N12<508755392 021

UB Tübingen

Buchbinderei
Sara Krauser

ISSN 0039–1492 E 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

214
1996

Heft 1
Januar 1996

A. Keller
Informationsgesellschaft
R. Bleistein
50 Jahre Jugendpastoral
H. Heinz
Gemeinde- und Pastoralreferenten
J. Fuchs
Sünde – ein unzeitgemäßer Begriff
V. Zsifkovits
Mitbestimmung in der Kirche
H. Witetschek
Katholische Arbeiterbewegung

05. JAN. 1996 24159 gk 2449

Verlag Herder Freiburg

910

INHALT

Albert Keller SJ	Informationsgesellschaft	1
Roman Bleistein SJ	Kundschafter des Volkes Gottes. Erinnerungen und Träume im Blick auf 50 Jahre Jugendpastoral	3
Hanspeter Heinz	Korrekturen an einem jungen Berufsbild. Perspektiven für Gemeinde- und Pastoralreferenten	16
Josef Fuchs SJ	Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff	27
Valentin Zsifkovits	Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche	42
Helmut Witetschek	Zur Entwicklung der Katholischen Arbeiterbewegung	55

BESPRECHUNGEN

Theologie	67
Jugend und Erziehung	69
Philosophie	71

ZU DIESEM HEFT ... 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Albert Keller, Kaulbachstraße 31 a, 80539 München – Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg – Prof. Dr. Josef Fuchs, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma – Prof. Dr. Valentin Zsifkovits, Schubertstraße 23, A-8010 Graz – Prof. Dr. Helmut Witetschek, Katholische Universität, 85071 Eichstätt.

STIMMEN DER ZEIT · 214. BAND · 121. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Roman Bleistein SJ, Martin Maier 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 75,– DM/642,– öS/73,50 sFr, für Studenten 58,20 DM/498,– öS/57,– sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 15,– DM/128,– öS/14,80 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.

Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage.

STIMMEN DER ZEIT

214. BAND

1996

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Roman Bleistein SJ, Martin Maier 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. 33 vom 1. 1. 1996 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 75,– DM/642,– öS/73,50 sFr, für Studenten 58,20 DM/498,– öS/57,– sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 15,– DM/128,– öS/14,80 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 1 (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. Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage.

Gh 2449

INHALT DES 214. BANDS

Beinert, Wolfgang: Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche 381
– Die Subjekte der kirchlichen Rezeption 305
Besgen, Achim: Das biblische Werk Marc Chagalls 845
Biser, Eugen: Kennen wir den Gott Jesu Christi? Ein Beitrag zur Klärung der christlichen Identität 590
– Wie lang noch die Nacht? Christsein zwischen Krise und Aufbruch 235
Bleistein, Roman: Die Botschaft der Zeugen 289
– Generationsbetrug? Neuer Streit um den Generationenvertrag * 425
– Jugend und Berufe der Kirche * 706
– Kirchenkampf in der „Ostmark". Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz * 277
– Kundschafter des Volkes Gottes. Erinnerungen und Träume im Blick auf 50 Jahre Jugendpastoral 3
– Neues Paradigma: Zugehörigkeit 73
– Die Rückkehr der Vergangenheit 793
– Der Ruf nach Visionen 505
Bongardt, Michael: Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft 818
Böttigheimer, Christoph: Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen 547
Brandt, Reinhard: Die „Frau am Kreuz" – ein Beispiel kontextueller Theologie? Überlegungen zu einer Anfrage an Teresa Berger 555
Conzemius, Victor: Katholizismus und Moderne. Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung 173
Delgado, Mariano: Juden und Christen in Spanien. Anmerkungen zu einem wichtigen Kapitel europäischer Geschichte 111
Frisch, Hans: Verantwortung für eine nachhaltige Entwicklung 160
Fuchs, Josef: Epikie – der praktizierte Vorbehalt 749
– Der ethische Anruf 449
– Gott – der Herr über Leben und Tod 328
– Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff 27
Furger, Franz: Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft 487
Gabriel, Karl: Krise der Solidarität. Der Konflikt um den Sozialstaat und die christliche Gesellschaftsethik 393
Garhammer, Erich: Literatur und Verkündigung. Anmerkungen zu einem Spannungsverhältnis . 759
Gösele, Andreas: Geistige Eigentumsrechte im Nord-Süd-Konflikt 467
– Zukunftsfähiges Deutschland * 711
Grom, Bernhard: Religiöse Sozialisation in der Familie. Zur Bedeutung eines unterschätzten Lernorts 601
Gruber, Hubert: Friedrich Muckermann SJ 266
Habisch, André: Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft? 670
Haeffner, Gerd: Abendländische Philosophiegeschichte * 709
– Hirntod und Organtransplantation. Anthropologisch-ethische Überlegungen 807
Haub, Rita: Matthäus Rader im Spiegel seiner Briefe * 209
Heimbach-Steins, Marianne: Gerechtigkeit und soziale Ordnung * 642
– Kirchenasyl. Christliche Verantwortung im Konflikt mit dem Rechtsstaat? 291
Heinz, Hanspeter: Homosexualität und geistliche Berufe. Ein pastoraltheologischer Zugang 681

– Korrekturen an einem jungen Berufsbild. Perspektiven für Gemeinde- und Pastoralreferenten ... 16
Hepp, Hermann: Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin ... 651
Hürten, Heinz: Bernhard Lichtenberg. Zur Seligsprechung eines Seelsorgers ... 372
Huth, Werner: Wie kann ein moderner Mensch religiös glauben? ... 723
Jünemann, Elisabeth – Sikora, Joachim: Der Weg ist das Ziel. Planung und Verlauf des Konsultationsprozesses für ein sozialpolitisches Wort der Kirchen ... 777
Kasper, Walter: Kirchliche Entwicklungsarbeit im Zeichen universaler Solidarität ... 795
Keller, Albert: Kritik der Religion ... 649
– Informationsgesellschaft ... 1
Kissling, Christian: Ethische Verantwortung und rechtliche Haftung. Vom Umgang der Gesellschaft mit den Risiken der Technik ... 255
Koch, Kurt: Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie ... 75
– Glauben und Leben nicht auseinanderdividieren. Weltdienst der Laien und Heilsdienst des Klerus? ... 519
– Überwundenes Opfer im Leben der Christen? Theologische Einrede gegen einen modischen Trend ... 337
Köhler, Oskar: Die bleibende Modernismuskrise * ... 349
Koltermann, Rainer: Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen ... 124
König, Franz Kardinal: Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend ... 363
Köster, Fritz: Erlebnischristentum? Eine Nachlese zur Heilig-Rock-Ausstellung in Trier * ... 567
Kurz, Paul Konrad: Die Auferstehung als Psychodrama. Patrick Roths Erzählung „Corpus Christi" * ... 497
– Fromm werden mit Verstand. Dorothee Sölles „Erinnerungen" * ... 133
– Der verlorene Sohn – Die verlorenen Väter. Literarische Spiegelungen und Verfremdungen ... 621
Lößl, Josef: Augustinus und die Kultur der Spätantike * ... 347
– Wissenschaftskritiker, Apokalyptiker oder Prophet? Zum essayistischen Werk Erwin Chargaffs ... 414
Maier, Martin: Ächtung von Landminen ... 433
– Eine versteckte Enzyklika Pius' XI.? * ... 279
– Kampf gegen die Armut ... 145
– Die Unberührbaren und das Christentum in Indien ... 99
Müller, Johannes: Recht auf Nahrung ... 721
– Weltkonferenz Habitat II ... 361
Muth, Ludwig: Brauchen wir eine neue Buchpastoral? ... 507
Oswald, Julius: Petrus Canisius ... 736
Paar, Marion: Schulsozialarbeit * ... 857
Palaver, Wolfgang: Gleichheit. Normatives Fundament und Gefahrenpotential der Demokratie. 197
Quack, Josef: Das Engagement des Erzählers. Zu einigen Romanen Graham Greenes ... 693
Reck, Norbert: Festhalten an der Untröstlichkeit. Die Gottesfrage in der katholischen Theologie seit Auschwitz ... 186
Reiter, Johannes: Bioethik und Menschenwürde. Ethische Aspekte der Bioethikkonvention des Europarats ... 579
Reiter, Johannes: Es geht um den Patienten. Grundfragen medizinischer Ethik neu bedacht ... 435
Ribhegge, Wilhelm: Löwen und Wittenberg. Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und zwei Gedenkjahre ... 457
Rivinius, Karl Josef: Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit ... 629
Roers, Georg Maria: Künstlerisches Sehen und Spiritualität * ... 351

Roth, Paul: Muslime in Rußland 831
Salomon, Fred: Dem Tod keinen Raum geben? Ärztliches Handeln zwischen Lebenserhaltung und Todesverdrängung 315
Schilson, Arno: Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des „Medienreligiösen" 534
Schöndorf, Harald: René Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie 243
Seibel, Wolfgang: Das freie Wort in der Kirche 217
– Die wissenschaftliche Theologie und die Kirche 577
Sikora, Joachim – Jünemann, Elisabeth: Der Weg ist das Ziel. Planung und Verlauf des Konsultationsprozesses für ein sozialpolitisches Wort der Kirchen 777
Sutor, Bernhard: Kreuz und Religion in unserer Gesellschaft * 705
– Wandlungsprozesse in Polen und Ostdeutschland * 212
Steinfort, Dirk: Literatur als Gegenwelt der Moderne 403
Stelzmann, Rainulf A.: Das Böse und die Wahrheit. Edith Pargeters Bruder-Cadfael-Chroniken 90
– Tödliche Gewalt und göttliche Tugend. Oscar Hijuelos' „Mr. Ives' Christmas" 770
Stubenrauch, Bertram: Tradition und kirchliche Erneuerung 478
Tzscheetzsch, Werner: Selbstkundgabe des Menschen. Grundprinzip einer personalen Religionsdidaktik 611
Waldenfels, Hans: „Unfehlbarkeit". Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre 147
Wallacher, Johannes: Gefährdete Lebensgrundlage Wasser 219
Witetschek, Helmut: Zur Entwicklung der Katholischen Arbeiterbewegung 55
Zsifkovits, Valentin: Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche 42

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Wolfgang Beinert: Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche ... 381
– Die Subjekte der kirchlichen Rezeption ... 305
Christoph Böttigheimer: Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen ... 547
Marianne Heimbach-Steins: Kirchenasyl. Christliche Verantwortung im Konflikt mit dem Rechtsstaat? ... 291
Hanspeter Heinz: Homosexualität und geistliche Berufe. Ein pastoraltheologischer Zugang ... 681
– Korrekturen an einem jungen Berufsbild. Perspektiven für Gemeinde- und Pastoralreferenten ... 16
Kurt Koch: Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie ... 75
– Glauben und Leben nicht auseinanderdividieren. Weltdienst der Laien und Heilsdienst des Klerus? ... 519
Franz Kardinal König: Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend ... 363
Fritz Köster: Erlebnischristentum? Eine Nachlese zur Heilig-Rock-Ausstellung in Trier * ... 567
Karl Josef Rivinius: Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit ... 629
Georg Maria Roers: Künstlerisches Sehen und Spiritualität * ... 351
Arno Schilson: Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren? Die Verantwortung der Liturgie angesichts des „Medienreligiösen" ... 534
Wolfgang Seibel: Das freie Wort in der Kirche ... 217
Bertram Stubenrauch: Tradition und kirchliche Erneuerung ... 478
Valentin Zsifkovits: Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche ... 42

II. THEOLOGIE

Achim Besgen: Das biblische Werk Marc Chagalls ... 845
Eugen Biser: Kennen wir den Gott Jesu Christi? Ein Beitrag zur Klärung der christlichen Identität ... 590
– Wie lang noch die Nacht? Christsein zwischen Krise und Aufbruch ... 235
Michael Bongardt: Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft ... 818
Reinhard Brandt: Die „Frau am Kreuz" – ein Beispiel kontextueller Theologie? Überlegungen zu einer Anfrage an Teresa Berger ... 555
Werner Huth: Wie kann ein moderner Mensch religiös glauben? ... 723
Kurt Koch: Überwundenes Opfer im Leben der Christen? Theologische Einrede gegen einen modischen Trend ... 337
Norbert Reck: Festhalten an der Untröstlichkeit. Die Gottesfrage in der katholischen Theologie seit Auschwitz ... 186
Wolfgang Seibel: Die wissenschaftliche Theologie und die Kirche ... 577
Hans Waldenfels: „Unfehlbar". Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre ... 147

III. KIRCHENGESCHICHTE

Victor Conzemius: Katholizismus und Moderne. Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung ... 173
Mariano Delgado: Juden und Christen in Spanien. Anmerkungen zu einem wichtigen Kapitel europäischer Geschichte ... 111
Rita Haub: Matthäus Rader im Spiegel seiner Briefe * ... 209
Oskar Köhler: Die bleibende Modernismuskrise * ... 349
Josef Lößl: Augustinus und die Kultur der Spätantike * ... 347
Martin Maier: Eine versteckte Enzyklika Pius' XI.? * ... 279
Julius Oswald: Petrus Canisius ... 736
Wilhelm Ribhegge: Löwen und Wittenberg: Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und zwei Gedenkjahre ... 457

IV. ETHIK

Josef Fuchs: Epikie – der praktizierte Vorbehalt ... 749
– Der ethische Anruf ... 449
– Gott – der Herr über Leben und Tod ... 328
– Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff ... 27

V. MEDIZINISCHE ETHIK

Gerd Haeffner: Hirntod und Organtransplantation. Anthropologisch-ethische Überlegungen .. 807
Hermann Hepp: Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin 651
Johannes Reiter: Bioethik und Menschenwürde. Ethische Aspekte der Bioethikkonvention des Europarats ... 579
– Es geht um den Patienten. Grundfragen medizinischer Ethik neu bedacht ... 435
Fred Salomon: Dem Tod keinen Raum geben? Ärztliches Handeln zwischen Lebenserhaltung und Todesverdrängung ... 315

VI. PHILOSOPHIE

Gerd Haeffner: Abendländische Philosophiegeschichte * ... 709
Rainer Koltermann: Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen ... 124
Harald Schöndorf: René Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie ... 243

VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Neues Paradigma: Zugehörigkeit ... 73
– Der Ruf nach Visionen ... 505
Franz Furger: Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft 487

Karl Gabriel: Krise der Solidarität. Der Konflikt um den Sozialstaat und die christliche Gesellschaftsethik 393
André Habisch: Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft? 670
Marianne Heimbach-Steins: Gerechtigkeit und soziale Ordnung * 642
Albert Keller: Informationsgesellschaft 1
– Kritik der Religion 649
Martin Maier: Ächtung von Landminen 433
Wolfgang Palaver: Gleichheit. Normatives Fundament und Gefahrenpotential der Demokratie . 197
Joachim Sikora – Elisabeth Jünemann: Der Weg ist das Ziel. Planung und Verlauf des Konsultationsprozesses für ein sozialpolitisches Wort der Kirchen 777
Bernhard Sutor: Kreuz und Religion in unserer Gesellschaft * 705
Helmut Witetschek: Zur Entwicklung der Katholischen Arbeiterbewegung 55

VIII. ENTWICKLUNGSPOLITIK

Andreas Gösele: Geistige Eigentumsrechte im Nord-Süd-Konflikt 467
Walter Kasper: Kirchliche Entwicklungsarbeit im Zeichen universaler Solidarität 795
Martin Maier: Kampf gegen die Armut 145
Johannes Müller: Recht auf Nahrung 721
– Weltkonferenz Habitat II 361
Johannes Wallacher: Gefährdete Lebensgrundlage Wasser 219

IX. ÖKOLOGIE

Hans Frisch: Verantwortung für eine nachhaltige Entwicklung 160
Andreas Gösele: Zukunftsfähiges Deutschland * 711
Christian Kissling: Ethische Verantwortung und rechtliche Haftung. Vom Umgang der Gesellschaft mit den Risiken der Technik 255

X. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Die Botschaft der Zeugen 289
– Kirchenkampf in der „Ostmark". Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz * 277
– Die Rückkehr der Vergangenheit 793
Hubert Gruber: Friedrich Muckermann SJ 266
Heinz Hürten: Bernhard Lichtenberg: Zur Seligsprechung eines Seelsorgers 372
Martin Maier: Die Unberührbaren und das Christentum in Indien 99
Paul Roth: Muslime in Rußland 831
Bernhard Sutor: Wandlungsprozesse in Polen und Ostdeutschland * 212

XI. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: Generationsbetrug? Neuer Streit um den Generationenvertrag * 425
– Jugend und Berufe der Kirche * 706
– Kundschafter des Volkes Gottes. Erinnerungen und Träume im Blick auf 50 Jahre Jugendpastoral 3
Bernhard Grom: Religiöse Sozialisation in der Familie. Zur Bedeutung eines unterschätzten Lernorts 601
Marion Paar: Schulsozialarbeit * 857
Werner Tzscheetzsch: Selbstkundgabe des Menschen. Grundprinzip einer personalen Religionsdidaktik 611

XII. LITERATUR

Erich Garhammer: Literatur und Verkündigung. Anmerkungen zu einem Spannungsverhältnis . 759
Paul Konrad Kurz: Die Auferstehung als Psychodrama. Patrick Roths Erzählung „Corpus Christi" * 497
– Fromm werden mit Verstand. Dorothee Sölles „Erinnerungen" * 133
– Der verlorene Sohn – Die verlorenen Väter. Literarische Spiegelungen und Verfremdungen ... 621
Josef Lößl: Wissenschaftskritiker, Apokalyptiker oder Prophet? Zum essayistischen Werk Erwin Chargaffs 414
Ludwig Muth: Brauchen wir eine neue Buchpastoral? 507
Josef Quack: Das Engagement des Erzählers. Zu einigen Romanen Graham Greenes 693
Dirk Steinfort: Literatur als Gegenwelt der Moderne 403
Rainulf A. Stelzmann: Das Böse und die Wahrheit. Edith Pargeters Bruder-Cadfael-Chroniken . 90
– Tödliche Gewalt und göttliche Tugend. Oscar Hijuelos' „Mr. Ives' Christmas" 770

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Ethik 431
Geschichte 717
Gesellschaft 286
Internationale Solidarität 140, 282
Jesuiten 501
Jugend 141
Jugend und Erziehung 69
Kirche 138, 215, 647, 715
Kirche und Kunst 284
Liturgie 356
Pädagogik 571
Pastoraltheologie 790
Philosophie 71
Psychologie 358
Religionen 860
Religionspädagogik 719
Sekten 791
Theologie 67, 137, 353, 573, 645, 862
Zeitgeschichte 427, 503, 787

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 651
Armut 145
Augustinus, Aurelius 347

Berger, Ernst 626
Berger, Teresa 555
Berufungspastoral 707
Bienek, Horst 626
Bioethik 579
Bischofsernennung 51
Blennerhassett, Charlotte 181
Boccaccio, Giovanni 760
Brecht, Bertold 766
Buchpastoral 507

Calvino, Italo 410
Canisius, Petrus 736
Chagall, Marc 845
Chargaff, Erwin 414

Dalits 99
Demokratie 197
Descartes, René 243
Döblin, Alfred 766
Dupanloup, Antoine 181

Eco, Umberto 406
Energieversorgung 164
Entwicklungspolitik 795
Epikie 749
Erasmus von Rotterdam 457
Euthanasie 446
Evolution 124

Faber, Peter 739
Familie 601
Feministische Theologie 555
Fernsehgottesdienste 534
Frauenordination 147
Freud, Sigmund 728
Frühgeburtsmedizin 651

Geistige Eigentumsrechte 467
Gemeindereferenten 16
Generationenvertrag 425
Gide, André 623, 767
Gioberti, Vincenzo 175
Glaube und Moderne 723
Gleichheit 197
Gottesdienst 75
Grass, Günter 403
Greene, Graham 693
Habitat II 361

Heilig-Rock-Wallfahrt 567
Hijuelos, Oscar 770
Hirntod 319
Holocaust 187
Homosexualität 681

Indien 99
Informationsgesellschaft 1
Islam 831

Judentum 111
Jugendpastoral 3

Kafka, Franz 624
Kant, Immanuel 824
Kath. Arbeiterbewegung 55
Kirchenasyl 291
Konsultationsprozeß 777
Konzil 363
Kruzifixurteil 705

Laien 519
Lamennais, Félicité de 178
Landminen 433
Lehramt 147
Leisner, Karl 289
Lessing, Gotthold Ephraim 762
Liberaler Katholizismus 173
Lichtenberg, Bernhard 289, 372
Liturgie 75
Luther, Martin 457

Maret, Henri 180
Medien und Religion 534
Medizinische Ethik 435
Mitsprache in der Kirche 42, 547
Modernismus 173, 349
Muckermann, Friedrich 266

Nationalsozialismus 277
Nord-Süd-Konflikt 467

Ökologie 161, 219, 711
Opfer 337
Organtransplantation 443
Ostdeutschland 212
Österreich 277

Pargeter, Edith 90
Philosophiegeschichte 709

Pastoralreferenten 16
Pius XI. 279
Polen 212
Politik 783
Pränatalmedizin 651

Rader, Matthias 209
Ransmayr, Christoph 404
Regler, Gustav 625
Religionsdidaktik 611
Religionskritik 649
Religiöse Sozialisation 601
Rezeptionsgeschehen 305, 381
Rilke, Rainer Maria 623
Rußland 831
Rosmini, Antonio 175

Santiago de Compostela 635
Schiller, Friedrich 622
Schulsozialarbeit 857
Segesser, Philipp Anton von 183
Selektion 124
Solidarität 393
Sölle, Dorothee 133
Sozialethik 487
Sozialstaat 393
Sozialvermögen 670
Spanien 111
Spätantike 347
Sterbehilfe 446
Sünde 27

Technikfolgen 255
Theologie und Naturwissenschaft 818
Theologische Fakultäten 577
Tocqueville, Alexis de 202
Tod 315, 329
Tradition 478

Unberührbare 99
Unfehlbarkeit 148

Visionen 505
Volksfrömmigkeit 629

Wallfahrt 567, 629
Wasser 219
Welternährung 721
Wissenschaft 783

Zugehörigkeit 73

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Albrecht, Elisabeth – Orth, Christel – Schmidt, Heida: Hospizpraxis. 431

Bachl, Gottfried: Der schwierige Jesus. 354
Biesinger, Albert: Gott in die Familie. 719
Bilanz der Religionspädagogik. Hg. v. Hans-Georg Ziebertz und Werner Simon. 143
Das Eugen Biser Lesebuch. Hg. v. Erwin Möde. 574
Blank, Renold J.: Auferstehung oder Reinkarnation? 863
Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa. 717

Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa. Hg. v. Anselm Doering-Manteuffel u. Joachim Mehlhausen. 428

De Doctrina Christiana. Hg. v. D. W. H. Arnold. 347
Döring, Heinrich u. a.: Ist die Ökumene am Ende? 215
Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. 140

Eimuth, Kurt-Helmuth: Die Sekten-Kinder. 791
Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Hg. v. Klaus M. Leisinger u. Vittorio Hösle. 283
Erfüllte Zeit. Hg. v. Dolores Bauer. 138

Feldmann, Christian: Wer glaubt, muß widerstehen. 788
Fischer, Georg – Hasitschka, Martin: Auf dein Wort hin. 68
Frauenordination. Hg. v. Walter Groß. 575
Fuhrmann, Manfred: Rom in der Spätantike. 349
Die ganz alltägliche Freiheit. Hg. v. Claus-Peter März. 68

Gerechtigkeit und soziale Ordnung. Hg. v. Norbert Brieskorn und Johannes Müller. 642
Die Gestapo – Mythos und Realität. Hg. v. Gerhard Paul u. Klaus-Michael Mallmann. 428
Glauben ohne Kirche. Hg. Evangelische Akademie Baden, Katholische Akademie Freiburg. 139
Godwin, Joscelyn: Athanasius Kircher. 502
Goller, Hans: Psychologie. 358
Gottfried, Thomas: Religionsunterricht als Lebenshilfe. 719
Grün, Anselm – Sartorius, Christiane: Dem Himmel zur Ehre – der Erde zum Zeichen. 647

Hausberger, Bernd: Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. 502
Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. 645
Helfferich, Cornelia: Jugend, Körper und Geschlecht. 70
Hilberath, Bernd Jochen: Karl Rahner. 355
Hiobs Schrei in die Gegenwart. Hg. v. Georg Langenhorst. 863
Horn, Christoph: Augustinus. 718
Huth, Werner: Flucht in die Gewißheit. 286

Das Individuum und seine Familie. Hg. v. Hans Bertram. 286
Irrgang, Bernhard: Grundriß der medizinischen Ethik. 431

Jacobs, Christoph: Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie. 647
Jaschke, Helmut: Der Heiler. 359
Jugend und Demokratie in Deutschland. Hg. v. Ursula Hoffmann-Lange. 142

Kamphaus, Franz: Eine Zukunft für alle. 140
Kapellari, Egon: Und haben fast die Sprache verloren. 138
Kinder in Deutschland. Hg. v. Bernhard Nauck u. Hans Bertram. 572
Kirchliche Zeitgeschichte. Hg. v. Anselm Doering-Manteuffel u. Kurt Nowak. 427
Kösters, Christoph: Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. 716
Der Kreisauer Kreis. Hg. v. Ulrich Karpen und Andreas Schott. 787
Das Kreuz im Widerspruch. Hg. v. Hans Maier. 705

Leinsle, Ulrich G.: Einführung in die scholastische Theologie. 573
Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3. 137

Marrou, Henri-Irénée: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. 347
Meisig, Konrad: Klang der Stille. 860
Mennekes, Friedhelm: Künstlerisches Sehen und Spiritualität. 351
Mennekes, Friedhelm: Triptychon. 284
Den Menschen Recht verschaffen. Hg. v. Werner Krebber. 788
Mirbach, Wolfram: „Universelles Leben". 791
Montessori, Maria: Gott und das Kind. 69

Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Hg. v. Manfred Spieker. 212
Nuscheler, Franz: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. 282

O'Malley, John W.: Die ersten Jesuiten. 501
Oschwald, Hanspeter: Abbé Pierre. 215
Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. Hg. v. Sebastian Bock. 277
Ott, Heinrich: Apologetik des Glaubens. 67

Passelecq, G. – Suchecky, B.: L'Encyclique cachée de Pie XI. 279
Peterson, Erik: Ausgewählte Schriften. Hg. Bd. I. 353
Philosophische Propädeutik. Bd. 1. Hg. v. L. Honnefelder u. G. Krieger. 71
Postman, Neil: Keine Götter mehr. 70

Raabe, Thomas: SED-Staat und katholische Kirche. 430
Rader, Matthäus: Briefwechsel. Bd. 1. 209
Radl, Walter: Der Ursprung Jesu. 862
Rappers, Niels: Die deutschen Diözesen. 715
Religion und prosoziales Verhalten. Hg. v. Walter Kerber. 287
Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Von Friedrich Schweitzer u. a. 359
Rennings, Heinrich: Gottesdienst im Geist des Konzils. 356
Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 1–2. 709
Roegele, Otto B.: Gestapo gegen Schüler. 143
Roth, Patrick: Corpus Christi. 497

Schröder, Helmut: Jugend und Modernisierung. 141
Sebott, Reinhold: Ordensrecht. 137
Selke, Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? 429
Sölle, Dorothee: Gegenwind. 133
Sonnberger, Klaus: Die Leitung der Pfarrgemeinde. 790
Swiatek, Jörg: Werden, wozu du berufen bist. 706
Stecher, Reinhold: Geleise ins Morgen. 285
Straube, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. 789
Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Hg. v. Eduard Nagel u. a. 357

Thich Nath Han: Lebendiger Buddha, lebendiger Christus. 862
Thich Nath Han: Schlüssel zum Zen. 861
Tremmel, Jörg: Der Generationsbetrug. 425

Vanier, Jean: Jesus. 354
Vatikanum II und Modernisierung. Hg. v. Franz Xaver Kaufmann u. Arnold Zingerle. 646
Vom Teddybär zum ersten Kuß. Hg. v. Peter Büchner, Burkhard Fuhs, Heinz-Hermann Krüger. 571

Wasser – Eine globale Herausforderung. Hg. v. Bischöfl. Hilfswerk Misereor. 283
Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland. 349
Werbick, Jürgen: Kirche. 574
Widerstand gegen die Judenverfolgung. Hg. v. Michael Kißener. 787
Wiesel, Elie: Alle Flüsse fließen ins Meer. 503

Zeugnis und Dialog. Hg. v. Wolfgang Weiss. 715
Zinnecker, Jürgen – Silbereisen, Rainer K.: Kindheit in Deutschland. 571
Zukunftsfähiges Deutschland. Hg. v. BUND und Misereor. 711

159.-

Informationsgesellschaft

Neuerdings vergeht kaum ein Jahr, in dem uns die Technik nicht erweiterte Möglichkeiten zur Informationsgewinnung beschert. So werden zur Zeit die herkömmlichen Telefone allmählich durch digitale Modelle ersetzt. Das sogenannte ISDN (Integrated Services Digital Network) erlaubt durch seine hohe Datenübertragungsrate, daß man die verschiedensten Datenbanken anzapft und Informationen, auch Bilder oder Videos von fremden Rechnern auf den eigenen Computer überträgt und sich damit den Zugang zu einem immensen Wissensschatz eröffnet. Das ist nur ein Beispiel dafür, wie wir zunehmend über eine immer größere Informationsmenge verfügen können. Das wirft aber die Frage auf, wie diese Möglichkeit zu werten ist.

Information scheint freies Entscheiden zu fordern und damit zur Freiheit beizutragen; ihr Zuwachs wäre demnach zu begrüßen. Nun zeigen jedoch Tests, daß die Fähigkeit, sich frei zu entscheiden, nicht einfach mit zunehmendem Wissen wächst. Gewiß wird eine Wahl verhindert, wenn Unterschiede zwischen Wahlmöglichkeiten nicht zu erkennen sind; dann kann man nur unbegründet eine herausgreifen. Erst eine Auskunft über unterschiedliche Vorzüge ermöglicht eine echte Wahl. Wenn allerdings ein gewisses Maß von Informationen überschritten wird, nimmt die Wahlfreiheit mit jeder zusätzlichen Kenntnis wieder ab. Und wenn die Informationsfülle so weit aufgebläht wird, daß sie der zur Wahl Aufgeforderte nicht mehr zu überblicken vermag, gerät er in Verwirrung, die ihm wiederum nur eine Art blindes Herausgreifen übrigläßt.

Wer zum Beispiel ein Waschmittel kaufen möchte, aber völlig im unklaren darüber gelassen wird, worin sich die ihm angebotenen Produkte unterscheiden, dem bleibt nichts anderes übrig, als aufs Geratewohl, also wahllos, eines zu nehmen. Auswählen kann er erst, wenn ihm etwa mitgeteilt wird, ein Mittel sei wäscheschonender oder sparsamer oder umweltfreundlicher als das andere. Wird er aber mit Informationen über die chemische Zusammensetzung, die Bleichkraft, die Hautverträglichkeit oder Abbaugeschwindigkeit überhäuft, verliert er den Überblick, und er kann wieder nur auf gut Glück irgendeines der Produkte erwerben, ohne überlegt ausgewählt zu haben.

Demnach fördert ein zu großes Informationsangebot unsere Freiheit nicht, sondern engt sie ein. Darüber wäre in der heutigen informationsüberfluteten Gesellschaft nachzudenken. In der Tat deutet sich ein „Wertewandel" in der Einschätzung der Information bereits an. Man vergleiche etwa den ungebrochenen Optimismus in dem Buch Karl Steinbuchs „Die informierte Gesellschaft" von 1966 mit seinem 13 Jahre später veröffentlichten Referat „Informationsflut – Pro-

bleme der gegenwärtigen Massenkommunikation" (1979). Wurde da zunächst der „Übergang von einer schlecht informierten Gesellschaft zur informierten Gesellschaft" begrüßt, so stellt sich zunehmend die Frage, ob eine in Informationen fast ertrinkende Gesellschaft als gut informiert gelten kann.

Wer nun aber „Grenzen des Wachstums" auch auf diesem Gebiet nahelegen möchte, sieht sich zunächst vor der Schwierigkeit, zu bestimmen, welche Informationen er dann ausschließen oder unterdrücken wolle. Eine Grenze läßt sich begründet ja erst ziehen, wenn wir Informationen über beide Seiten besitzen, über die zuzulassende und über die auszugrenzende. Dieser Ausweg einer Informationsbeschränkung läßt sich also, ganz abgesehen von seiner ethisch-rechtlichen Fragwürdigkeit, kaum einschlagen. Es obliegt nicht der Gesellschaft, den Informationen – und kämen sie als Flut über uns – Grenzen zu setzen.

Dem einzelnen Mitglied der Informationsgesellschaft aber erwachsen daraus, daß er sich diesem früher ungeahnten Strom von Informationen ausgesetzt sieht, nicht nur neue Chancen, sondern auch neuartige Aufgaben. Davon seien nur vier umrissen. Zuerst muß er die überragende Bedeutung der Information für unsere Gesellschaft richtig einschätzen. Sie ist für deren Gedeihen oder Verkümmern künftig bedeutsamer als die Verfügung über materielle Güter und Energie. Sodann muß er sich seiner eigenen Inkompetenz bewußt werden. Da das bereits kaum mehr überschaubare Ausmaß an menschlichem Wissen weiter in atemberaubendem Tempo anschwillt, erfaßt der einzelne nur einen immer kleiner werdenden Ausschnitt davon. Bestenfalls in seinem engen und noch enger werdenden Fachgebiet kennt er sich aus; für eine wachsende Zahl von Bereichen ist er unzuständig, inkompetent und angewiesen auf die Information durch andere, durch Spezialisten auf diesen Gebieten, die aber ihrerseits in anderen Fragen selbst unvermeidlich zunehmend inkompetent werden.

Daher muß er sich drittens fragen, wie er derartigen Auskünften begegnet. Sie ungeprüft zu übernehmen, macht ihn fremdbestimmt, also unfrei; daher ist, wenn nicht Mißtrauen, so doch kritische Prüfung der angebotenen Unterrichtung angebracht. Um aber kritisch prüfen zu können, braucht er viertens – und hier liegt wohl die wichtigste Aufgabe – ein Auswahlkriterium, anhand dessen er ausmachen kann, welche Informationen er vorziehen sollte, welche zweitrangig, für ihn überflüssig oder sogar irreführend sind. Weil keiner mehr alles wissen kann oder auch nur einen großen Teil der angebotenen Informationen zu verarbeiten vermag, muß sich jeder überlegen, was er denn vor allem wissen müßte. Er braucht eine Rangliste der für ihn, aber auch für unsere Gesellschaft wichtigsten Fragen. Diese kann er nicht einfach durch fremde Information beziehen. Er muß sie selbst verantworten. Und vielleicht müßte er an die erste Stelle dieser Liste die Frage setzen: Was muß der Mensch tun, damit sein Leben als Ganzes glückt? Und auch diese Frage muß er sich zuletzt selbst beantworten, über wie viele Informationen er auch verfügen mag. *Albert Keller SJ*

Roman Bleistein SJ

Kundschafter des Volkes Gottes

Erinnerungen und Träume im Blick auf 50 Jahre Jugendpastoral

Am 9. November 1945 setzte die kirchliche Jugendarbeit in einem zerstörten und auch politisch am Boden liegenden Deutschland neu ein: Die Hauptstelle Jugendseelsorge in Altenberg wurde gegründet, ein Datum, das den Anstoß gibt, die Vergangenheit der Jugendpastoral in Deutschland zu bedenken und in deren Zukunft Ausschau zu halten. Demnach: Erinnerungen und Träume.

Erinnerungen

Erinnerungen können auf unterschiedliche Weise dargeboten werden: in Anekdoten, in denen das Wesentliche einer geschichtlichen Entwicklung bewegend und anschaulich aufleuchtet; in Einzelfallanalysen, in denen Prozesse gebündelt und abstrakt greifbar werden; in Statistiken, aus denen Akzeptanz und Image, Erfolg und Mißerfolg zu entnehmen sind. Hier sollen die Erinnerungen auf drei Eigenschaftswörter gebracht werden, die zugleich Strukturen herausarbeiten. Diese drei Eigenschaftswörter heißen: dynamisch, personal, kairologisch.

1. Dynamisch. Allein schon die Bezeichnungen der Arbeitsstelle über die Jahre hin weisen auf, daß die katholische Jugendseelsorge immer im Fluß war; denn was immer wieder einen neuen Namen benötigt, hat eine fließende Identität und kann nicht in den Verdacht geraten, unbeweglich zu sein oder – um mit einem deutschen Bischof zu sprechen – eine der „unter den Bleidächern … alteingeführten Institutionen" zu sein. Wie war das nun bei der Hauptstelle?[1]

Sie wurde als „Bischöfliche Hauptstelle für Katholische Jugendseelsorge und Jugendorganisation in den deutschen Diözesen" am 9. November 1945 gegründet, also nicht einmal ein halbes Jahr nach dem Ende des Dritten Reichs und des Kriegs. Die Leitung hatte der sagenhafte Prälat Ludwig Wolker inne, und sie war mit ihren bescheidenen Büros in dem als Altenheim genützten Haus Altenberg untergebracht. Dieser bayerische Prälat führte bereits auf der ersten Hauptkonferenz der katholischen Jugendseelsorger 1946 in Altenberg das folgende aus:

„Es kann … katholische Jugend nicht allein in den Komplex ‚Jugendseelsorge' gefaßt werden, wobei die Jugend als Objekt der Jugendseelsorge gesehen wird. Katholische Jugend muß als Körperschaft gebaut werden. In ihr muß Jugendleben und Jugendbewegung werden, von der Jugend selbst als Subjekt getragen und geführt."

Die weitere Entwicklung wurde auch durch den Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) mitbestimmt, der im Frühjahr 1947 gegründet wurde und der wiederum seine auch auf die Hauptstelle mächtig einwirkende Geschichte hat. Daher hieß die Hauptstelle seit 1956 „Bischöfliche Hauptstelle für Jugendseelsorge der Mannes- und Frauenjugend". Nach zwei nur wenig differierenden Umbenennungen der Jahre 1957 und 1968 gab man ihr 1977 den Namen „Bischöfliche Arbeitsstelle für Jugendseelsorge". Als kleine Änderung kam es dann 1979 zu dem Titel „Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz". Dadurch wurde deutlich der Träger dieser Institution in Unterscheidung vom BDKJ herausgehoben, obgleich beide immer noch einen gemeinsamen Rechtsträger hatten.

So wie 1979 heißt die Hauptstelle noch heute, und, wie neulich wieder zu lesen war, arbeitet sie eng mit der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz zusammen und untersteht dem jeweiligen Jugendbischof. Wenn dies heute so ist und heißt, hat sich doch in den letzten Jahren einiges geändert. Durch die Wiedervereinigung 1990 wurde das Arbeitsfeld erweitert, und 1995 kam es wegen der bekannten Irritationen zwischen dem BDKJ und der Deutschen Bischofskonferenz zur Aufhebung der Personalunion zwischen dem Bundespräses des BDKJ und dem Leiter der Hauptstelle, meines Erachtens eine zwar verständliche, aber folgenreiche Entscheidung.

In diesen Rückblick der Erinnerungen sind noch einige Daten aufzunehmen, die für die Gestalt der Jugendpastoral bedeutsam sind. Im Jahr 1954 wurde das Jugendhaus in Düsseldorf bezogen: eine neue kirchliche Zentrale in der Großstadt. Damals ging allerdings von den Gliederungen des BDKJ nur die Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG) in das Jugendhaus mit; einige andere siedelten ihre Zentralstellen anderswo an, ein Prozeß, der sich in den letzten Jahren fortsetzte. 1961 wurde die Mauer zwischen der Bundesrepublik und der DDR errichtet und dadurch eine gemeinsame Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit in beiden deutschen Ländern tiefgehend verhindert, trotz aller so erfolgreichen Partnerschaften. 1969 kam es – nach Zwischenlösungen 1954 und 1958 – zur Gründung der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG). Damit war die alte Struktur des BDKJ aus Stamm und Gliederungen aufgelöst. Statt der allgemeinen Pfarrjugend hatte man sich einen sehr politisch agierenden Jugendverband eingehandelt. Der Stamm tauchte später wieder in unzähligen grauen Gruppen in den Pfarreien auf, allerdings mit sehr beliebigen Zielvorstellungen.

Das wären die wichtigsten Namen der Hauptstelle[2], die jeweils auch auf bischöfliche Leitlinien (1945 und 1957), Synodenbeschlüsse (1975) oder Leitlinien zur Jugendpastoral (1991) zurückzubeziehen sind, aus denen auch die jeweilige Theorie einer Jugendpastoral herausgelesen werden kann. Wie einleitend gesagt: Wo etwas im Fluß ist, läßt es sich nicht ein für allemal auf einen Titel dogmatisch festlegen. Da die Hauptstelle immer wieder einen neuen Namen hatte, kann man

das mit Freude und Zustimmung als Beweis ihrer Dynamik lesen. Sie will Jugendpastoral verantworten, sie muß mit der Jugend Schritt halten, sie ist selbst immer wieder unterwegs.

2. *Personal.* Junge Menschen legen auf persönliche Beziehungen großen Wert, sie wollen Ansprüche glaubhaft verwirklicht sehen. Deshalb halten sie Ausschau nach Menschen, an denen sie Maß nehmen können. Was allgemein gilt, trifft auch für die Leiter der Hauptstelle für Jugendseelsorge zu. Wie sind diese Männer als „personales Angebot“ [3] zu sehen?

Mag für Ludwig Wolker noch zutreffen, daß er ein „Bubenkönig“ oder ein „Jugendfürst“ war – allein der Prälatentitel und der Prälatenmantel wirkten demonstrativ erhaben und erhebend –, für Hermann Klens sah dies als „Anwalt der Frauen“ schon anders aus; ab Mitte der fünfziger Jahre, beginnend mit Willy Bokler und Bartholomäus Hebel, war diese demonstrative Rolle beendet. Fortan galt es, die geistig-geistliche Führung in der kirchlichen Jugendarbeit zu ergreifen, für die die Namen Paul Jakobi, August Gordz, Anton Scheuß, Walter Böcker und Karl Wuchterl stehen. Da war viel glaubhafte Überzeugungsarbeit zu leisten, im Sinn der Einführung junger Menschen in eine christliche Existenz.

In den Jahren nach der Studentenrevolte und bei der fortschreitenden Professionalisierung und damit auch der sich ergebenden Politisierung kirchlicher Jugendarbeit fiel den Leitern der Hauptstelle eine eher mystisch-politische Verantwortung zu. Es sei erinnert an Peter Bleeser und Paul Magino. Bei ihnen zwangen die genannten politischen und kirchlichen Prozesse immer neu zur Suche nach einer Balance zwischen Mystik und Politik; auch die Ökumene wurde fortschreitend zu einem großen Thema.

Natürlich läßt sich bei einer solchen Engführung der Sicht auf die Bundespräsides, die zugleich die Leiter der Hauptstelle waren, nicht vergessen, daß diese Männer immer in einen Dialogprozeß mit der Bundesführung des BDKJ, sowohl Frauenjugend wie Mannesjugend, eingebunden und immer zum jeweiligen Jugendbischof zurückverwiesen waren. Um zu ersterem zu kommen: Die lange Reihe verdienter Bundesvorsitzender von Josef Rommerskirch über Josef Homberg bis zu Lothar Harles wäre ebenso anzuführen wie von seiten der Frauenjugend etwa Heidi Carl, Theresia Hauser, Elsbeth Rickal und Gertrud Casel. Durch einen permanenten Gesprächsvorgang im Jugendhaus wurden Analysen über die Jugendsituation vorangetrieben und die Pläne für konkrete, auch von der Hauptstelle zu verantwortende Aktionen gemacht. Oft war dann bei der konkreten Aktion der letzte, zumindest sachlich Verantwortliche nicht mehr genau auszumachen.

In diese Gemengelage von Ideen und Motiven wirkte auch der jeweilige Jugendbischof ein – und dessen Einwirkung dürfte in Inhalt und Stil sehr unterschiedlich gewesen sein, wenn man sich nur an die Gestalten von Bischöfen wie

Albert Stohr, Josef Stangl, Heinrich Tenhumberg, Franz Kamphaus und Wolfgang Rolly erinnert. Vergessen seien auch nicht jene „Berater", die immer wieder bei Problemen in Theorie und Praxis angesprochen wurden: P. Hans Hirschmann SJ und Professoren wie Paul Hastenteufel, Hubertus Halbfas, Wilhelm Dreier, Hermann Steinkamp.

Eine solche gewiß nur andeutende Aufzählung macht klar, daß trotz eines Leiters und seines Stellvertreters das Werk und das Wirken der Hauptstelle immer das Ergebnis einer Gruppe war und daß sich oft auch sehr widersprechende Positionen – gerade aufgrund des Rückbezugs in die alltägliche Praxis von Jugendverbänden – in guten Kompromissen finden mußten. Solche Klärungsprozesse wurden in den Gremien und Referentenzimmern des Jugendhauses ausgetragen. Diese werden in Zukunft – zumindest in der gewohnten Art – nicht mehr stattfinden, und es ist zu befürchten, daß dann die Differenzen zwischen der Hauptstelle und dem BDKJ bzw. seinen Gliederungen in offener Feldschlacht ausgetragen werden. Diese Gefahr liegt um so näher, je größer die Profilierungssucht von Vorsitzenden ist. Auch unter dieser Hinsicht war das alte Modell besser als jenes, das durch die Auflösung der Personalunion erst noch erprobt werden muß.

3. Kairologisch. Wer die Zeichen der Zeit versteht und sich christlich auf sie einläßt, handelt kairologisch. Er nutzt den rechten Zeitpunkt aus, um das von Gott erwartete Werk zu tun. Solche einmalige Chancen der Gnade kann man übersehen; man kann auch nur unzureichend reagieren; man kann die Gnadensituation verstreichen lassen. Deshalb die Frage: Hat die Hauptstelle in den letzten Jahren kairologisch gehandelt?[4]

Diese Eigenschaft läßt sich wiederum nur exemplarisch aufweisen, indem die entscheidenden Wendepunkte in der Geschichte Deutschlands in den Blick genommen werden und nach den damaligen Aktivitäten der Hauptstelle gefragt wird. An der Hauptstelle arbeiteten vier Referate die theologischen Probleme auf, die im Hintergrund des Verhältnisses zwischen Jugend und Kirche liegen. Teilweise geschieht dies durch die Veranstaltung von Tagungen, durch die Kooperation mit anderen kirchlichen Stellen, teilweise auch durch die Betreuung von überdiözesanen Aktivitäten, wie die Sternsingeraktion und die jährliche Jugendseelsorgertagung.

In den ersten Jahren nach dem Kriegsende wurde von der Hauptstelle vor allem die soziale Frage zur Debatte gestellt. In ihr sollte sich erweisen, ob die Integration von 15 Millionen Flüchtlingen den Deutschen gelang, ob junge Menschen nicht nur ein Dach über dem Kopf hätten, sondern auch wußten, wofür sie lebten. Damit wurde eine integrative Jugendarbeit vorangetragen, die man heute – weithin in Unkenntnis der damaligen sozialen Situation – als „Rekrutierung" abqualifiziert. Doch damals war es ein großes Verdienst der Hauptstelle, daß diese extreme Notsituation bewältigt wurde.

Ganz anders lautete die Herausforderung nach der Studentenrevolte und nach dem ab 1964 laufenden Wertewandel. Emanzipation war angesagt. Damals griff die Hauptstelle jene Ergebnisse auf, die der BDKJ auf zwei wichtigen Tagungen in das „Bildungskonzept des BDKJ" hineingearbeitet hatte. Gerade diese Klärungen (Wilhelm Dreier sei eigens erwähnt) gelangten dann als tragendes Fundament in den Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975), bei dessen Erstellung wiederum die Hauptstelle (Präses Gordz) durch intensive Beratung mitwirkte: sei es durch Mittragen des induktiven Ansatzes in der Glaubensvermittlung, sei es bei strukturellen Überlegungen.

Seit 1990 stellten sich dieser Zentralstelle andere Probleme. Die Individualisierung führte zur weiteren Distanzierung junger Menschen von Glaube und Kirche, die Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit brachte die „spirituelle Kompetenz" der sozialpädagogisch qualifizierten Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aufs Tapet. Die Aktivitäten der Hauptstelle bewegten sich dabei auf verschiedenen Ebenen. Themen der Tagungen für die Glaubensbildung waren: die neue geistliche Musik, die Spiritualität junger Erwachsener, die Inkulturation. Da wurde an einem neuen, eher religionspsychologisch ansetzenden Konzept von Jugendpastoral gearbeitet, leider ohne zu einem allgemein akzeptablen Text zu gelangen. Da ließ man nicht ab, wieder einmal das alte Eisen „Jugend und Sexualität" aufzugreifen. Da wurden innerhalb der politischen und sozialen Bildung die Probleme um die Jugendhilfe, um eine ökosoziale Wirtschaftsordnung, um die Fremdenfeindlichkeit thematisiert. Damit wurden auf der Ebene der Theorie die zeitnotwendigen Fragen aufgegriffen. In der Praxis standen im Vordergrund die Betreuung zweier großer Projekte in der kirchlichen Jugendszene: der ökumenische Jugendkreuzweg und die Sternsingeraktion. Beide Aktionen sind nicht zuletzt Bildungsveranstaltungen für die junge Generation: im Hinblick auf die Ökumene bzw. auf die Nöte der Dritten Welt. Endlich dienten der Ministrantenbildung die Ministrantenzeitschriften. Neuestens beabsichtigten „Tagungen des runden Tischs" die Integration neuer religiöser Gruppierungen in die überkommene Jugendpastoral.

Daß die theoretische und praktische Vielfalt nicht in eine faszinierende Beliebigkeit zersplitterte, verhinderte das spirituelle Anliegen, das alles und alle zusammenbinden konnte. Es ging in allem, wie 1945 eher formal gefordert, „um die Sorge für die gemeinsamen überdiözesanen Aufgaben für die katholische Jugend in Deutschland". Prälat Wolker sagte den gleichen Inhalt griffig so aus: daß „Christus lebe in deutscher Jugend". Man kann es spirituell und deshalb kairologisch kaum wesentlich anders sagen; denn Christus ist der Kairos. Mit diesen drei Eigenschaftswörtern wurde die Erinnerung an fünfzig bewegte Jahre in der kirchlichen Jugendszene beschworen. Es konnten nur Fragmente geboten werden. Hoffentlich trifft auch hier zu, daß das Ganze im Fragment zu entdecken war.

Roman Bleistein SJ

Träume

Träume verarbeiten immer wieder Tagesreste. Infolgedessen kann nur jener wahrhaft von Kirche träumen, der am Tag in ihr gestanden und in ihr gearbeitet hat, selbst wenn dann manches ihm zuwider war und gerade deshalb einfach unbewältigt liegenblieb. Die Träume, von denen die Rede sein soll, stehen unter dem Motto: Kundschafter des Volkes Gottes. Damit wird eine Option für die Jugend der Kirche ausgesprochen, wird sozusagen ein Prinzip der Jugendpastoral benannt, das die Jugend und das Volk Gottes von vorneherein in eine positive gegenseitige Beziehung zu bringen versucht – und zwar im Rückgriff auf die Bibel. Dort sind drei große Berichte von Kundschaftern zu finden.

Die erste Geschichte ist die von der Taube des Noah (Gen 8, 6–12). Die Taube fliegt von der Arche weg und erkundet, ob die verheerende Sintflut abgeflossen ist, und sie kehrt mit einem Ölzweig im Schnabel – mit dem Zeichen der Hoffnung – zurück. Die zweite Geschichte ist die von den Männern, die Mose ausschickt, um das gelobte Land zu erkunden (Num 13, 1–25). Nach 40 Tagen kehren sie zurück mit großen Trauben und mit der Botschaft: zwar ein fruchtbares Land, aber nur schwer zu erobern; denn es wird von Riesen bewohnt. Sie bekommen es mit der Angst zu tun. Die dritte Geschichte ist die der Jünger von Emmaus (Lk 24, 13–35). Sie waren eigentlich hoffnungslos der Gemeinschaft in Jerusalem entlaufen. Wider Willen werden sie zu Kundschaftern. Am Ende kehren sie mit der einmaligen Botschaft zurück: Er ist auferstanden. Wir haben ihn gesehen.

Wesentlich an allen Kundschaftern ist eine Verheißung, eine Erwartung, ein Wagnis, eine erfüllende Botschaft. Läßt sich dieses Modell auf das Verhältnis von Jugend und Kirche dadurch übertragen, daß man Träume formuliert? Wie heißen die drei Träume?

1. Eine Kirche, die sich von der Sinnsuche der jungen Generation beschenken läßt. Dieser Traum geht von der Tatsache aus, daß die Sinnfrage heute mehr als früher das große Problem junger Menschen ausmacht, weil die Gesellschaft durch zwei Vorgänge zutiefst geprägt wird: durch die Individualisierung und durch die Pluralisierung. Dies bedeutet: Junge Menschen sind aus vorgefertigten Formen und Normen herausgenommen, und die Sinnfindung fällt als persönliche Leistung auf sie selbst zurück. Das bedeutet ferner, daß die Vielfalt der Sinngebungen und Lebensentwürfe – zumal zu „eigenem Leben" – eine schwere Wahl auferlegt. Trotz dieser Nöte fragen junge Menschen nach dem, was das Leben (und das Sterben) tragen hilft. Wofür läßt sich leben? Was hilft eigentlich, damit das Leben gelingt?

Grundlegend ist die Sinnfrage als spirituelles Problem zu erkennen, und zwar in einem doppelten Sinn: Einmal weil sie von der geistlichen Unterscheidung bestimmt wird, gemäß der eine Sinnsynthese gelingen kann, wenn die „Sinnbastler" – wie man sie heute allein für möglich[5] hält – anfangen, alles ihnen hilfreich Er-

scheinende zur Lebensbewältigung sich anzueignen. Nicht alles aber nützt und hilft – und nicht alles läßt sich in sich und christlich miteinander vereinen.

In dieser Synthesesituation kann man sich einerseits an die Order des Apostels Paulus für die Thessalonicher halten: „Prüft alles, und behaltet das Gute. Meidet das Böse in jeder Gestalt" (1 Thess 5, 16–24). Der ganze Text bei Paulus beschreibt einen Prozeß der Unterscheidung – und bemerkenswert ist: Er beginnt mit der Freude. Diese Details einer Prüfung von Sinnstiftung sind gewiß anspruchsvoll, aber dennoch von einer christlichen Lebenserfahrung bestimmt, auch in Abgrenzung von jener Welt, die unerlöst ist.

In die gleiche Richtung der geistlichen Unterscheidung geht die Lehre des hl. Ignatius von Loyola. Er handelt zwar von geistlicher Erfahrung, aber seine Grundsätze lassen sich auf die Sinnstiftung anwenden. Er meint, man solle prüfen, ob alles zum christlich Besten führe – und zwar am Anfang, in der Mitte und am Ende gut sei, ob alles sanft wirke und führe[6]. Gerade angesichts der vielen Sinn-Täuschungen wird es nötig, die Erfahrungen, die man mit der eigenen Sinngebung macht, zu befragen, zu hinterfragen, sozusagen in einer existentiellen Evidenz zu testen. Voraussetzung wäre, daß man schon einmal Geschmack am Guten gefunden hat und daß man bereits mit religiöser Erfahrung unterschiedlicher Dichte beschenkt wurde.

In einem zweiten Sinn wird die Sinnfrage ein spirituelles Problem, und zwar als Mystagogie. Von ihr wurde bereits 1973, im Rückgriff auf Karl Rahners Anregungen aus dem Jahr 1966, in dem Buch mit dem Titel „Hinwege zum Glauben" ausdrücklich gesprochen[7]. Heute erscheinen die damaligen Vorschläge als intellektualistisch und individualistisch. Sie müssen korrigiert werden, indem einmal die ganze emotionale Betroffenheit realisiert und ernstgenommen wird, die mit der Sinnfrage verbunden ist, und indem zweitens betont wird, daß Sinnstiftung ein soziales, also ein kommunikatives Problem darstellt. Der induktive Ansatz bleibt also bestehen, er wird nun deutlich in die soziale Dimension hinein weitergeführt.

Der Grundbegriff mystagogischer Einübung in Sinn und Glaube muß dann heißen: Weggefährtenschaft. Mit anderen zusammen wird immer wieder Sinn gefunden, also in jenen Sinnspielen, die Freundschaft, Partnerschaft, Ehe, Familie, Gemeinde, Kirche heißen und in denen vor allem in Vertrauen, Treue, Geborgenheit eingeübt wird. Diese Erfahrungsräume von Sinn sind zugleich Lernorte des Glaubens.

Vermutlich wäre hier mit Recht auch das Modell der „offenen Gruppen" zu nennen, die Karl Rahner einst – in Auseinandersetzung mit Sigmund Kripp – bei einer missionarischen Kirche für einzig sinnvoll, ja notwendig hielt. Rahner schrieb:

„Solche Mitglieder einer solchen Gruppe, die getaufte Katechumenen sind und von denen nicht einmal immer feststeht, daß sie wenigstens dies sein wollen, können nicht behandelt werden wie Zuhörer unter einer Kanzel, die nur stumm zuhören, was ihnen von oben gesagt wird. Sie werden mitdiskutie-

ren, ihre eigenen Meinungen aussagen, ihre Vorbehalte anmelden, ein Recht anmelden, den Lebensstil einer solchen Gruppe mitzubestimmen... Ein solcher Mischtyp ist eine echte und immer neu anzustrebende Synthese zwischen dem Element des statisch Institutionellen einerseits und dem mobil Dynamischen andererseits in der Kirche, also von zwei Elementen, die beide in der Kirche gegeben sein müssen, aufeinander bezogen und nie miteinander identisch werden."[8]

Alle jungen Menschen wären am Ende für die Kirche jene Kundschafter, die von ihrer Erkundung die Botschaft mitbringen: Auch in der modernen Gesellschaft, zumal in der Zeit des jetzigen Umbruchs, läßt sich Sinn finden, wenn man sich christlich, das heißt gemeinsam auf sie und ihre Herausforderungen einläßt. Die Kundschafter bezeugen darin das Glück der wahren Weggefährtenschaft und provozieren eine unbewegliche, statische, nicht mehr wagemutige Kirche, sich wieder auf den Weg zu machen. Kirche ist von ihrem Wesen her immer auf dem Weg, solange sie die Ekklesia, die Herausgerufene, sein will.

2. *Eine Kirche, die mit der Jugend in das Land vergessener Wahrheiten aufbricht.* Junge Menschen, wie wir sie heute erfahren, setzen in ihren Wertvorstellungen andere Akzente als frühere Generationen. Diese Veränderung wird gemeinhin auf den Begriff des Wertwandels gebracht, nach dem Werte der Selbstbehauptung den bisherigen Werten von Pflicht, Ordnung und Akzeptanz vorgezogen werden. Selbstbehauptung – dieser sachlichere Begriff ist besser als der der Selbstverwirklichung – artikuliert auch das Moment der Bedrohung, der Gefährdung, der nötigen Tapferkeit; denn angesichts anonymer Institutionen, einer entpersönlichenden Technik, eines allgegenwärtigen Marktes und der Angst vor der Atomkatastrophe gilt es das Leben zu leben – im Protest, im Widerstand, in Berufung auf die Würde der einmaligen Person.

Für viele Jugendliche, Mädchen und Jungen, bricht dieses zu behauptende Leben in der Lebensfreude auf, bricht oft aus überkommenen Werten und Normen aus. Diese Deutung wäre bereits als ein Versuch zu werten, den von Elisabeth Noelle-Neumann unterstellten Wertzerfall[9] abzuwehren. Aber es wäre noch weiter zu fragen: Was bringen eigentlich die Kundschafter aus der Welt ihrer neuen Erfahrungen mit? Sie bringen an vergessenen Wahrheiten ein ganzheitliches Menschenbild mit, das sie zwar nicht abstrakt ausformulieren, das sie aber konkret in der neuen Liturgie, in politischer Verantwortung, in Zärtlichkeit und neuer Bewertung von Sexualität, in einem geschwisterlichen Umgang vorführen. Dies nun im einzelnen.

Keine Altersstufe in der Kirche hat bislang so phantasievolle, fromme Experimente im Gottesdienst gemacht wie die junge Generation. Frühschicht, Spätschicht, Jugendkreuzweg, Sternsingeraktion, liturgische Nacht usw. gäbe es ohne junge Menschen nicht. Das neue geistliche Lied wird von den jungen Menschen vorangetragen. Bald hat jedes bischöfliche Jugendamt und jeder Jugendverband sein eigenes Jugendgebetbuch aufgelegt – und es sei nicht vergessen, daß für viele junge Menschen singbare Lieder im „Gotteslob" von Vertretern der ehemaligen

oder heutigen jungen Generation stammen, ich nenne nur Georg Thurmair und Diethard Zils. Die Liturgie war schon immer ein beliebtes Experimentierfeld junger Menschen in unserem Land gewesen. In der liturgischen Bewegung – mit dem Quickborn und Romano Guardini an der Spitze – liefen sie der Liturgiereform um Jahre voraus. Pluriformität in der Gestaltung, neue Formen im Vollzug, also in Tanz, Bild, Spiel, Gestik, Sprache – dies alles ist weithin vor allem der Jugend zu verdanken. Dabei wird gar nicht unterstellt, daß alle Lieder und Texte kunstvoll sind. Dennoch tragen sie zur liturgischen Artikulation junger Menschen bei – und vor allem sprechen sie den ganzen Menschen an, der mit Leib und Seele Gott loben oder ihm klagen will.

Ein zweites Feld, in dem junge Menschen vergessenes Terrain zurückgewonnen haben, ist das Feld politischer, öffentlicher Verantwortung[10]. Der Christ hat immer für sein Gemeinwesen einzustehen. Es ist doch so, daß die Jugend nicht nur die Planung der Würzburger Synode und den Konziliaren Prozeß mit vorantrug; sie setzte auch unbeliebteThemen auf die Tagesordnung von Katholikentagen, für die inzwischen viele Verantwortliche dankbar sind: das Thema Frieden und Abrüstung etwa auf dem Katholikentag in Düsseldorf. Andere Themen waren die Flüchtlingsproblematik, die Bewahrung der Schöpfung, die soziale Weltordnung. In diesen Forderungen kommt ihre Sicht des Menschen zur Geltung, der ein Geschöpf unter vielen Geschöpfen ist und der sich nicht als souveräner Willkürherrscher aufspielen kann. Mögen die Jugendlichen damit auch Unruhe in die Kirche bringen, mittels der prophetischen Kraft, die ihnen zugesprochen wird – dies schadet einer offensichtlich verbürgerlichten Kirche gewiß nicht.

Ein drittes Lebensfeld ist mit der Realität des sinnenhaften Menschen verbunden. Junge Menschen entdecken neu den Wert von Sinnlichkeit und Lust und versuchen Sexualität – gerade ein zentrales Lebensthema junger Menschen – aus jeder funktional-sachlichen Definition zu lösen. Sexualität schenkt auch Lebensfreude, sie gibt eine Gott wohlgefällige Lust, solange sie mit der Würde des Menschen, zumal des Partners in Liebe, vereinbar ist. Gerade in diesem schwierigen Lebensfeld drangen die jungen Menschen immer wieder vor – zuweilen höchst provozierend – und brachten die vergessene Wahrheit mit, daß es ein Hohes Lied der Liebe im Alten Testament und ein Hohes Lied der Liebe im 1 Kor 13 gibt. Beide Lieder wollen sie miteinander festhalten und leben. Daß sie dabei auch Ängste erfahren, gestehen sie vertrauenswürdigen Gesprächspartnern gerne ein, natürlich nicht einem jeden.

Endlich ist ein Feld zu nennen, das den Stil und die Formen des Umgangs Jugendlicher mit Autoritäten aufgreift. Sie haben ihr eigenes Verständnis von Autorität; sie muß glaubwürdig sein und muß auch für die Lebenssituation dessen, dem sie gegenübersteht, Verständnis haben, sensibel sein für Norm und Realität, für Anspruch und Versagen, für Herausforderung und menschliche Schwäche, für Ideale und Grenzen. Damit wird unterstellt, daß die Kirche durchweg brüderlich-

schwesterlich ist, meinetwegen geschwisterlich, obgleich heute gerade die Geschwister als Erlebnisfeld aussterben und damit die Gefahr der Überhöhung von „geschwisterlichen" Beziehungen zunimmt. Dennoch: Auch aus diesen Forderungen junger Menschen, die sich dann umsetzen in die Lebensform des Volkes Gottes als Demokratie, als Gleichberechtigung, als Transparenz werden vergessene Wahrheiten gefunden, manchmal sogar welche, die erst neulich im Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt worden waren und die „Communio-Ekklesiologie" heißen.

Diese Beispiele mögen genügen. In ihnen wird aufgewiesen, daß über die Praxis der jungen Kirche zu einer neuen Sicht und Erfahrung von Wahrheiten, von Sakrament, von kirchlicher Struktur gefunden werden kann. Wenn dies teilweise dann als Ärgernis empfunden wird, liegt das mehr auf der Seite dessen, der sich ärgert, als daß es der Veranlassung Jugendlicher zuzuschreiben ist.

Der Traum, der sich hier anbietet, ist der von einer Kirche, die mit der Jugend in das Land vergessener Wahrheiten aufbricht. Dabei wird diese Kirche noch andere Wahrheiten und Wirklichkeiten entdecken können: die Zärtlichkeit, die Schuld, das Schweigen, wo geredet wird, und die Rede, wo geschwiegen wird, der Widerstand gegen die sanfte oder fromme Anpassung und gegen die suggestive und zeitraubende Zermürbung durch die Bürokratie usw. Hier kann noch vielerlei erneut gefunden werden – zugunsten einer lebendigen, jugendlichen Kirche.

3. Eine Kirche, die sich vom Zugehörigkeitsverlangen der jungen Generation herausfordern läßt. In der heutigen Gesellschaft bahnt sich ein Paradigmenwechsel an: von der Emanzipation zur Zugehörigkeit. Was ist mit dieser These gemeint? Seit Mitte der sechziger Jahre lief – auch gefördert durch den Wertewandel und durch die Erziehungsreform (vgl. antiautoritäre Erziehung) – eine Welle von Befreiung ab. Der Mensch als Subjekt entdeckte sich selbst und wollte sich von allen einengenden Fesseln lösen. Diese Emanzipation war auch gesellschaftspolitisch vermittelt und ergriff allmählich jede Disziplin: die Theologie ebenso wie die Pädagogik. Es kam zu einem emanzipatorischen Religionsunterricht und zu einer emanzipatorischen Jugendarbeit. Und beides war von der Kirchenkritik nicht zu trennen. Was als Emanzipation begann, setzte sich als Individualisierung und Pluralisierung durch. Ulrich Beck trug das Seine dazu bei, diese Entwicklung zumindest bewußtzumachen. Nach einer ersten euphorischen Beschreibung der neu gewonnenen Freiheiten ist der Ton im zweiten Schritt auf „riskante Freiheiten" gestimmt, und im neuesten Buch Becks „Eigenes Leben"[11] wird bereits von Erinnerung und Sorge gesprochen, in denen sowohl die geschichtliche Herkunft wie die Verantwortung für die Mitwelt festgehalten wird. Vom Altruismus als einem Teil dieses Paradigmenwechsels wird in den beigegebenen biographischen Lebensbildern geredet.

Hoffentlich gelingt es auch den Verantwortlichen in der Jugendpastoral, diesen Paradigmenwechsel zur Kenntnis zu nehmen. Inzwischen zählt die Angst vor der Einsamkeit zu den größten Nöten der deutschen Jugend[12]. Zugehörigkeit[13] wird

nicht nur in der Option von Partnerschaft und Familie gesucht; sie läßt sich ebenso wahrnehmen in der Kleidung und im Outfit, Zeichen, durch die einer zur jungen Generation dazugehören und durch Party, Disco, Rave die Vereinzelung aufsprengen will. Inzwischen ist also das beschworene Subjekt sich selbst fragwürdig geworden. Die alte Einsicht, daß Autonomie nur in Beziehung zu Du und Wir gefunden wird, gilt plötzlich als neue Erkenntnis.

Wer sich an die sozialempirischen Daten für diese Einsichten hält, wird zugeben: Inzwischen kommt die Jugend mit der Botschaft zurück: Eigenes Leben ist möglich, aber es erfüllt nicht alle Ansprüche des Menschen. Es wird Gemeinsamkeit, Geborgenheit, Zugehörigkeit gesucht. Diese Botschaft sollte auch in der kirchlichen Jugendarbeit zur Kenntnis genommen werden, sonst wäre sie nicht nur kontraproduktiv, sondern zynisch. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß Kirche als Institution alle jene Probleme für junge Menschen bringt, wie sie gegenüber jeder Institution empfunden werden. Dennoch sind die etwa zehn Prozent Jugendliche[14], die noch ein positives, anrufbares Verhältnis zur Kirche haben, als gesellschaftlicher Faktor nicht zu unterschätzen. Ist dies so, dann wären zwei Konsequenzen zu bedenken.

1. Die Rede von der „plumpen" bzw. „primitiven" Rekrutierung durch Kirche wäre kritisch zu befragen. Allein schon deshalb, weil die Aussage, der heutigen Kirche ginge es nur um potentielle Kirchensteuerzahler, vorläufig eine bloße Behauptung ist. Und übrigens: Jede Wahrheit „rekrutiert", das heißt, schafft Verbündete und Gemeinschaft. Hat Jesus selbst nicht gesagt, man solle verkündigen, taufen und zu Jüngern machen? Zur christlichen Wahrheit gehört die Gemeinde dazu; sie – wenn einem dieser Begriff auch nicht gefällt – „rekrutiert". Es sei denn, christliche Wahrheit gebe es nur als eine Wahrheit für Singles. Und dies ist doch unbestreitbar falsch. Als Beweis auch die Tatsache: Jesus selbst ist zwischen zwei Schächern gestorben – und dem einen versprach er dort bereits das Heil.

2. Die Kirchenkritik hebt heraus, daß die Gemeinde Christi, das Reich Gottes, immer noch von der geschichtlich gewordenen Institution Kirche zu unterscheiden wäre. Dieser Aussage ist voll zuzustimmen. Es gibt Strukturen und Normen, die menschlichen Rechts sind und geändert werden können. Aber, wenn alles dies geändert worden wäre, bliebe immer noch eine Kirche aus Menschen, eine menschliche Kirche übrig. Sie war es von Anfang an. Man erinnere sich nur an die zwölf Apostel, die gewiß nicht die heute vorgestellte Elite waren. Wenn wir deshalb von der Kirche träumen, sollten wir mit jungen Menschen niemals den Traum von einer reinen und perfekten Kirche träumen. Jeweils dann, wenn die Kirche so sein wollte, wurde sie gnadenlos und unmenschlich, unchristlich. Sollte man nicht diese menschliche Kirche bejahen, allein schon deshalb, weil sie auch die eigene Begrenztheit und Sündhaftigkeit erträgt?

Die zuweilen in der kirchlichen Jugendarbeit – zumal bei den Verantwortlichen – anzutreffende Selbstgerechtigkeit verhindert gerade, daß jene jungen Menschen,

die Zugehörigkeit suchen, bei uns unterschlüpfen und mitmachen. Es sollte doch in Nachdenklichkeit zwingen, daß viele graue Gruppen sich jenseits der offiziellen kirchlichen Jugendarbeit bilden. Es muß sich die Frage aufdrängen, ob wir sie zuvor nicht vertrieben haben. Daß ich mit diesem Plädoyer für eine neue Art von Kirchlichkeit nicht insgeheim ein gutes Wort für die KPE oder die Jugend 2000 einlegen möchte, weiß jeder, der meine Auseinandersetzungen mit fanatischen Splittergruppen seit 1980 verfolgt.

Wenn wir den Paradigmenwechsel mitvollziehen – und dabei sind vor allem jene Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen angesprochen, die zur 68er Generation zählen –, werden wir die jungen Kundschafter mit Zustimmung empfangen können und wir werden dann als Kirche überrascht sein, daß sie als Ort der Zugehörigkeit, als Gemeinde gefragt ist. Daß damit alle jene Felder eines sozialen und politischen Engagements auch im Blick sind, ist selbstverständlich; denn gerade in diesem Kontext gilt die Aussage der Rottenburger Synode: „Je mystischer wir Christen sind, um so politischer werden wir sein." Und ein Teil dieser damit eingeforderten Politik vollzieht sich bereits als Kirchenpolitik. Sie wird für jene jungen Menschen – im Sinn des ersten und des zweiten Traums – Räume schaffen müssen, daß sie in der Tat dazugehören können. Das neue Stichwort heißt also Zugehörigkeit[15].

Damit wird weder für eine Sekte optiert noch für eine Art von Parteilichkeit, die angesichts hoher Ideale eines bereits hinter sich gelassen hat: die Realität. Daß heute unzählige junge Mädchen und Burschen durch ihren Ministrantendienst, durch den Einsatz im freien sozialen und ökologischen Jahr die Zugehörigkeit als Beglückung erleben, kann nur die Richtigkeit der These des Paradigmenwechsels beweisen. Wir können es uns nicht leisten, so von gestern zu sein, daß wir heute weder für heute noch für morgen sind.

Wenden wir uns zum Schluß noch einmal dem Schicksal der Kundschafter zu, wie es uns die Bibel vorführt.

In der Geschichte von der Taube des Noah kehrt die Taube zurück und sie hat im Schnabel einen Ölzweig. Die Botschaft: Die Sintflut ist verflossen, neues Leben ist möglich. Als die Taube erneut ausgeschickt wird, kommt sie nicht mehr zurück. Zwar ist dieses Nichtzurückkehren eine Botschaft: Das Leben blüht und gedeiht ringsum. Aber die Taube braucht die Arche nicht mehr. Sie hat – gerettet durch die Arche – zum eigenen Leben gefunden. Auch dies kann zu einem Anspruch, zu einem Bild des Dienstes der Kirche werden: Sie trägt dazu bei, daß durch den Anspruch und den Zuspruch Jesu das Leben gelingt.

In der Geschichte von den Kundschaftern ins Gelobte Land kommt es zu der zweideutigen Botschaft: Das Land ist zwar herrlich, aber wir werden zu schwach sein, es erobern zu können. Die Riesen schrecken sie ab. Da entsteht der Hader mit dem Gott, der von den Fleischtöpfen Ägyptens weggeführt hat. Voran in diesem Streit gehen die Kundschafter. Sie fühlen sich von Gott geprellt. Am Ende

kommen sie um: Das Volk besteht diese Prüfung nicht. Die Botschaft der Kundschafter stiftet Verwirrung. Auch das gab es bislang in der Geschichte der Kirche immer wieder: Jene, die eine schwere, unerwartete Botschaft brachten, wurden für die Schwierigkeit verantwortlich gemacht – und wurden zu Opfern.

Die dritte Geschichte von den Emmausjüngern, die ja wider Willen – „in der Hoffnung gegen alle Hoffnung" – zu Kundschaftern wurden, berichtet: „Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück, und sie fanden die Elf und die anderen Jünger versammelt. Diese sagten: Der Herr ist wirklich auferstanden, und ist dem Simon erschienen. Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt und wie sie ihn erkannt hatten, als er das Brot brach" (Lk 24, 33–35). Sie brachten die große Botschaft der jungen Gemeinde und fanden dort Gehör – in Übereinstimmung mit der Erfahrung der anderen, bei denen nicht nur Simon Petrus, sondern auch die Mutter Jesu waren. Eine große österliche Evidenz.

Diese drei Beispiele zeigen mögliche Schicksale von Kundschaftern. Typologisch sind damit auch die Schicksale der Kundschafter des Volkes Gottes, also der jungen Generation, zumindest angedeutet. Hoffentlich gelingt es uns, der Kirche der Erwachsenen, in der jungen Generation Weggefährten der Emmausjünger zu empfangen und sie als Kundschafter des Volkes Gottes anzunehmen und ernst zu nehmen – zugunsten einer österlichen Gemeinde und einer wenig hoffnungsfrohen Welt.

ANMERKUNGEN

[1] B. Börger, Vielfalt als Wesensmerkmal d. Einheit, in: Ein Haus für junge Menschen, hg. v. dems., K. Kortmann (Düsseldorf 1994) 72–79.

[2] Zur Auseinandersetzung einladen (Düsseldorf 1992).

[3] Seelsorger d. Jugend, hg. v. W. Bokler (Düsseldorf 1963); 20 Jahre BDKJ (Düsseldorf 1968); 25 Jahre BDKJ (Düsseldorf 1973).

[4] R. Bleistein, Die Entwicklung d. kirchl. Jugendarbeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute, in: Jugend d. Kirche (Freiburg 1988) 11–25.

[5] R. Hitzler, A. Honer, Bastelexistenz, in: Riskante Freiheiten, hg. v. U. Beck, E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1994) 307–318.

[6] Ignatius v. Loyola, Die Exerzitien, übers. v. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1954) 85 ff., Nr. 329–336.

[7] R. Bleistein, Hinwege zum Glauben. Theorie u. Praxis (Würzburg 1973).

[8] S. Kripp, Abschied von morgen (Düsseldorf 1973) 170 f.

[9] R. Bleistein, Perspektiven d. Jugend, in: Jugendwohl 10 (1995).

[10] M. Lechner, Pastoraltheologie d. Jugend (München 1992).

[11] U. Beck u. a., Eigenes Leben (München 1995).

[12] Spiegel-Special: Die Eigensinnigen (November 1994) 66.

[13] F. Steffensky, „Ich muß nicht nur ich sein", in: HK 49 (1995) 418–423.

[14] Institut f. Empirische Psychologie, Die selbstbewußte Jugend (Köln 1992) 67.

[15] H. Domin: „Wir leben ja in einer Krise der Zugehörigkeiten. Auch in einer Sprach- und Sprechkrise. Der Kommunikationskrise, der Identitätskrise. In der Nicht-Heimat" (in: Aber die Hoffnung, München 1982, 14).

Hanspeter Heinz

Korrekturen an einem jungen Berufsbild

Perspektiven für Gemeinde- und Pastoralreferenten

Veränderungen in einem Waldgebiet entdeckt man meist an bestimmtem Pflanzen. Wenn diese erkranken oder gar aussterben, verrät das nicht nur deren Schwäche, sondern es werden Schäden angezeigt, die über kurz oder lang den ganzen Wald bedrohen. Isoliertes Bemühen, das eine kurzfristige Abhilfe verspricht, könnte das Ökosystem noch mehr aus dem Gleichgewicht bringen und so der erkrankten Pflanze endgültig die Lebensgrundlage entziehen. Genesung und Regeneration werden nur dann einsetzen, wenn die Erkrankung des Teils als Indikator für die Schwächung des Ganzen ernstgenommen und heilende Maßnahmen im größeren Zusammenhang eingeleitet werden.

Das Waldsterben und das Verhalten der Politiker wie auch der Bevölkerung angesichts dieses ökologischen Warnsignals scheint mir ein Gleichnis für die Erkrankung unserer Pfarrgemeinden und das Verhalten der Kirchenleitungen wie auch der Gemeindeglieder angesichts kirchlicher Warnsignale. Das Krankheitssymptom im Gefüge der Kirche, das „zehn Jahre vor dem magischen Datum des Jahres 2000“ [1] Bischöfe und diözesane Gremien endlich aufgeschreckt hat und zum Handeln veranlaßt, ist zweifellos der Priestermangel, den auch die Gemeinden immer schmerzlicher zu spüren bekommen. Wie bei unangenehmen Problemen allgemein üblich, wird auch in der Kirche erst zu einem Zeitpunkt mit offenen Karten gespielt, da „einem das Wasser einer immer schwieriger werdenden Personallage bis zum Halse steht“ [2]. So hat man zum Beispiel für viele ländliche Pfarreien durch die großzügige Einstellung ausländischer Priester eine gewisse Erleichterung geschaffen, aber sich zugleich neue Probleme mit manchen eingehandelt, die die Mentalität der Bevölkerung nicht verstehen.

Pastoralpläne 2000

Deutlich mahnende Dokumente der vergangenen Jahrzehnte hätten schon längst zu grundlegenden und weitsichtigen Reformen herausfordern müssen. Zum einen sprach 1975 die Würzburger Synode von der „alarmierenden Situation im Priesternachwuchs ... Die Überalterung der im Dienst stehenden Priester nimmt zu. Im Verlauf des nächsten Jahrzehnts wird die Zahl der Priester im aktiven Dienst

im Durchschnitt um ein Drittel abnehmen. Die Frage des Priesternachwuchses ist zu einer Lebensfrage der Kirche geworden."[3] Die Würzburger Synode entwikkelte zudem eine bis heute aktuelle Handlungsperspektive im Abschnitt „Pastorale Planung angesichts des Priestermangels"[4]. Zum anderen veröffentlichte die Bischofskonferenz 1979 aufgrund einer Erhebung in allen Diözesen eine mittelfristige Personalplanung, aus der hervorgeht, daß sich die Zahl der Katholiken, für die ein Priester als Seelsorger zuständig ist, von 1979 bis 1986 von 2200 auf 3100 erhöhen wird[5]. Da beide Signale ungehört verhallt sind, wurde kostbare Zeit verschenkt, um Seelsorger und Gemeinden rechtzeitig auf die neue Situation vorzubereiten.

So unterschiedlich die derzeitigen pastoralen Planungen der Diözesen sind, in der Formulierung der theologischen Zielvorstellung gibt es anscheinend keine Kontroverse. „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet."[6] Die konzeptionelle Arbeit, durch die die Deutsche Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit den Ausbildungsstätten und den zuständigen Berufsgemeinschaften das theologische Profil und den verbindlichen Rahmen für Zielsetzung, Einsatz und Zusammenwirken sowie für die Aus- und Fortbildung der pastoralen Dienste abgesteckt hat, kam mit der Überarbeitung der Rahmenstatuten und -ordnungen[7] 1987/88 zum Abschluß.

Unter dem Leitmotiv „kooperative Pastoral" wird allgemein verstanden, die Last auf viele Schultern zu verteilen – ein Umverteilungsprozeß, der nicht nur eine Frage der Organisation ist. Bei näherer Betrachtung enthalten die offiziellen Regelungen vier pastoraltheologische Grundsätze:

– Die Kirche hat den Menschen zu dienen, anstatt sich auf die innerkirchlichen Probleme oder gar allein auf die Sicherung der sonntäglichen Eucharistiefeier zu beschränken.

– Die pastoralen Berufe sollen der Ertüchtigung der „normalen Christen" in den Gemeinden dienen, statt sie durch eine Versorgungspastoral von ihren genuinen Aufgaben zu „entlasten".

– Jeder pastorale Dienst verlangt nach einem eigenständigen Profil, weil Not- und Ersatzlösungen die Identität gefährden und Unzufriedenheit schaffen.

– Die Kooperation der eigenständigen pastoralen Dienste ist eine notwendige Konsequenz des Communio-Charakters der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums, während die Abschottung eigener Zuständigkeitsbereiche einem theologisch und gesellschaftspolitisch überholten Individualismus Vorschub leistet.

Doch gegen dieses Konzept ist grundlegender Verdacht anzumelden: Wird nicht das Pferd vom Schwanz her aufgezäumt, indem man nach einer optimalen Verteilung der pastoralen Dienste fragt? Die grundlegende Problematik, die nur am Rand gestreift wird, muß hingegen in die Mitte der Überlegungen gestellt werden: Wie ist es um das Wachstum kooperativer, geschwisterlicher Gemeinden

bestellt? Von der Gemeindeentwicklung ausgehend, können nämlich erst in rechter Weise Zahl, Aufgabe und Zuordnung der pastoralen Berufe bestimmt werden.

Kirchlicher Stellenmarkt: Angebot und Nachfrage

Im Gegensatz zur evangelischen Kirche, die mit Warteschlangen von Theologen mit dem Berufsziel Pfarrer zu ringen hat[8], nimmt der Priestermangel in der katholischen Kirche dramatische Ausmaße an[9]: Bis zum Jahr 2005 werden die stärksten Jahrgänge in Pension gehen, zudem ist im letzten Jahrzehnt die Zahl der neuaufgenommenen Priesterkandidaten (Diözesan- und Ordenspriester) um 60 Prozent zurückgegangen. Die Diözesen rechnen im nächsten Jahrzehnt mit einem Rückgang der Priesterzahlen um dreißig bis vierzig Prozent. Das Durchschnittsalter der Priester wird auch in Zukunft über 50 Jahre liegen. Priestermangel aber erzeugt Priestermangel; denn die Überforderung der Berufsträger muß Interessenten zurückschrecken.

Die gestiegene Bedeutung der neuen pastoralen Laiendienste für die Seelsorge signalisieren schon die Zahlen[10]: 1991 gab es in Deutschland 5300 Pastoralreferenten, Pastoralreferentinnen (PR), Gemeindereferenten und Gemeindereferentinnen (GR); das entspricht 35 Laienseelsorgern und Laienseelsorgerinnen pro 100 Welt- und Ordenspriestern im aktiven Dienst der Bistümer[11]. Aufschlußreicher als die Gesamtzahl ist jedoch die Aufschlüsselung nach dem Wachstum der beiden Berufsgruppen, der Entwicklung der Studenten- und Bewerberzahlen und dem Geschlechterproporz:

– 1991 registrierte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz „nur" 3670 GR, davon 240 in den neuen Bundesländern. Obwohl die Diözesen nach wie vor einen weit höheren Bedarf anmelden, läßt sich die Zahl nicht, wie gewünscht, steigern; in manchen Diözesen stagniert sie seit Jahren und dürfte im letzten Jahrzehnt sogar rückläufig sein. Nachdenklich stimmt vor allem, daß die Zahl der Studienanfänger von 1983 bis 1990 um 40 Prozent gesunken ist – ein Trend, der augenscheinlich anhält. Etliche Ausbildungsstätten können nicht mehr alle Studienplätze belegen. Obwohl sich mehr Männer auf den Dienst Gemeindereferent vorbereiten, wird er noch lange vorwiegend ein Frauenberuf bleiben.

– Ganz anders stellt sich die Entwicklung bei den PR dar. 1991 gab es 1600 PR, darunter 9 Diplomtheologen in der ehemaligen DDR, die bisher auf Stellen von GR eingesetzt sind[12]. Die Berufsgruppe der PR ist nach wie vor männlich geprägt. Die Anstellungschancen sind, gemessen an den Studenten- und Bewerberzahlen, insgesamt immer noch gering. Doch in den letzten zwei Jahren zeigt sich regional eine neue Entwicklung: Einige Diözesen können auch die Stellen für PR nicht mehr besetzen. In anderen Diözesen ist nach wie vor ein beträchtlicher Anteil von Diplomtheologen am kirchlichen Dienst interessiert, ohne eine Anstel-

lung zu finden. Nicht wenige sind mit einem Weiterstudium beschäftigt und verschleiern durch diese „Parksituation" vermutlich nur ihre spätere Arbeitslosigkeit. Die Situation hat sich nach der Aufbauphase dieses Berufs sogar verschärft; denn das vorgesehene Stellenkontingent ist weithin ausgeschöpft, und die Stellen sind mit jungen Leuten besetzt.

Als Gründe für den starken Rückgang der Bewerberzahlen für GR, für das häufigere Ausscheiden aus dem Beruf im letzten Jahrzehnt – nicht selten ist die Verweildauer im Beruf kürzer als die Ausbildungsdauer! – und für eine zunehmende Berufsunzufriedenheit werden von den Ausbildungsstätten und von den Berufsarbeitsgemeinschaften vor allem folgende Faktoren genannt: im Bewerberalter geburtenschwache Jahrgänge; bei Frauen nach wenigen Dienstjahren Erziehung der Kinder; Pensionierungswelle früherer Seelsorgehelferinnen; Mangel an Teilzeitstellen; unklares Berufsprofil; kaum Aufstiegschancen; zu geringe Bezahlung. Außerdem werden tieferliegende Gründe genannt: mangelnde religiöse Sozialisation und mangelnde Motivierung für den Beruf; Gefühl der Überforderung und der Enttäuschung angesichts der beruflichen Situation vor Ort und sinkendes Ansehen der Kirche. Die meisten dieser Klagen treffen auch für die PR zu. Hinzu kommen die geringen Anstellungschancen.

Akzeptanz der pastoralen Laienberufe

Bei ihrer Begegnung mit Papst Johannes Paul II. im November 1989 haben die deutschen Bischöfe ihre Zufriedenheit mit den GR und PR deutlich zum Ausdruck gebracht. Sie bestätigten, daß diese theologisch und pastoral ihren Ort gefunden hätten, daß sie ein Zugewinn für die Pastoral seien, daß sie in der Regel für ihre Aufgaben qualifiziert und oft hochmotiviert seien und daher gute und anerkannte Arbeit leisteten. Der Verdacht, sie seien allein wegen des Priestermangels von Interesse, wird immer seltener laut. Die Resonanz aus den Diözesen und Gemeinden, auch seitens der Priester und Diakone bezeugt, daß aus einem anfänglichen und eher vorsichtigen Nebeneinander ein wohlwollendes Miteinander im Werden ist. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß einige Vorurteile und Versäumnisse die erfreuliche Gesamttendenz stören. Ein Anlaß zum Zweifel an der aufrichtigen Akzeptanz der pastoralen Laienberufe entzündet sich an einer Bevorzugung der Ständigen Diakone, weil sie für die Sakramentenspendung mehr Entlastung bringen. Von Bischöfen und Priestern werden die Laiendienste zwar allenthalben gelobt, aber kaum einer vermag anzugeben, worin denn ihr Vorzug besteht. Man ist erinnert an den Predigtbericht: „Der Pfarrer hat gut gesprochen. Aber was er gesagt hat, weiß ich nicht mehr."

Eine glaubwürdige Akzeptanz der pastoralen Laienberufe muß bei der aufrichtigen Vergewisserung ansetzen: Wie sehen ihre Lebenssituation und ihre Arbeits-

bedingungen aus? Wo liegen ihre spezifischen Fähigkeiten, wo ihre Grenzen? Von der Antwort hängt nämlich ab, ob diese Laien als Bereicherung für die Seelsorge begrüßt oder als Lückenbüßer für Kapläne mißbraucht werden. Rücksichtnahme, weil PR und GR familiär gebunden und daher nicht wie Kapläne verfügbar seien, ist im Grunde ehrenrührig. Drei Merkmale sind für die Berufs- und Lebenssituation der neuen pastoralen Berufe zu beachten:

– Laien müssen mit dem Ende der Ausbildungs- oder der ersten Berufsphase meist die Aufgabe der Familiengründung verbinden, was oft nicht als pastorale Aufgabe ersten Ranges respektiert wird. Entsprechendes gilt für diejenigen, die – gewollt oder ungewollt – ledig bleiben. Die offiziellen Erwartungen an Laien im pastoralen Dienst bezüglich ihrer Lebensform und ihrer kirchlichen Bindung sind nicht geringer als die Erwartungen an die Priester[13]. Weil die Ausprägung der Lebensform ein ständiger Lernprozeß ist, braucht es über normative Vorgaben hinaus schon von der Ausbildungsphase an persönliche Begleitung.

– Die Laienmitarbeiter sind vom Verständnis und von der Leitungskompetenz des Pfarrers abhängig und ihm im Konfliktfall mangels Berufungsinstanzen meist ohnmächtig ausgeliefert. Doch in einem gewissen Lebensalter suchen tatkräftige Leute nach Aufgaben, in denen ihre theologische und pädagogische Kompetenz mehr zum Vorschein kommen kann und die eine berufliche Profilierung mit klarer Verantwortungskompetenz ermöglichen. Auch die akademische Ausbildung drängt auf eine stärkere Professionalisierung – eine Tendenz, die noch verstärkt wird durch das Selbstbewußtsein und die Sachkompetenz der ehrenamtlichen Mitarbeiter und der Räte. Die relativ geringe Eigenständigkeit und Öffentlichkeit vermindert für PR und erst recht für GR zudem die Attraktivität ihres Berufs in der Gesellschaft.

– Der Wandel im Selbstverständnis der Frau tendiert auf Eigenständigkeit und Mitspracherecht. Diesem berechtigten Verlangen steht nicht allein das katholische Amtsverständnis im Weg, das nur Männer zu den Weihen zuläßt, sondern auch die Disproportion des faktisch mehr männlichen Berufs PR und des faktisch mehr weiblichen Berufs GR. Wenn zudem höhere Stellen ohne hinreichenden Grund bevorzugt durch PR besetzt werden, muß das den Unmut unter Frauen zusätzlich vergrößern. Wegen des Mangels an Teilzeitstellen sehen Frauen auch zu wenige Möglichkeiten für den Wiedereinstieg in den pastoralen Beruf nach einer Erziehungsphase. Erst wenn diese Rahmenbedingungen akzeptiert sind, kann über Handlungskonsequenzen nachgedacht werden.

Aufhebung der starren Berufsprofile?

Die von der Bischofskonferenz nach einer zehnjährigen Erprobungsphase 1987 revidierten Rahmenstatuten für GR und PR greifen. Jedoch die Aufgabe, den ge-

meinsam beschlossenen Rahmen durch diözesane Satzungen auszufüllen, ist bisher nur teilweise geleistet. Für GR ist im allgemeinen Übereinstimmung zwischen dem Rahmenstatut und der pastoralen Praxis festzustellen. Doch wird seitens der Berufsgruppe der Wunsch nach einem eigenverantwortlichen Arbeitsbereich und nach überpfarrlichen Aufgaben immer lauter. Die GR wollen nicht nur zur allgemeinen und oft wenig geplanten Unterstützung des Pfarrers und zudem für den Religionsunterricht eingesetzt werden[14]. Auch die Beteiligung an der gottesdienstlichen Verkündigung und an Leitungsaufgaben (in „priesterlosen" Gemeinden) zählt zu den Desideraten.

Die Rahmenstatuten für PR hingegen sind in mancher Hinsicht strenger, als es die örtlichen Verhältnisse zulassen: „Die spezifische Aufgabe des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin ist die eigenverantwortliche Übernahme einzelner pastoralen Sachgebiete. Die dieser Aufgabe entsprechende Einsatzebene ist der Pfarrverband bzw. die größere Seelsorgeeinheit... In der Stellenbeschreibung sind die pastoralen Sachgebiete zu nennen, die den Schwerpunkt seiner/ihrer Tätigkeit ausmachen." [15] Die faktische Lage ist jedoch unterschiedlich: Während in manchen Diözesen über die Hälfte der PR in kategorialen Diensten und auf überpfarrlicher Ebene tätig sind, läßt sich für andere Diözesen ein überwiegender Einsatz auf Pfarrebene feststellen. Im zweiten Fall handelt es sich meist um den Einsatz in einer großen Pfarrei mit einem oder mehreren pfarrübergreifenden Aufträgen. Der Hauptgrund ist, daß die Diözesanleitung bei der Stellenumschreibung für PR der Not der Personalabteilung weithin nachgibt, die zunächst einmal die Grundseelsorge gesichert wissen will. Dies führt meist zu einer Tätigkeit in den traditionellen Feldern der Gemeindepastoral in Anlehnung an den Beruf der (fehlenden) Kapläne oder der (ebenfalls fehlenden) GR. Ferner bildet sich in etlichen Diözesen die Tendenz heraus, alle pastoralen Dienste zunächst etliche Jahre in den Gemeinden einzusetzen und die schwerpunktmäßige Tätigkeit in kategorialen Aufgaben und auf übergemeindlicher Ebene später vorzusehen. Die Folge ist, daß die Grenze zwischen den beiden pastoralen Laienberufen fließend und gleicher Dienst ungleich bezahlt wird.

Angesichts der starken Divergenzen zwischen dem einmütig beschlossenen Konzept der Bischofskonferenz und der abweichenden Praxis in etlichen Diözesen müssen die Bischöfe bald die grundsätzliche Frage entscheiden: Soll man die Statuten möglichst konsequent durchsetzen oder die prinzipielle Unterscheidung zwischen den beiden Berufen relativieren? Entscheidet man sich für die erste Lösung, ist zu bedenken, daß das Stellenkontingent für einen statutengemäßen Einsatz von PR in den meisten Diözesen nahezu ausgeschöpft ist. Entscheidet man sich für die zweite Lösung, muß man mit den Unterscheidungsmerkmalen der spezifischen Zuständigkeit und Einsatzebene flexibler umgehen. Statt dessen ist bei Stellenzuweisungen vor allem die Qualifikation der Bewerber zu berücksichtigen, die nur teilweise durch die Ausbildung, großenteils durch Fortbildungs-

maßnahmen und berufliche Bewährung erworben wird. Entsprechend wären die Rahmenstatuten dann zu ändern, Aufstiegschancen im pastoralen Dienst zu bieten und die Besoldung je nach Einsatz zu differenzieren. Ich halte diesen Weg für erfolgversprechender.

Bessere Kooperation zwischen den pastoralen Berufen

Der dreieine Gott will in den Seinen und unter ihnen wohnen, auf daß Kirche zum wirksamen Zeichen (lateinisch: Sakrament) bzw. zum berührbaren Bild (griechisch: Ikone) der Dreifaltigkeit wird[16]. „Die Divergenz zwischen der Theologie von Kirche und der Realität von Kirche bzw. zwischen christlichem Ideal und real existierendem Christentum erregt Anstoß und Ärgernis. Die Bereitschaft zum ehrlichen Dialog (und zur konstruktiven Zusammenarbeit) hat in unserer sich verschärfenden Gesamtsituation öffentlicher Religions- und Glaubenspraxis längst nicht nur soziologischen Wert, sondern Verkündigungsqualität.“[17] Dieser hohe Anspruch fordert die kritische Anfrage heraus: Sind im Bereich der pastoralen Dienste ein entsprechendes Bemühen und sichtliche Erfolge zu verbuchen?

Bei der erwähnten Begegnung mit dem Papst begründeten die deutschen Bischöfe die Notwendigkeit einer stärkeren Communio unter den Hauptamtlichen mit dem Erfordernis, die in den Gemeinden gewachsene ehrenamtliche Mitarbeit zu fördern: Die Hauptamtlichen sollen „normale“ Gemeindemitglieder entdekken, gewinnen, befähigen und begleiten für den Dienst in Familie und Beruf, Gemeinde und Öffentlichkeit. Doch wie weit der Weg vom Konzept einer kooperativen Pastoral zu einer kooperativen Praxis ist, mögen einige Beobachtungen verdeutlichen: Es gibt in den Diözesen nur wenige gelungene Modelle der Zusammenarbeit auf überpfarrlicher Ebene, obwohl eine kooperative Pastoral mit entsprechenden Strukturen (z. B. Pfarrverbände) seit der Würzburger Synode überall propagiert wird. Das Verhältnis der GR und PR zu den Pfarrern ist nicht strukturell geklärt, sondern hängt zu stark von den persönlichen Beziehungen zwischen den Beteiligten ab. Auf den höheren pastoralen Ebenen entstehen jedoch zunehmend Spannungen wegen unterschiedlicher Bezahlung bei ähnlicher Arbeit und der Bevorzugung von PR bei der Besetzung überpfarrlicher Stellen. Im Blick auf die Gemeinden fällt auf, daß sich nicht nur Priester, sondern auch die pastoralen Laienberufe oft über das Zuviel an Arbeit beklagen, zugleich aber Aufgaben übernehmen und festhalten, die eigentlich den Gemeindemitgliedern zukommen oder an sie delegiert werden sollten. So leisten sie der alten Versorgungspastoral Vorschub und leiden zugleich unter ihr.

1. Personale Konsequenzen. Die neuen pastoralen Laiendienste setzen eine Umstrukturierung der Pastoral voraus, die in unseren Diözesen bislang kaum ge-

leistet ist. Vor allem aber mangelt es an einer Aus- und Fortbildung der Priester (auch der Bischöfe und Diözesanleitungen), um die für den Dienst der Einheit heute notwendige Leitungskompetenz zu vermitteln. Bei der Auswahl von Priesterkandidaten stehen die Diözesen an einem Scheideweg. Entweder sieht man für einen Priester im Stellenplan nur eine große Pfarrei oder mehrere kleine Pfarreien vor. Dann kann man in Zukunft nur diejenigen zu Priestern weihen, die auch zur Gemeindeleitung unter diesen Verhältnissen geeignet sind. Diesem Ideal dürfte wohl nur ein Drittel der jetzigen Priester entsprechen[18]. Oder der Stellenplan sieht vielerlei Kooperationsmöglichkeiten vor, so daß auch andere als „Leitungsgenies" für den priesterlichen Dienst geeignet sind. In jedem Fall ist auch auf allen kirchlichen Ebenen ein anderer *Leitungsstil* einzuüben. Hierzu einige Hinweise[19]:

– Ein gedeihliches Miteinander in der Pastoral setzt einen *Vertrauensvorschuß* voraus, der bis zum Erweis des Mißbrauchs berechtigt ist. Dieses Vertrauen muß sich sowohl auf die Kirchlichkeit wie auf die Fachlichkeit der Mitarbeiter erstrekken. Wenn eine Aufgabe übertragen wird, müssen auch die notwendigen Befugnisse zur Erfüllung dieser Aufgabe delegiert werden. Doch ist zuvor zu beachten: „Die richtige Frau/den richtigen Mann an den richtigen Platz!"

– Dem Miteinander in der Pastoral mangelt es weniger an Freundlichkeit als vielmehr am *Ernstnehmen* der anderen sowohl hinsichtlich ihrer Person wie ihrer Auffassungen. Dieses Problem zeigt sich besonders im Verhältnis von Profis (nicht nur Priester) und Laien.

– Ein zentrales Hindernis für ein gutes Miteinander ist die Zeitnot des heutigen Menschen. Personale Beziehungen und dialogisch erarbeitete Konzepte aber brauchen Zeit. Auch diese Ressource ist heute knapp geworden. Das verlangt eine neue Form der Askese *(Zeitaskese)*, um sich für die wichtigsten Aufgaben genügend Zeit zu nehmen.

– Auch müssen alle Beteiligten lernen, gegenseitig die *Grenzen der Verfügbarkeit* zu respektieren. Neigen Laien dazu, Priester und Bischöfe zu überfordern, indem sie ihnen eine Art Allzuständigkeit zumuten, so neigen umgekehrt Bischöfe und Priester dazu, die beruflichen und familiären Verpflichtungen von Laien nicht als eine Grenze der Verfügbarkeit für kirchliche Aufgaben anzuerkennen. Zudem müssen Laien und Priester lernen, Privatleben und Berufsleben voneinander zu trennen und die Gründe und Auswirkungen dieser Trennung miteinander zu besprechen.

– Auch in der Kirche muß unter den Beteiligten gemeinsam entschieden werden, was als Routineangelegenheit zu behandeln und was als wichtige Aufgabe gründlich anzugehen ist. Neben der *Routinisierung* stellt die *Delegation* eine wesentliche Form der Vereinfachung dar. Wenn jemand Aufgaben mitsamt den zugehörigen Befugnissen an bestimmte Personen – in der Regel auf Zeit – überträgt, kann er nur noch im Fall offenkundigen Versagens in das Handeln des anderen

eingreifen. Von diesem verlangt die Annahme einer Aufgabe, Verantwortung zu übernehmen – auch für eventuelle Fehler.

– Schließlich muß der Grundsatz der *Subsidiarität* konsequent auch auf die innerkirchlichen Verhältnisse angewandt werden. Dieses Prinzip enthält die Beweislastregel: Die Vermutung spricht für die Zuständigkeit des kleineren Lebenskreises oder der nachgeordneten Handlungsebene. Übergeordnete Ebenen sind beweispflichtig, wenn sie bestimmte Kompetenzen an sich ziehen wollen. Amtsträger müssen also nicht auf ihre Letztverantwortung verzichten, wohl aber eine *Begrenzung der Autorität* lernen: bewußte Achtung von Kompetenzen; Sorge um die Handlungsfähigkeit der unteren Ebene durch Bereitstellung der notwendigen Ressourcen (Finanzen, Räume, Dienststellen).

2. *Strukturelle Reformen.* Regelungen, wie perfekt auch immer, entheben die Beteiligten nicht der Mühe, ein partnerschaftliches Dienstverhältnis aufzubauen. Umgekehrt ist ein gutes Dienstverhältnis auf vernünftige Regelungen angewiesen. Dieser Zusammenhang verlangt auch den Mut zu strukturellen Änderungen:

– Trägt ein GR oder PR die Verantwortung für eine Aufgabe, sollte der Pfarrer bzw. der Bischof nur in genau umgrenzten Fällen und mit entsprechender Begründung einschreiten können. Dieses Postulat fordert auch geregelte Wege zur Bereinigung von Konflikten, weil sonst im Ernstfall die „Schwächeren" (Laien, insbesondere Frauen) immer das Nachsehen haben. Ein nicht erfülltes Desiderat: In den Rahmenstatuten wurden die Bischöfe angewiesen, im diözesanen Recht das Verfahren bei Meinungsverschiedenheiten zu regeln, Schiedsstellen einzurichten und die Mitarbeitervertretung ernst zu nehmen[20].

– Dienstbesprechungen und Pastoralkonferenzen sind so durchzuführen, daß die wichtigsten Entscheidungen gründlich erörtert werden können (Planung, Rückmeldung, Überprüfung). Hierfür ist die Beteiligung aller hauptamtlichen pastoralen Dienste unabdingbar.

– Die Berufsarbeitsgemeinschaften auf Bundesebene wollen von den Bischöfen akzeptiert werden. Dies schließt ein, sie bei allen wichtigen Entscheidungen, die ihren Beruf betreffen, zu beteiligen – auch im Personalrat, der die Stellenumschreibungen und Stellenzuweisungen regelt.

– Dialogische und kooperative Kompetenz ist ein Talent, sie will aber auch gelernt sein. Sie ist weder allein durch spirituelle Besinnung noch allein durch Kommunikations- und Teamtechniken zu erreichen. In etlichen Diözesen gibt es bereits Institute, Einrichtungen und Kurse für berufsnahe und berufsübergreifende Praxisbegleitung und ein Kommunikationstraining für kirchliches Leitungspersonal. In anderen Diözesen ist ein solches Bemühen kaum zu erkennen.

– Das Apostolische Schreiben „Christifideles laici"[21] und die Würzburger Synode[22] betonen das Miteinander der pastoralen Dienste stärker als die Rahmenordnungen. Waren die Diözesen in der Vergangenheit bestrebt, die Eigenständigkeit der Berufsbilder zu profilieren, muß in Zukunft die Förderung des

Miteinanders aller pastoralen Dienste schon von der Ausbildungsphase an ein zentrales Anliegen werden. Bisher sind gemeinsame Veranstaltungen nur für die Phasen der Berufseinführung und der Fortbildung[23] vorgesehen. Wäre es nicht denkbar, Auszubildenden das Mitleben auf Zeit in einer geistlichen Gemeinschaft ebenso zur Pflicht zu machen wie Praktika in pädagogischen und pastoralen Lernfeldern? So könnten zum Beispiel Pilotprojekte eines Zusammenlebens und -arbeitens von Ordensleuten und Laien gestartet werden. Insgesamt muß in Zukunft als Priorität gelten: Die christliche Grundberufung als gemeinsames Fundament aller Dienste muß früher und stärker gefördert werden als Grundlage für das zweite Postulat, die Profilierung der speziellen Berufung[24].

Werbung für die pastoralen Laienberufe

Auch bei rückläufigen Bewerberzahlen muß eine strenge Auswahl getroffen werden[25], damit nicht nur Brave, Angepaßte die Schranken passieren, während Risikobereite, Unbequeme sich abwenden. Auch könnte man die Zielgruppe der Interessenten erweitern: Manche Diözesen bieten Bewerbern und Bewerberinnen ab 35 Jahren eine berufs- und praxisbegleitende Ausbildung zum Dienst des GR. Die Schaffung von Teilzeitstellen kann den Verbleib im pastoralen Dienst und den Wiedereinstieg erleichtern. In der Gruppe der PR ist trotz Stellenknappheit und angespannter Finanzsituation eine gewisse Anzahl kontinuierlich einzustellen, damit nicht eine ungesunde Alterspyramide entsteht.

Doch entscheidender als derlei Maßnahmen hängt die Zukunft der kirchlichen Dienste am Ansehen des „Unternehmens Kirche". Denn die zunehmende Unzufriedenheit mit der Kirche muß sich nachteilig auf das Interesse an einem kirchlichen Beruf und auf die Berufszufriedenheit auswirken. Eine Änderung dieses Mißstands dürfte die beste Werbung sein. Hierfür kann Kirche von der Wirtschaftswelt, soweit sie sich von der besten Seite zeigt, einiges lernen:

– Das Ansehen eines Unternehmens sowie die Zufriedenheit und das Engagement seiner Mitarbeiter liegen in einer Zeit immer schnelleren Wandels vor allem an der Qualität der Kommunikation: zwischen Kunden und Vertretern, Ingenieuren, Arbeitern, Angestellten und Unternehmern. Fehlt es heute an der Kommunikation, ist eine Firma morgen zum Scheitern verurteilt, mögen ihre Produkte noch so gut, der Markt noch so günstig, die Kapitaldecke noch so respektabel sein. Entsprechendes gilt für die Kirche: Kommt Kirche als gelebte Communio zu wenig zum Leuchten, bleibt alles andere farblos und fruchtlos: Liturgie wird zum Ritus, Verkündigung zur Behauptung und Diakonie zum Service. Aber ist Communio das Hauptmerkmal im Erscheinungsbild der heutigen Kirche?

– Junge Leute, an denen auch die Kirche interessiert sein muß, geben weithin einer beruflichen Tätigkeit in der Wirtschaft oder im öffentlichen Dienst den Vor-

zug vor einer kirchlichen Anstellung. Viele Studierende sagen: Dort zählt Verantwortung, hier Anpassung; dort wird Leistung durch Beförderung belohnt, hier fehlen Aufstiegschancen; dort wird begründete Kritik als Innovation belohnt, hier wird sie als Störung und Illoyalität getadelt. Frauen und Männer, die sich durch die modernen Tugenden Selbständigkeit, Lernfähigkeit und Toleranz auszeichnen, zweifeln, ob ihre Qualitäten im kirchlichen Dienst gefragt sind.

– Entscheidend für die Berufswahl aufgeweckter junger Leute ist die Nähe zu den brennenden Welt- und Lebensfragen. Sie wollen mitwirken an der Lösung der großen Zeitfragen: Gerechtigkeit und Frieden, Stellung der Frau, Ökologie, Integration von Randgruppen. Sie geben sich nicht mit Ideen und Idealen zufrieden, sie wollen auch positive Ansätze sehen und positive Erfahrungen machen. Sie fragen: Wo ist die Kirche „an der Front" in diesen Lebens- und Überlebensfragen? Hat aber kirchlicher Dienst mit solchen Herausforderungen nichts zu tun, weil die Kirche zu sehr mit sich selbst beschäftigt ist, wenden sie ihr den Rücken zu.

ANMERKUNGEN

[1] K. Nientiedt, Priestermangel. Auf d. Suche nach Formen „kooperativer Pastoral", in: HK 45 (1991) 357; dort ein Überbl. über d. Pastoral- und Personalpläne 2000, die z. Zt. in vielen Diöz. erarbeitet werden; vgl. A. Hawighorst, Kirche werden bei zunehmendem Priestermangel. Administrative Antworten auf existentielle Fragen?, in: Das Prisma 5 (1993) H. 1, 5–12.

[2] Ebd. [3] Dienste u. Ämter 1.2.2, in: GSyn I, 600. [4] Ebd. 5.3, 622–624.

[5] Pressedienst d. DBK (27. 9. 1979). Diese Erhebung ließ erstmals eine präzise mittelfristige Prognose zu, während die Würzburger Synode auf ungefähre Schätzungen angewiesen war.

[6] Dienste u. Ämter (A. 3) 1.3.2, 602.

[7] Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bist. d. BR Dtl. v. 10. 3. 1987 (DtB 40); Rahmenstatuten u. -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/referentinnen v. 10. 3. 1987 (ebd. 41).

[8] Arbeitsmarkt Ev. Theologen, Warteschlangen vor d. Weinberg d. Herrn, in: Uni 18 (1994) H. 2, 7f. [9] Ebd. 8f.

[10] Statist. Angaben des Sekr. d. DBK. Soweit mir bekannt, ist keine Trendwende zu erkennen.

[11] Regional erhebliche Differenzen: zw. 78 (Mainz u. Speyer) u. 17 (Regensburg u. Essen) PR u. GR pro 100 Priester. [12] 5 Bistümer haben bis heute keine PR eingestellt, während 7 Bistümer über 100 PR zählen.

[13] Richtlinien über pers. Anforderungen an Diakone u. Laien im past. Dienst im Hinblick auf Ehe u. Familie v. 7. 3. 1979: Rahmenstatuten (A. 7) 55–60.

[14] Rahmenstatut für GR 2.1. [15] Rahmenstatut für PR 2. [16] II. Vat., LG 1 u. 4.

[17] Dialog statt Dialogverweigerung. Diskussionsbeitr. d. ZdK, in: Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, hg. v. A. Schavan (Kevelaer 1994) 66.

[18] Schreiben der dt. Bischöfe über den priesterl. Dienst v. 24. 9. 1992 (DtB 49), 5f. Zu lange schon verlangt diese ehrliche Problemstellung nach mutigen Konsequenzen. [19] Dialog statt Dialogverweigerung (A. 17) 42–44.

[20] Rahmenstatuten (A. 7) 5 u. 9f. [21] Bes. Nr. 20, 61, 31–33, 96–98, in: VApSt 87 (1988).

[22] Dienste u. Ämter 7.3.7 (A. 3) 636. [23] Rahmenstatuten (A. 7) 4.2; 4.3.

[24] Stellungnahme d. DBK v. 2. 5. 86 zu den „Lineamenta" für d. BSyn 1987 (Arbeitshilfen 45): „Darum ist auf der Linie des Konzils die gemeinsame Berufung aller neu ins Bewußtsein zu rufen sowie in Lehre und Praxis neu anzuerkennen. Es muß deutlich werden, daß erst auf dem Boden dieser gemeinsamen Berufung die qualitativ unterschiedenen Gnadengaben, die besonderen Aufgaben und Dienste, darunter auch die des geistlichen Amtes erwachsen."

[25] Rahmenstatuten (A. 7) 3.

Josef Fuchs SJ

Sünde

Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff

„Es ist in menschlichen Handlungen immer nur so viel Moralität, als Vernunft und Freiheit in ihnen verwirklicht ist"; mit diesem Zitat aus einem neueren Beitrag von Alfons Auer[1] möchte ich meinen Beitrag beginnen. Doch soll das Thema Sünde behandelt werden. Was wäre gemäß diesem Zitat von Auer Sünde? Wohl die Unvernunft oder Widervernunft hinsichtlich des Gesamts der erfahrenen und erkannten Gegebenheiten, das in menschlichen Handlungen in Freiheit verwirklicht wird. Sünde meint also eine in Freiheit vollzogene Tat, in der man sich im Grunde – wenn auch vielleicht unreflex – bewußt ist, daß man in ihr sich selbst durch Unvernunft, durch Widervernunft – hinsichtlich des Gesamts der erfahrenen und erkannten Gegebenheiten – zu verwirklichen sucht. Wenn Sünde heute vielfach als ein unzeitgemäßer Begriff verstanden wird, dann ist man sich entweder nicht sicher, welche Handlungen als Freiheitshandlungen angesehen werden können, und/oder welche Handlungen bzw. Unterlassungen inhaltlich als Selbstverwirklichung in Unvernunft bezeichnet werden müssen, schließlich was das alles mit Gott zu tun hat.

Im Februar 1994 habe ich in dieser Zeitschrift aus besonderem Anlaß einen Beitrag unter dem Titel „Das Problem Todsünde" veröffentlicht (212, 1994, 75–86). Es geschah von mir aus nicht, weil mich etwa das Thema Sünde besonders interessiert hätte. Ich merkte damals aber an, daß im Grunde die Moralenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Veritatis splendor" vom 6. August 1993 sich durchgehend mit Problemen befaßt, die einen Laien und auch einen Theologen veranlassen könnten, die Sünde (hinsichtlich Freiheit und Inhaltlichkeit) als einen unzeitgemäßen Begriff anzusehen. Auf diese Problematik hatte schon 1975 – und zwar mit ausdrücklichen Worten – die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik „Persona humana" (Nr. 10) aufmerksam gemacht.

Sünde ist in unserem Kontext nicht so sehr die nur in einem analogen Sinn verstandene Sünde („läßliche Sünde" genannt), sondern vor allem die in ihrem vollen Sinn verstandene Sünde, die man gemeinhin – als Verweigerung der wahren Verwirklichung des uns aufgetragenen Ich – ethisch als „schwere" oder theologisch als „Todsünde" zu bezeichnen pflegt.

Ethischer und theologischer Sündenbegriff[2]

Als Sünde versteht man nicht irgendeine nicht sein sollende oder unerwünschte Tatsache; man denke im Alten Testament an die kultischen Reinheitsvorschriften im Bereich natürlichen sexuellen Geschehens oder an die nicht ohne Folgen bleibende Berührung eines Toten, oder in unserer heutigen Welt an die in einem bestimmten Augenblick nicht zu behebende Notsituation bei der erforderlichen Ernährung der eigenen Familie oder an die Nichterreichbarkeit eines kompetenten Arztes in einem Unglücksfall. Sünde ist auch nicht jedes Fehlverhalten, das man einfachhin nicht vermeiden kann, oder die erzwungene Verursachung eines (nichtmoralischen) Übels in der menschlichen Gesellschaft. Vielmehr meint Sünde ein unrichtiges ethisches Verhalten, für das man Verantwortung trägt, also den wissentlichen Mißbrauch der eigenen Freiheit in der Verwirklichung des eigenen Selbst und seiner Umwelt.

Anders gesagt, Sünde meint die freie Nichtbeachtung einer das eigene Selbst betreffenden absoluten Forderung. Damit ist gesagt, daß wir Menschen – ich nehme sogar an: alle Menschen – uns im Grunde nicht als Wesen völliger Beliebigkeit erfahren, sondern als Sollenswesen. Dabei mag es im Augenblick noch offenbleiben, wie wir wissen können, was uns konkret absolut angeht; darüber nachher mehr. Dagegen darf es nicht offenbleiben, was letztlich das Absolutum ist, das uns – gegen die Sünde – bindet. Kurz nach dem letzten Weltkrieg veröffentlichten die holländischen Bischöfe ein Hirtenschreiben, in dem sie eine grassierende Gottlosigkeit brandmarkten. In diesem Zusammenhang bemerkten sie, daß die Gottlosigkeit die Annahme eines Absolutums, damit aber auch die Erkenntnis absoluter ethischer Forderungen und demnach des doch so notwendigen ethischen Verhaltens in der Gesellschaft in Frage stelle bzw. als ein Absolutum verunmögliche.

Gegen dieses Schreiben erhoben sich damals viele Mitglieder der Vereinigung niederländischer Humanisten. Diese Humanisten sind Agnostiker, glauben also keinen Gott anerkennen zu können, verstehen sich selbst dennoch nicht als Menschen ethischer Beliebigkeit, sondern als ethisch absolut gebundene Sollenswesen. Und da sie das Absolutum nicht Gott zu nennen vermögen, geben sie ihm einen Namen, der möglicherweise noch geheimnisvoller ist als der Name Gott: Mysterium-Geheimnis. Ich neige der Auffassung zu, daß diese Agnostiker damit im Grunde ein unreflektiertes Gottesbekenntnis zum Ausdruck bringen, das sie aber in der ausdrücklichen Reflexion als Gottesbekenntnis „niederhalten" (vgl. Röm 1, 18) zu müssen glauben. Ich erinnere mich der Formulierung Karl Rahners, daß unser Schauen Gottes in der Ewigkeit „so wie er ist" meint: ihn als Mysterium-Geheimnis erkennen, denn das ist er in Wirklichkeit; Paulus sagt ja im 1. Korintherbrief (2, 11): „Keiner erkennt Gott – nur der Geist Gottes." Meint das humanistische Mysterium (von dem vorher die Rede war) im Grunde nicht doch Gott –

das Mysterium? Der deutsch-amerikanische Philosoph und Bioethiker H. Tristram Engelhardt Jr., bekannt als äußerst liberal, sich selbst dennoch als katholisch bekennend, verteidigte vor einiger Zeit das Ethos eines säkularen Humanismus[3].

Die Vertreter dieses säkularen Humanismus nehmen keine absolute sittliche Normierung von außen – auch nicht von Humanisten – an. Die Lösung etwa eines schwierigen bioethischen Problems, das zwei kooperierende Bioethiker – aus welchen Gründen auch immer, möglicherweise aus wesentlich verschiedenen Gründen – trotz aller sonstigen Unterschiede und ohne jede Autorität für sachlich vernünftig erachten, gilt ihnen als absolute ethische Forderung; sie lehnen es ab, ethische Nihilisten zu sein. Was ist für sie das verbindliche Absolutum? Ein Mysterium, der unbekannte Gott?

Ausdrücklich haben die agnostischen (und wohl auch die säkularen) Humanisten einen rein ethischen, nicht aber einen theologischen Sündenbegriff. Wir finden heute häufig diese Unterscheidung zwischen einem rein menschlich-ethischen und dem theologisch-religiösen Sündenbegriff. Letzterer kennt kein letztes Absolutum außer Gott (als den aus sich Seienden) und darum auch kein ethisches Absolutum, das nicht letztlich in diesem Gott begründet ist. Der ethische Sündenbegriff kennt Verantwortlichkeit nur vor sich selbst, also als Selbstachtung (des doch letztlich sich selbst „überantworteten" Ich), vor dem Nächsten in seiner Würde und vor der menschlichen Gesellschaft. Der theologische Sündenbegriff dagegen kennt letzte (nicht schon vorletzte) Verantwortung nur vor Gott. Und da man in unserer heutigen Gesellschaft nicht von Verantwortung vor Gott zu sprechen beliebt, spricht man, weil man hinter dem Wort Sünde eben die Verantwortung vor Gott zu vernehmen meint, lieber nicht von Sünde – als einem unzeitgemäßen Begriff –, wohl aber von Ethik und sittlicher Verantwortung bzw. Verantwortungslosigkeit, sittlicher Verfehlung.

Sünde in der Bibel

Der Sündenbegriff der Bibel ist ein eindeutig theologischer Begriff. Im 7. Kapitel des Römerbriefs (V. 19f.) schreibt Paulus: „Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde." Diese in ihm wohnende und von ihm personifiziert hingestellte Sünde ist eine Sündenmacht, so mächtig, daß er sie über sich übermächtig werden läßt und dann das tut, was er als Widerspruch zur Forderung des Guten versteht, obwohl er dieses erkannt hat und ihm letztlich auch zustimmt. Die von ihm personifiziert vorgestellte Sünde nennt Paulus Sünde im Singular; was hingegen er tut, sind Sünden im Plural, vielfache Übertretungen der ihn fordernden Ordnung des Guten; in ihnen wird die Sünde im Singular manifest.

Im ersten Kapitel desselben Römerbriefs schreibt der Apostel: „Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit (Gottes) durch Ungerechtigkeit niederhalten" (1, 18). Er meint also, daß die Gottlosen, über die er hier spricht, eine gewisse Gotteserkenntnis haben, sie aber in Ungerechtigkeit niederhalten und daß eben darum ihre Gottlosigkeit nicht schuldlos ist. (Es sei dahingestellt, ob sich die Überlegung des Apostels über die Schuldhaftigkeit der Gottlosigkeit verallgemeinern läßt, es läßt sich auch nicht sagen, ob er vielleicht an eine unreflexe innerste Gotteserkenntnis denkt). Die ungerechte Gottlosigkeit ist hier nach Paulus Sünde im Singular, aus der dann die vielen Einzelsünden gegen die Ordnung des Guten erfließen (1, 24–32). Der Apostel verallgemeinert dann, indem er alle Menschen – Juden, Heiden und Christen – als Sünder erklärt, so daß alle der Erlösung durch Jesus bedürfen: Dies ist die Aussage, an der ihm in den ersten Kapiteln des Römerbriefs liegt.

Es mag sich die Frage stellen lassen, ob die machtvolle Sünde im Singular (zumal in Röm 7) die heute von uns (aber nicht von Paulus) sogenannte Erbsünde ist. Zwar setzt Paulus die Sündensituation, in der wir uns vorfinden, im 5. Kapitel des gleichen Römerbriefs mit der Sünde Adams in Beziehung, so wie er dann unsere Erlösung mit Jesus in Beziehung setzt (V. 15–19). Aber wenn der – wenn auch nicht geschichtliche – Bericht des Buchs Genesis Eva und Adam gegen Gottes Willen verstoßen und also sündigen läßt, dann muß ja wohl gemäß dem Autor dieses Berichts auch in ihnen die Sündenmacht – oder die „Sünde der Welt" (Joh 1, 29) bzw. die Sünde, die in die Welt eintrat (Röm 5, 12) – schon gewohnt haben, sich also nicht von einem vorausgehenden Sündenfall Adams herleiten. Was wir Erbsünde zu nennen pflegen, könnte dann die Schuldverhaftung der ganzen Welt besagen, eine innere Situiertheit der Menschen, bzw., nach K. Rahner, die ursprüngliche Schuldbestimmtheit unserer Freiheitssituation, die von Anfang an unserer Freiheitsgeschichte mitgegeben und eingestiftet ist[4].

Der Mensch kann sich selbst offenbar mit der Sündenmacht oder der ursprünglichen Schuldbestimmtheit – mehr oder weniger – in Freiheit identifizieren, sie sich zu eigen machen. Diese irgendwie freie Selbstidentifikation wäre dann zweifellos schon eine Vorentscheidung für eventuelle Einzelsünden im Plural, aber auch ein Ingredienz in ihnen. Es wäre aber auch möglich, daß der Mensch nicht nur seine Taten, sondern auch sich selbst als ganzen, als Person, in tiefster Freiheit mit dieser Sündenmacht identifiziert; dies zwar nicht dadurch, daß er in einem thematisch reflektierten Akt eine solche „Grundentscheidung" trifft; er kann ja nicht gleichsam aus sich selbst heraustreten, um sich in einem Sonderakt gleichsam in seine Hand zu nehmen und so über sich als ganzen zu verfügen. Vielmehr würde er im Vollzug von Einzelsünden gleichzeitig, wenn auch unthematisch-unreflex, frei auch sich als Person mit der in seiner Sünde wirkenden Sündenmacht identifizieren; mit anderen Worten, er würde unthematisch in der partikulären

Einzelsünde auch über sich selbst als Person in ihrer Ganzheit letztlich sündhaft verfügen. Dadurch würde er als Person zum Sünder. Aber das geschähe nicht unverhofft und unvorbereitet, es hätte seine sündige Vorgeschichte.

Aus der sündhaften Verfügung über sich selbst als Person gehen dann weiterhin die Sünden im Plural hervor. Soweit er dabei – unthematisch – sich bewußt wird, daß er seine sündhafte Selbstverfügung in einer Einzelsünde voll engagiert – was nicht notwendig der Fall sein muß –, wäre diese Einzelsünde Sünde in ihrem vollen Sinn: Todsünde. In ihr stünde er im Innersten als Sünder gegen Gott. Doch wird normalerweise in Einzelsünden ein solches bewußtes Engagement nicht geschehen, falls nicht das Übel (die „Materie") der begangenen Einzelsünde eine ganz besondere Schwere aufweisen sollte. Todsünden begeht man nicht, wie man einen Schluck Wein trinkt!

Verzeihung und Erlösung würden dann das gnadenhafte Angebot der göttlichen Gegenmacht gegen die Sündenmacht sein, nämlich das Angebot der Geistesmacht des Geistes, der Jesus erfüllt. So möchte ich die Worte des Paulus interpretieren, mit denen er seine Ausführungen beschließt: „Wer wird mich erretten ...? Dank sei Gott durch Jesus Christus". Dieser Macht müßte sich der Sünder langsam erschließen, um sich schließlich als Person – wiederum unthematisch – in freier Grundoption mit ihr zu identifizieren und ihr Macht über sich zu gewähren; diese wird sich dann in gutem Verhalten als dessen Innerstes manifestieren. Es geschähe in seiner Bekehrung in ihm das, was mit David geschah, als der Prophet Natan ihm in einem Gleichnis seine Schuld an Urias vorgehalten hatte; David ging in sich und sagte: „Ich habe gegen den Herrn gesündigt" (2 Sam 12, 13).

Im Alten Testament wird die Sünde durchgehend als Verfehlung gegen jemand verstanden, vor allem aber als Verfehlung gegen Gott (vgl. schon Adam und Eva, Kain, die Menschen vor und nach der Flut usw.), nach dem Bundesschluß gegen den Gott des Bundes, Jahwe. Als schwerste Sünde gilt die – oft Ehebruch genannte – Untreue gegenüber dem Bundesgott durch Hinwendung zu anderen Göttern, zu den nichtigen Göttern anderer Völker. Doch ist der Sündenbegriff nicht an allen Stellen so rein, wie eben beschrieben; gelegentlich wird auch die freie Übernahme von verbleibenden Objektivationen früherer Sünden in uns selbst oder in der Gesellschaft als Sünde begriffen.

Im Neuen Testament meint die Sünde, jede Sünde, zutiefst eine gewisse Hingabe an die in uns wirkende Sündenmacht, also eine Art Gottlosigkeit, und darum immer auch eine Verfehlung gegen Gott, den Schöpfer und den Vater seines Volkes, gegen seinen Christus, gegen den uns mitgeteilten Geist, und insofern auch gegen die christliche Gemeinde. Die Sünde geschieht letztlich, so heißt es, in unserem Inneren, im Herzen, verleiblicht sich aber auch in einer daraus hervorgehenden Tat. Völlig gut und sündenlos ist nach dem ersten Johannesbrief keiner; dort heißt es, daß, wenn wir sagen, wir hätten keine Sünde, wir uns selbst in die

Irre führen (vgl. 1 Joh 1, 8). Nur soweit einer ganz in Gott ist, sündigt er nicht (vgl. 1 Joh 3, 6).

Selbststeuerung und Sündenbegriff

Das Gute und das Richtige, in dessen Tun sich die gnadenhafte Gegenmacht gegen die in uns wohnende Sündenmacht manifestieren wird, ist uns traditionell durch von Generation zu Generation als mehr oder weniger gleichbleibende ethische und religiöse Ordnung weitergegeben worden: in der Familie, in verschiedenen Gruppierungen, in unserer Gesellschaft, in der Kirche (und darin von vielen Moraltheologen). Sie formten so unser Gewissen, das absolute Forderungen in uns wach werden läßt.

Wir sehen heute aber auch, selbst in dem Gottesvolk unserer Kirche, Verhaltensweisen, die diesen Traditionen nicht voll trauen, die ihnen mißtrauen und ihnen darum auch in der Tat nicht mehr entsprechen. Wir sehen vielfach andersartige, ja sogar miteinander in Widerspruch stehende Verhaltensweisen, und das bei Menschen, die von ganz anderen Traditionen herkommen. Es ist bekannt, daß diese neuartigen Verhaltensweisen von denen, bei denen wir sie antreffen, weitgehend problemlos als richtig verstanden und als sittlich vertretbar verteidigt werden.

Wenn man ehemals, so fragt man – und vielleicht nicht ganz zu Unrecht –, bestimmte Traditionen für richtig befunden und sich angeeignet hat, warum sollten wir in einer vielfach andersartigen und von neuartigen Erkenntnissen und Erfahrungen mitbestimmten Welt nicht auch zu Lebensweisen finden können, die eben heute und für heute als berechtigt angesehen werden dürfen? Und man schaut sich in der Wirklichkeit um: Wie steht es mit unseren Bekannten und Freunden, die in manchem ihre eigenen Überzeugungen leben? Glückt ihnen ihr Leben – aufs Ganze gesehen – weniger als unseren Vorfahren und denen, die den auch uns auf den Weg mitgegebenen und uns indoktrinierenden Sündenkatalog zu beachten versuchen? Ist es so falsch, uns von einigen oder manchen dieser Vorgaben freizumachen und unser Leben selbst zu steuern nach der Weise unserer vielen Bekannten und unserer Umwelt? Wer hat das Recht, uns diese Freiheit einer verantwortlichen – nur diese kann gemeint sein – Selbststeuerung unseres Lebens zu nehmen? Dies ist eine Anfrage.

Wenn ein jeder von uns bei genügender Kenntnis der Sittlichkeitsordnung der Vergangenheit nun in manchem gleichsam innovativ – also selbststeuernd – in kluger Umsicht und Reflexion, und Rat suchend, sich eine eigene Lebensordnung entwirft und festlegt und imstande ist, sie ruhig als für ihn richtig und darum gut beurteilen zu können, hat er sich dann nicht verantwortlich und absolut einer im Gewissen anerkannten oder gar geforderten Lebensweise verschrieben? Ich denke

hier nicht nur an leichtsinnig-sprunghafte, und dabei doch nicht immer – das sei betont – der Beliebigkeit zuneigende und einem blinden Unschuldswahn hingegebene Jugendliche. Um ein in den letzten Monaten reichlich diskutiertes Beispiel zu wählen: Wie steht es um einzelne, möglicherweise sogar unschuldig geschiedene und – weil sie sich nicht zum Zölibat berufen erfahren können – nach gewissenhafter Überlegung und Beratung wieder verheiratete Frauen und Männer, die nun einerseits ihre sogenannte zivile Zweitehe nicht lösen zu können glauben – aus Treue oder auch wegen ihrer Verpflichtung für vorhandene Kinder –, aber auch nicht glauben, miteinander wie im Zölibat leben zu können?

Ich will nicht ausschließen, daß es auch bei einer solchen autonomen Wahl späterhin, in Erinnerung an ehemals „Gelerntes", gelegentlich zu einem Problem von Sündenangst kommen kann; auch das muß gesehen werden. Aber haben nicht auch ehedem manche tradierte ethische Ordnungen und Normen oft – und gelegentlich verheerende – Sündenangst verursacht, zumal wenn jemand sich bewußt wurde, daß er sich der Treue zu solchen Forderungen nicht gewachsen erfuhr? Hat nicht manchmal und gar nicht so selten eine sich aufzwingende Vergangenheit, ein immer wieder erneuerter, wenn auch irriger Hinweis auf angeblich göttliche Gebote und einen stets strafbereiten Gott, eine – teilweise bis heute – in der Kirche von Erziehern, Priestern, Bischöfen und Päpsten – und auch Moraltheologen – weitergegebene detaillierte und unerleuchtete Sündenlehre für ein Übermaß an Sündenangst gesorgt? Es ist für mich erfreulich zu sehen, daß dieses Übermaß in den letzten Jahrzehnten doch merklich abgenommen hat, teilweise durch eine einsichtige ethische Aufklärung, teilweise durch ein Wissen um die nur begrenzte personale Freiheit bei einem Fehlverhalten, vielleicht auch gelegentlich aufgrund eines gesunden Wissens um die Forschungsergebnisse und Hypothesen der großen Psychologen.

An einem ist allerdings auch bei aller berechtigten autonomen Selbststeuerung in tiefster und möglichst auch reflexer Überzeugung festzuhalten: „Ich" bin nicht der oder das Absolute.

Sünde und „Gottes Gebot"

In der Predigt oder der Katechese oder auch im Gespräch über die Sünde pflegt das Wort „Gott" nicht selten aufzutauchen; das ist nicht von Übel. Aber auch das Wort „Gottes Gebot" ist nicht so selten zu hören; das aber könnte unter Umständen von Übel sein[5].

Welches Handeln oder Verhalten als sittliches Übel, also als Sünde anzusehen ist, verdankt sich in der Kulturgeschichte der Menschheit zweifellos einer langen Geschichte und verschiedensten Gegebenheiten, Umständen, Erfahrungen und Gewohnheiten. Die Menschen finden langsam heraus, welche Familienstrukturen

bei den sozialen oder ökonomischen Gegebenheiten „gehen" und welche nicht, ebenso welche Art von Güterverwaltung in unserer Gesellschaft sich als die angemessenste erweist, welche Unwahrhaftigkeit und Treulosigkeit noch einigermaßen ertragbar sein mögen usw. Solche Erfahrungen werden zu Gewohnheiten und zu zu beachtenden Regeln. Ein Zivilisationswechsel und ähnliches bedingen unter Umständen gewisse Änderungen im gesellschaftlichen Verhalten. Sowohl in der Gesellschaft wie im einzelnen kommt es zu neuen Beurteilungen von Verhaltensweisen: richtig oder falsch, gut oder schlecht, Fehlverhalten oder nicht? Diese Beurteilungen werden kulturgeschichtlich vielfach Gott oder den Göttern zugeschrieben. Sie sind über allem die Größten, das oder der Absolute. Sehr leicht wird Gott als der Ursprung der angenommenen Ordnungen betrachtet. Die Ordnungen werden so zu „Gottes Geboten"; die Verfehlungen gegen sie werden vor allem darum auch als Verfehlungen gegen Gott verstanden: der theologische Sündenbegriff stellt sich ein.

Im Alten Testament wird die ganze soziale und politische Ordnung irgendwie als Gottes Ordnung verstanden. Die Worte der aufstehenden Propheten werden von diesen als Wort und Anordnung Gottes eingeführt. Und Gott gilt als der, der entsprechend Strafe verhängen kann, die Niederlage im Krieg, Krankheit und sogar Tod – wenn er so will. „Gottes Gebote", die wir oft so nennen, sind also nicht notwendig als *direkt* von Gott uns auferlegt anzusehen. Das sollte man in der Predigt und Katechese – und auch in der Kirche und in der Theologie – beachten! Dennoch tauchen in den Berichten des Alten Testaments auch von Gott selbst angeblich gegebene „Gebote" auf. Aber diese Berichte sind nicht als geschichtliche Berichte anzusehen; der Alttestamentler Norbert Lohfink veröffentlichte vor einigen Jahren sogar einen Beitrag über den Dekalog (die Zehn Gebote) „ohne Sinai". Entscheidend ist nur eines: daß Gott als der Absolute über allem steht, auch über Rechte, Ordnungen und Sitte, wenn auch nicht in arbiträrer Willkür. Verfehlungen sind darum immer auch Verfehlungen gegen ihn.

Darum ist es auch falsch, in den Büchern und Traditionen der beiden Testamente ausdrücklich nach „Geboten Gottes" suchen zu wollen und eben darum das gegenteilige Verhalten als Sünde gegen Gott zu bestimmen. Selbst die Worte Jesu sind zunächst in das damalige Sündenverständnis hineingesprochene und falsche Auffassungen korrigierende Belehrungen, und nicht einfachhin als für alle Zukunft aufgestellte „Gebote Jesu" zu verstehen. Ähnliches gilt von den Weisungen des Apostels Paulus in seinen Briefen. Einiges in ihnen bezeichnet er selbst ausdrücklich als seine persönliche Meinung (z. B. 1 Kor 7). Und die vielen übrigen sittlichen Belehrungen und Unterweisungen über Sünden? Dazu schreibt zusammenfassend der Exeget Willi Marxsen[6]:

„Überblickt man die Fülle der bei Paulus begegnenden Imperative, kann man feststellen, daß kein Inhalt wirklich neu ist. Für alle Inhalte gibt es vielmehr mannigfache Parallelen in der Umwelt. Paulus kann auf jüdische Traditionen zurückgreifen: auf Gebote des Dekalogs, auf einzelne Sätze aus alttesta-

mentlichen Schriften, auf Spruchgut (vgl. u.a. 1 Kor 6, 16; 2 Kor 8, 15; 9, 9; Röm 12, 16. 17. 19. 20). Paulus kann Tugend- und Lasterkataloge aufnehmen, die in der hellenistischen Popularethik verbreitet waren (vgl. u.a. Röm 12, 2; 1 Kor 5, 11; Gal 5, 19–22). Hier kann man dem Mißverständnis erliegen, es handle sich um spezifisch paulinische (und darum christliche) Inhalte. Das gilt auch für die berühmten hoss-me (wie-nicht)-Sätze; „die, die Frauen haben, seien, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die die Welt nützen, als benützten sie sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht" (1. Kor 7, 29 b–31). Das ist eine geradezu klassische Beschreibung des kynisch-stoischen Lebensideals: der ‚Weise' lebt losgelöst von allen Bindungen in großer Gelassenheit; Glück und Unglück kommen an sein Innerstes nicht heran."

ὡς μή = als ob nicht

Ist die christliche Sündenmoral „wahrheitsfähig"?

Die Überlegungen um Gottes Gebote werfen die Frage auf: Können wir von uns aus überhaupt wissen, was zu den sittlichen Geboten gehört, deren freie und wissentliche Nichtbeachtung theologisch Sünde genannt wird?

Wenn wir, wie gesagt, keine direkten Gottesgebote haben, so hat Gott doch in anderer Weise, indirekt, nämlich durch das Werk seiner Schöpfung – das heißt unsere Welt und uns selbst – zu uns gesprochen. Ist dies alles sein Werk, dann findet sich selbstverständlich in seiner Weisheit auch alles Wissen über die richtige bzw. unrichtige Gestaltung seiner Welt und das richtige bzw. falsche Verhalten seines Menschen in dieser Welt. Und wenn er uns seine Welt und darin den sie erfahrenden und geistig erkennenden Menschen geschenkt hat, dann ist damit auch eine geschaffene Teilhabe unsererseits an seiner Geistigkeit gegeben, also die Möglichkeit, durch menschliche Erfahrung und geistiges Verstehen unserer Welt und unserer selbst auch zu einer – wenn auch nur geschaffenen – *Teilhabe* an seiner Weisheit und damit an seiner Sicht seiner Schöpfung und an seinem Wollen (seinen „Geboten") über sie zu kommen. Aber diese Möglichkeit ist immer nur *geschaffene* Teilhabe, die als solche weder einen sittlichen Pluralismus noch den Irrtum völlig ausschließen kann. Und da Gott selbst unserem Suchen stets gegenwärtig ist und überdies als Erlöser uns Orientierungen mitgegeben hat, vermag unser Suchen nach Gottes Wollen durchaus „wahrheitsfähig" zu sein, ohne allerdings Pluralität und Irrtum ganz auszuschließen. Auf diese Weise haben wir aufgrund des Schöpfungswerks Gottes ein zureichendes Wissen um Gottes Wollen („Gebote") und eben damit auch um Sünde und Sünden.

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt in der Erklärung über die Religionsfreiheit ausdrücklich: „Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig", und fügt ergänzend hinzu, daß vom suchenden und forschenden Menschen „die Gebote des göttlichen Gesetzes durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt" werden (DH 3) – damit aber auch die Sünden. Damit ist das Gewissen angesprochen; es ist hier nicht, wie sonst so oft zu hören und zu lesen ist, ausschließlich dazu degradiert, die uns schon bekannten Gebote – und damit auch

das Wissen um die Sünden – lediglich auf den Einzelfall anzuwenden. Vielmehr sind diese Gebote und Verbote selbst (Prinzipien, Normen, persönliche Imperative) durch die im Gewissen lebendige praktische Einsicht selbsttätig zu erkennen. Wenn das Gewissen auch bei dieser Tätigkeit „nicht selten ... irrt", verliert es dadurch doch nicht seine Würde als verpflichtender sittlicher Wegweiser (GS 16). Letzteres gilt darum, weil alle sittliche Entscheidung nicht blind geschehen darf, sondern verantwortlich erleuchteter Einsicht zu folgen hat; deren einziger Ort ist aber unser verantwortlich geformtes Gewissen. Dennoch: auch eine verantwortliche Formung des Gewissens über Gut und Böse kann uns nicht absolut vor Irrtum und Unkenntnis schützen.

Die selbsttätige Erkenntnis von sittlichen Verboten

Wie geht die selbsttätige Erkenntnis sittlicher Gebote und Verbote (Prinzipien, Normen, Einzelimperative) vor sich? Voraussetzung ist der menschliche und religiöse Wille, die sittliche Wahrheit (Gottes Willen) – und nur sie – zu finden, um sich in der sittlichen Entscheidung danach zu richten.

Man hat nicht selten gesagt, die Aussagen der sittlichen Ordnung könnten aus der Natur der geschaffenen Wirklichkeit abgelesen werden. Aber so einfach ist die Lehre vom sogenannten sittlichen Naturgesetz nicht. Denn die Wirklichkeit selbst läßt uns nur erfahren und erkennen, was sie ist, was sie bewirken kann und wie sie sich im Kontext der Gesamtwirklichkeit ausnimmt. Thomas von Aquin hat mit Recht formuliert, daß die sittliche Ordnung und ihre Einzelaussagen, die also richtige und gute Entscheidungen lenken und unrichtige untersagen, eine Vernunftordnung (ordo rationis) darstellen. Worauf es dabei ankommt, ist sittliches Verstehen, sittliche Einsicht. Dazu bedarf es allerdings des grundlegenden Bewußtseins dessen, was Menschsein bedeutet. Es bedarf sodann der Kenntnisnahme der naturhaften Gegebenheit; das ist nun nicht die Natur der ersten Schöpfung Gottes als solche, sondern die heutige naturhafte Wirklichkeit, die sich in Jahrmilliarden aus Gottes Urschöpfung entwickelt hat und teilweise auch vom Menschen selbst – gut oder schlecht – gestaltet worden ist. Wir müssen, so gut wir als einzelne das können, dabei berücksichtigen, was die Wissenschaften über diese unsere Wirklichkeit uns heute sagen zu können glauben, zum Beispiel die Psychologie, die Medizin, die Soziologie usw.

Im Licht all dessen interpretieren wir den Sinn dieser Naturgegebenheiten, vollziehen gleichzeitig Wertungen der einzelnen Wirklichkeiten und der Beziehung der erkannten Werte zueinander. Was unsere sittliche Einsicht über Richtig und Falsch, über Gut und Böse steuert und normiert, ist also nicht so sehr die Naturgegebenheit als solche als vielmehr diese Wirklichkeit, wie sie von uns erfahren, interpretiert und gewertet ist. Um einige Beispiele zu wählen: Was besa-

gen für ein geglücktes und würdiges Menschenleben und (um eine Formulierung Teilhard de Chardins zu gebrauchen) für die wahre und sinnvolle Förderung – statt Behinderung – der Entwicklung des Menschen und seiner Welt die verschiedenartigen Möglichkeiten sexuellen Verhaltens, die verschiedenartige Auswertung der Welt der Gene, der Gebrauch von Genußmitteln, unsere kommerziellen, politischen und sozialen Ausweitungen innerhalb der uns anvertrauten Welt der Menschen? Solche Überlegungen können zu verpflichtenden sittlichen Einsichten über richtiges oder sündiges Verhalten führen.

Man könnte auf den Gedanken kommen, auf diese Weise lasse sich möglicherweise oder doch grundsätzlich ein einziges, überall und für alle geltendes Weltethos ersinnen. Meine Antwort: Dies geht ebensowenig, wie die Spekulationen mancher Philosophen über die von ihnen erdachten Gesellschaftsverträge zur Überwindung der aus menschlichem Egoismus im Ur- oder Naturzustand entstandenen Unrechtsstrukturen innerhalb der menschlichen Gesellschaft (bis hin zu Kant und in unseren Tagen Rawls) zu einem derartigen Ergebnis führen können. Warum ist die Idee eines einzigen Weltethos, einer von christlichen Ethikern und Theologen (und selbst von Päpsten, vgl. Johannes Paul II.) ersonnenen und verkündeten einzigen Weltethik der Menschheit eine Utopie? Einfach schon deshalb, weil in den verschiedenen Gruppen, Gesellschaften, Völkerschaften, Nationen usw. mit ihren so verschiedenartigen ererbten Geisteshaltungen, Traditionen, Lebenserfahrungen und Umwelten weder eine genügend gleichartige Interpretation und noch weniger eine gleichartige Wertung innerhalb der verschiedenen Lebensbereiche denkbar ist; darum werden viele sittliche Einsichten über gutes und böses, über menschenwürdiges und sündiges Verhalten, hier und dort, nicht übereinstimmen können. Das schließt nicht aus, daß im Bereich einiger Fragestellungen und Probleme dennoch auch gemeinsame sittliche Einsichten gefunden werden können, sowohl weltweit wie zumal im engeren Bereich bestimmter Kulturen.

Selbst in der Lebensgeschichte der einzelnen Menschen ist ein Wechsel von Interpretationen, Wertungen und entsprechend sittlichen Einsichten über Gut und Böse möglich und nicht selten festzustellen. Ebenso wird es in unserem eigenen jeweils kleinen Lebensbereich nicht leicht sein, den Weg zu einer einzigen und ausnahmslosen, kompromißlosen Ethik zu finden; auch die päpstliche Moralenzyklika kann, so sehnlich der Papst es auch möchte, die eine katholische und universale Moral – eine volle Übereinstimmung über sittliche Richtigkeit und sittlichen Irrweg – nicht herstellen. Auch die eine Ethik der Christen hat es nie völlig gegeben; die Geschichte zeigt nicht nur, was zu bestimmten Zeiten hier und da an verschiedenen und gegensätzlichen Verhaltensweisen geduldet oder bejaht war, sondern auch, welche heute kaum denkbaren Vorgänge von der Amtskirche selbst als richtig gedeckt und vollzogen wurden; man denke an soziales Unrechtsverhalten, an Folterungen und Todesurteile, an die Nichtgewährung von Religionsfreiheit; sie wurde noch auf dem letzten Konzil bis gegen Ende des

Konzils von manchen Bischöfen aufs härteste bestritten; die konziliare Bestätigung des Rechts auf Religionsfreiheit – und damit der Menschenrechte – war vielleicht eines der bedeutendsten Ergebnisse des Konzils.

Selbst die grundsätzliche Annahme der heute verkündeten – tatsächlich eher für unseren westlichen Lebenskreis entworfenen – kirchlichen Moral kann nicht ganz ohne berechtigte „Kompromisse" im Leben der einzelnen Christen auskommen. Die allgemein und ausnahmslos formulierten, zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse unterscheidenden sittlichen Normen können zwar im allgemeinen für uns gelten. Und doch haben sie nicht alle konkreten Besonderheiten aller möglichen Lebenssituationen berücksichtigen können. Wenn gelegentlich Epikie und Kompromißbereitschaft gegenüber verkündeten sittlichen Normen akzeptiert werden, dann heißt das nicht Vernachlässigung dieser Normen, sondern ihre Hinführung auf ihren letztwirklichen und vollen Sinngehalt, um sie entsprechend anzuwenden, jenen letzten Sinngehalt, den die allgemeinen Normen nur ungenügend formulieren konnten.

Es gibt berechtigterweise eine *innovative Moral;* da ist einmal die Möglichkeit einer individuellen, im Heiligen Geist erkannten Berufung, die sich durch keine bekannten sittlichen Normen allein erweisen läßt; da ist zweitens auch die innovative Erkenntnis, daß bestimmte Normen nicht die ganze konkrete sittliche Wahrheit einer Lebenssituation zum Ausdruck bringen und beurteilen.

Die Reflexion auf die Möglichkeit, sittliche Normen einsichtig zu machen – aus dem Willen heraus, die sittliche Wahrheit und nicht die Sünde zu leben –, hat demnach als Nebenergebnis, daß nicht jedes wirklich kluge und gewissenhafte konkrete Sich-frei-Wissen gegenüber angeblichen Forderungen (z. B. in der Erkenntnis: das geht nun einfachhin nicht, das kann ich auf keinen Fall tun) nicht notwendig der sittlichen Wahrheit widersprechende Sünde sein muß. Es kann sogar unter Umständen hart erkämpfte Tugend beweisen.

Es hieß oben, daß die geschaffene Teilhabe an Gottes Weisheit in Fragen der Moral uns hinsichtlich Gut und Böse „wahrheitsfähig" macht, ohne jedoch die „Irrtumsfähigkeit" auszuschließen. Was wir in unserer menschlichen Umgebung in verantwortlicher Gewissenseinsicht mit genügender Sicherheit (und ohne Skrupel) als hier und jetzt richtig oder falsch, als gut oder böse beurteilen, ist darum für uns geltender Ausdruck der in uns geschaffenen Wahrheitsfähigkeit; daraufhin werden wir uns in unserem Verhalten ausrichten dürfen und müssen; eine andere Möglichkeit steht uns nicht zur Verfügung.

Aber läßt sich für uns Christen die unsere Wahrheitsfähigkeit behindernde gleichzeitige Irrtumsfähigkeit nicht anderswoher eliminieren? Wir Katholiken sind oft geneigt, dies durch den Hinweis auf eine Belehrung durch das kirchliche Lehramt anzunehmen. Alle Achtung vor der bereitwilligen religiösen Gelehrigkeit gegenüber dem Amt der Kirche; sie fehlt allzu häufig! Jedoch muß unsere Wahrheitsfähigkeit auch die Grenzen der kirchlichen Autorität beachten. Unfehl-

bar ist durchaus nicht jedes Wort der kirchlichen Amtsträger über Sünden; wie wären sonst feststellbare Unterschiede und gegenseitige Widersprüche in ihren mehrheitlichen Aussagen zu konkreten Moralfragen möglich? Der Grund liegt darin, daß es sich bei solchen sittlichen Aussagen nicht um uns von Gott geoffenbarte und darum in der Kirche als unfehlbar vorgetragene Wahrheiten handelt.

Das kirchliche Lehramt besteht in seiner alltäglichen Wirksamkeit aus Menschen, meist menschlichen Würdenträgern; es muß sich da, wo es sich nicht um eindeutig geoffenbarte Wahrheiten handelt, zwecks Klärung von Sündenfragen wie alle Christen um sittliche Einsicht mühen; es hat dafür keine spezielle Offenbarung oder Inspiration. Es hat den Beistand des Heiligen Geistes, den alle Getauften haben, wenn auch in besonderer Weise. Dieser Beistand garantiert jedoch keine Unfehlbarkeit. Wenn ein Christ mit entsprechender Kompetenz und hoher Verantwortlichkeit irgendwo in seinem gewissenhaften Handeln glaubt, sich nicht nach einer kirchenamtlichen Weisung über sittliches Verhalten richten zu können, dann kann er dazu unter Umständen berechtigt oder auch verpflichtet sein. Das kann allerdings zu Schwierigkeiten im kirchlichen Amt oder auch – in der Kirche – für ihn selbst führen; aber er erweist dadurch, wenn er es recht getan hat, der Kirche im Grunde einen Dienst und stellt ihre Wahrheitsfähigkeit verstärkt unter Beweis[7]. Kardinal Carlo Maria Martini, Erzbischof von Mailand, bemerkte einmal, daß nicht nur Gehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre (obbedienza dottrinale) Pflicht sein könne, sondern auch ihr interpretatives Verstehen (intelligenza interpretativa)[8].

Objektivationen von Sünden und Sündenstrukturen[9]

Es sollte schließlich bei den Überlegungen zur Theologie der Sünde noch auf ein weiteres Phänomen eingegangen werden. Es wurde vorhin schon auf Objektivationen von Sünden hingewiesen. Sünden schaffen sowohl im einzelnen wie in der Gesellschaft objektive Gegebenheiten, auch Sündenstrukturen genannt, die zwar aus der Sünde stammen, aber als objektive Gegebenheiten selbst nicht Sünden sind. Soweit sie nicht eliminierbar sind, gehören sie zu der Wirklichkeit, die wir, so gut wir können, zu leben versuchen und die wir in unsere richtige Lebensgestaltung einkalkulieren müssen. Das zu tun, wäre dann nicht Sünde, sondern Pflicht. Sündiges Verhalten kann zum Beispiel im Sünder Zwänge schaffen, die nicht mehr einfachhin ausrottbar sind; deren Existenz ist in seiner weiteren Lebensführung, soll diese objektiv richtig sein, zu berücksichtigen. Ich kann nicht ausschließen, daß unter bestimmten Umständen solche Sündenfolgen – als Objektivationen – die Erfüllung von im allgemeinen geltenden sittlichen Forderungen in der betreffenden Person praktisch unmöglich machen; die Nichterfüllung einer solchen „Forderung" wäre also nicht Sünde.

Auch innerhalb unserer westlichen Gesellschaften gibt es zum Beispiel im geschäftlichen Gebaren allgemein akzeptierte Verhaltensweisen, die zweifellos ursprünglich aus egoistischer Sündhaftigkeit stammen, aber aufgrund ihrer allgemeinen Akzeptanz vom einzelnen übernommen werden müssen, will er nicht sich selbst ruinieren. Auf nationaler und internationaler Ebene gibt es allgemein bekannte soziale Unrechtsstrukturen und -gebilde, die durchgehend auf egoistisch-sündige „Gier nach Profit" und „Durst nach Macht" (so Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vom 30. 12. 1987, 38 und 47) wirtschaftlicher, sozialer und politischer Institutionen zurückgehen; sie sind als solche in ihrer Existenz nicht persönliche, sondern „objektivierte Sünde". Wer solche Zustände schafft oder sie aufrechterhält, aber auch wer seine Mitarbeit – soweit sie ihm möglich ist – bei ihrem Abbau verweigert, versündigt sich zweifellos persönlich. Das gilt auch für den Fall, daß man sich aufgrund langer Gewöhnung des sündigen Ursprungs der Situation nicht mehr bewußt ist; es gilt sogar dann, wenn sich solche Situationen unwillkürlich, gleichsam naturhaft, also ohne persönliche Sünden entwickelt haben (Naturkatastrophen, Unkenntnis, rapide Zu- oder Abnahme der Bevölkerung usw.). Aber es kann auch Unrechtsstrukturen geben (z. B. im internationalen Bereich, ich denke vor allem an einige lateinamerikanische Länder), in denen vorübergehend mitzuarbeiten berechtigt sein mag, wenn es nämlich deutlich wird, daß eine bestimmte Verweigerung einer solchen Mitarbeit innerhalb der Unrechtsstruktur diese noch verschlimmern würde.

„... und schenkte ihm die Schuld" (Mt 18, 27)

Wo von Sünde und Schuld die Rede ist, da steht auch immer das Wort Vergebung im Raum. Christen werden sich dann leicht des Wortes der biblischen Parabel erinnern: „... und er schenkte ihm die Schuld" (Mt 18, 27). Dabei werden sie an den Vergebung gewährenden Gott Jesu Christi denken. Das im Text der Parabel stehende Wort Schuld meint allerdings nicht Schuld im Sinn von Sünde, sondern, wenigstens grundlegend, die Schuld des Schuldners gegenüber seinem Gläubiger. Schuld als Sünde dagegen meint, daß jemand die in ihm wohnende Sündenmacht in Freiheit über sich mächtig werden läßt. Er hat es getan, indem er sich frei gegen das verging, was er im Gewissen als ihn persönlich meinende Forderung erkannte. Ein Problem ist es, wie man im Gewissen zu einer solchen Einsicht kommen kann; darüber haben wir vorhin des längeren nachgedacht. Ein anderes Problem ist es, wie man von der Sündenschuld frei werden kann; auch dieses Problem ist schon kurz berührt worden.

Vergebung muß von dem kommen, gegen den man sich im Innersten verfehlt hat: Gott. Die Initiative kann nur von ihm ausgehen. Da geht es offenbar nicht nur um die Güte Gottes wie um die Güte des Gläubigers gegenüber seinem

Schuldner. Ich fürchte, daß dies mehr besagt, als eine unter Katholiken weitverbreitete irrige (und zu billige) Auffassung. Sündenvergebung meint, daß der Sünder in der Tiefe, in der er gesündigt hat, sich durch Gottes Gnadenmacht die persönliche innere Freiheit gegen seine Hingabe an die in ihm wohnende Sündenmacht schenken läßt; das schließt allerdings ein, daß er sich auch von seiner Antistellung gegenüber der ihm einsichtigen Gewissensforderung abwendet. Dies hinwiederum schließt ein, daß er, soweit es ihm möglich ist, auch die durch sein Sündigen geschaffenen Objektivationen seiner Sünden, sowohl in ihm selbst wie auch im Nächsten und in der menschlichen Gesellschaft, zu tilgen versucht.

ANMERKUNGEN

[1] A. Auer, Die autonome Moral in chr. Kontext, in: Moral konkret. Impulse für eine chr. Weltverantwortung, hg. v. W. Seidel, P. Reifenberg (Würzburg 1993) 23.

[2] D. Mieth, Wieweit kann man Schuld u. Sünde trennen? Eine theol.-eth. Überlegung, in: ThQ 160 (1980) 184–191.

[3] H. Tristram Engelhardt Jr., Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality (London 1991).

[4] Vgl. z. B. K. Rahner, Erbsünde, in: SM I, 1104–1117.

[5] J. Fuchs, Was heißt „Gottes Gebot"?, in dieser Zs. 211 (1993) 435–442.

[6] W. Marxsen, „Chr." und chr. Ethik im NT (Gütersloh 1989) 349.

[7] Zum Problem Dissens in der Kirche: K. Lehmann, Dissensus, in: Dogma u. Glaube. Bausteine für eine theol. Erkenntnislehre (FS W. Kasper, Mainz 1993) 69–87.

[8] C. M. Martini, Nel cuore della Chiesa e del mondo. Dialogo con Antonio Balletto e Bruno Mosso (Genova 1991) 77.

[9] M. Sievernich, Soziale Sünde u. soziale Bekehrung, in: Moral konkret (A. 1) 146–169; Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale, hg. v. S. Bastianel (Casale Monf. 1989); J. Fuchs, Strukturen d. Sünde, in dieser Zs. 206 (1988) 613–622.

Valentin Zsifkovits

Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung

Zur Strukturreform der Kirche

Wenn man vor Jahrzehnten angetreten ist, um in einem frei gewählten, als Ideal betrachteten zölibatären Priestertum sein Leben in den Dienst der „Sache Jesu", also in den Dienst des Aufbaus des Reiches Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens zu stellen, dann schmerzt es besonders, wenn man einen Rückgang der Chancen der Kirche, welche die „Sache Jesu" vertreten soll, in der Welt von heute, zumindest in unseren Breitengraden, erleben muß. Es wäre nun zu einfach, diesen Rückgang der Chancen der kirchlich verfaßten Religion nur einem langfristig wirkenden Säkularisierungsprozeß, dem Wirken der Mächte des Bösen oder anderen ähnlichen Faktoren zuzuschreiben. Vielmehr muß sich die Kirche in all ihren Gliedern ehrlich die Frage nach der eigenen Schuld stellen, gemäß dem in der Bibel immer wieder anzutreffenden Aufruf zur Einsicht und zur Umkehr, die bei sich selbst beginnen müssen.

Es sind immer wieder Menschen auch in der Kirche anzutreffen, die sich vorschnell in eine Märtyrerrolle flüchten, anstatt selbstkritisch zu prüfen, ob sie nicht um ihrer eigenen Fehler bzw. Unfähigkeiten willen zu leiden haben. Solche selbsternannte Märtyrer sollten sich den 1. Petrusbrief zu Herzen nehmen, wo es heißt: „Ist es vielleicht etwas Besonderes, wenn ihr wegen einer Verfehlung Schläge erduldet?" (2, 20). Und mutatis mutandis gilt auch, was in 1 Petr 4, 15 f. steht, nämlich: „Wenn einer von euch leiden muß, soll es nicht deswegen sein, weil er ein Mörder oder ein Dieb ist, weil er Böses tut oder sich in fremde Angelegenheiten einmischt. Wenn er aber leidet, weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott verherrlichen, indem er sich zu diesem Namen bekennt."

Was den oben angesprochenen Rückgang der Chancen der Kirche anlangt, muß im Sinn des eben Gesagten immer wieder selbstkritisch nach Fehlern, Mängeln, Versäumnissen in dieser Kirche gefragt und gesucht werden. Dies muß in erster Linie jeder Christ für sich selbst tun. Da aber die Kirche mehr ist als die Summe der einzelnen Christen, da sie sozialwissenschaftlich betrachtet eine Institution, theologisch betrachtet der auf der geschichtlichen Pilgerschaft sich befindende, sich als Volk Gottes verstehende fortlebende mystische Leib Christi ist, muß diese Kirche, soweit sie Menschenwerk ist, immer wieder dahingehend hinterfragt und überprüft werden, ob sie als Institution optimal strukturiert und ausgestaltet ist oder ob nicht in mancherlei Hinsicht Strukturreformen höchst fällig

sind, was nicht besagt, daß es nicht immer wieder auch einer Gesinnungsreform bedarf.

Im hier vorgegebenen beschränkten Rahmen können nun nicht alle in Frage kommenden Einzelheiten einer solchen Strukturreform erörtert werden. Es soll vielmehr die Frage nach mehr Selbst- bzw. Mitbestimmung der Gläubigen in der Kirche einer näheren Betrachtung unterzogen werden, weil meiner Überzeugung nach dadurch die Chancen für die „Sache Jesu" und damit auch die Chancen für die „Sache der Menschen" in besonderer Weise verbessert werden könnten. Die Frage der Selbst- bzw. Mitbestimmung der Gläubigen innerhalb der Kirche gewinnt heutzutage entwicklungsgeschichtlich eine erhöhte Brisanz. Davon zeugen: das aufgewertete Individuum, die aufgewertete Demokratie, die Entmythologisierung sowie das Personprinzip und das Subsidiaritätsprinzip.

Das aufgewertete Individuum

Das Selbst- bzw. Mitbestimmungsrecht steht in enger Beziehung zum Stellenwert des Individuums und damit verbunden zum Selbstbewußtsein dieses Individuums. Nun hat dieser Stellenwert des Individuums von der Antike bis heute eine eindeutige Zunahme erfahren. Dafür seien folgende Beleghinweise angeführt:

1. Die Herausbildung der Menschenrechte inklusive der normativen Abschaffung der Sklaverei und ihre Anerkennung in den Rechtsdokumenten der Völkergemeinschaft. Diese Menschenrechte stehen zwar oft mehr auf dem Papier, als daß sie Lebenswirklichkeit wären, aber dennoch stellt das normative Bekenntnis zu den Menschenrechten einen wichtigen Schritt zur Beachtung bzw. Verwirklichung der Menschenrechte dar. Denn vor der Weltöffentlichkeitsmeinung, vor dem Weltgewissen und vor den Menschenrechtsinstitutionen können menschenrechtsverachtende und menschenrechtsverletzende Systeme ihre Grausamkeiten nicht mehr mit dem Hinweis verteidigen, daß solche Praxis richtig sei. Dies gilt auch dann, wenn solche Praxis als Faktum geleugnet wird.

2. Die zunehmende normative Tendenz zur Abschaffung der Todesstrafe ist ein weiterer Beleghinweis für die Wertsteigerung des Individuums. Die Überlegung ist die: Das menschliche Leben stellt einen so hohen Wert dar, daß man es auch dem nicht wegnehmen soll, der sich schwer gegen das Leben anderer vergangen hat. Eine strenge Konkurrenz zwischen unschuldigem und schuldigem Leben, die den Vorrang des unschuldigen Lebens vor dem schuldigen in der individuellen Notwehrsituation rechtfertigt, liegt ja bei der kollektiven Notwehr des Staates gegenüber den Verbrechern nicht vor.

3. Die normative Abschaffung des Krieges als neutrales Mittel der Politik ist ein weiterer Ausdruck der normativen Achtung des Individuums, weil ja der Krieg in katastrophaler Weise Menschenleben vernichtet. Während im klassischen

Völkerrecht, das bis zum Inkrafttreten der Völkerbundsatzung in Geltung stand, die Staaten als Ausdruck ihrer Souveränität das Recht zum Krieg besaßen, ist im modernen Völkerrecht den Einzelstaaten dieses Recht genommen. Im modernen Völkerrecht ist also der Krieg nicht mehr neutrales Mittel der Politik, sondern nur mehr im Rahmen und im Namen der Völkergemeinschaft oder als Mittel einer notwendigen Selbstverteidigung erlaubt.

Die eindeutig zu registrierende Zunahme des Stellenwerts des Individuums seit der Antike bis heute hat übrigens nicht unwesentlich ihren Grund und ihren Platz in der Lehre des Christentums, wiewohl zu vermerken ist, daß die diesbezüglichen Lehrstücke in der Kirche selbst mitunter zu wenig konsequente Anwendung gefunden haben. Einige wichtige Aussagen der christlichen Lehre von der hervorragenden Stellung des Menschen seien in Erinnerung gerufen: Der Mensch ist Bild und Gleichnis des schöpferischen Gottes; er ist personales und partnerschaftliches Geschöpf nach dem Bild und Gleichnis dieses Gottes; er ist Bruder bzw. Schwester Jesu Christi, der um dieses Menschen und seines Heiles willen selbst Mensch geworden ist; von ihm heißt es in Ps 8, 5–7, was aus der Perspektive des Neuen Testaments doppelt gilt, weil in Christus überhöht: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst! ... Du hast ihn gekrönt mit Glorie und Glanz"; vom Menschen gilt, was der Autor des Galaterbriefs (2, 20) sagt: Ich „lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich ausgeliefert hat"; dieser Mensch ist berufen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes. So konnte das Zweite Vatikanum vom Menschen sagen, er sei „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur" (GS 24).

Die aufgewertete Demokratie

Ein mit dem bisher Gesagten zusammenhängendes entwicklungsgeschichtliches Argument für ein erhöhtes Selbst- bzw. Mitbestimmungsrecht der Gläubigen ist in der Tatsache zu sehen, daß heutzutage demokratische Staats-, Gesellschafts-, Wirtschafts- und Lebensformen gegenüber früher eindeutig an Wertschätzung und auch in der Realität gewonnen bzw. zugenommen haben. Diese Entwicklung ist auch im Zusammenhang mit dem Kampf gegen unberechtigte und unnötige Fremdbestimmung und Privilegienherrschaft zu sehen. Auch die katholische Soziallehre hat nach anfänglichem Zögern zuletzt doch eine Präferenz für demokratische Staats- und Gesellschaftsformen ausgesprochen. Dies liegt durchaus auf der Linie des biblischen, vor allem des neutestamentlichen Gemeinschaftsethos, zu dessen Kerninhalten die Geschwisterlichkeit gehört.

Wenn nun Menschen generell partnerschaftliche und demokratische Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens höher schätzen als hierarchische, dann taucht unwillkürlich die Frage auf, ob nicht auch in der Kirche manches

Hierarchische zugunsten des Demokratischen geändert werden könnte bzw. sollte. Der dabei mitunter zu hörende abwehrende Einwand, die Kirche sei keine Demokratie, sondern eine Hierarchie, trifft ins Leere. Auf solchen Einwand kann man nämlich antworten: Jawohl, die Kirche ist keine Demokratie, sie ist viel mehr: nämlich eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, eine Gemeinschaft also, in der all das, was in einer gelungenen Demokratie als positiv erlebt wird, in entsprechender Weise Platz haben sollte, soweit diese Kirche eben Menschenwerk ist. Daß man dabei demokratische Formen, Modelle bzw. Elemente nicht einfach kopienhaft auf die Kirche übertragen darf, sondern bei solcher Übertragung die Eigenart der Kirche beachten muß, versteht sich von selbst. Aber daß man bei der Ausgestaltung und Reformierung der Kirche als Institution von den „Kindern dieser Welt", die im Umgang mit ihresgleichen oftmals klüger sind als die „Kinder des Lichtes", lernen soll, steht nach der Aussage der Bibel eindeutig fest (vgl. Lk 16, 8).

Was die oben anvisierten Gegner einer stärkeren Demokratisierung der Kirche anlangt, so ist zu vermerken, daß es manchen von denen gar nicht um die Sache Jesu bzw. der Kirche geht, sondern um handfeste eigene Machtinteressen. Manche können infolge eines „direkten Drahts" zu hierarchischen Entscheidungsträgern ihre Machtinteressen leichter durchsetzen, als ihnen dies bei demokratischen Entscheidungsprozessen möglich wäre.

Die Entmythologisierung

Ein weiteres entwicklungsgeschichtlich bedingtes Argument für mehr Selbst- bzw. Mitbestimmungsrechte der Gläubigen in der Kirche ist die Entmystifizierung, Entmythologisierung und Entmagisierung hierarchischer Kirchenämter und kirchlicher Amtsträger. Mehr als in früheren Zeiten entdecken, erleben und durchschauen die Gläubigen das Menschliche und Allzumenschliche bei kirchlichen Ämtern und ihren Inhabern. Sie erleben und erfahren auch das Menschliche und Allzumenschliche beim Bestellungsprozeß hoher Amtsträger, erleben und erfahren dabei auch, daß der Hl. Geist hierbei manches zuläßt und oft nur das Ärgste verhindert, und begreifen dann, daß sie selbst durch mehr Mitbestimmung in der Kraft dieses Geistes Gottes das konkrete Schicksal dieser Kirche zum Besseren hin mitgestalten sollen.

Das Personprinzip und das Subsidiaritätsprinzip

Die Forderung nach mehr Selbst- bzw. Mitbestimmung auch in der Kirche ergibt sich sodann aus der Überlegung heraus, die Kirche müsse ihre Soziallehre, der es

ja wesentlich um die richtige Ausgestaltung der Institutionen geht, auch auf das Sozialgebilde Kirche in entsprechender Weise anwenden, dies schon um ihrer Glaubwürdigkeit willen. Es geht dabei vor allem um zwei gewichtige Prinzipien der katholischen Soziallehre, nämlich um das Personprinzip und um das Subsidiaritätsprinzip.

1. *Das Personprinzip.* Seine klassische Formulierung hat dieses Personprinzip in der Enzyklika „Mater et Magistra" Johannes' XXIII. gefunden, wo es heißt: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet." Und gleich darauf heißt es: „Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person." [1]

Für unser Thema besonders wichtig ist die Tatsache, daß nach diesem Personprinzip der Mensch Träger und Schöpfer aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein muß bzw. sein soll. Wenn dabei vom Menschen die Rede ist, sind damit alle betroffenen Menschen gemeint, soweit sie imstande sind, bei der Ausgestaltung einer Institution ihren möglichen positiven Beitrag zu leisten. Dieses Prinzip hat vor allem ein Zweifaches zum Ziel: einmal die Verhinderung einer Bevormundung durch „selbsternannte" Propheten, die durch eine ungerechtfertigte Berufung auf den Willen Gottes ihre egoistischen Machtinteressen zu legitimieren bzw. durchzusetzen versuchen; und zweitens verfolgt dieses Prinzip das Ziel, die in den vielen einzelnen steckenden positiven Energien naturaler und gnadenmäßiger Art zum Wohl aller optimal fruchtbar werden zu lassen. Daß dies auch für die Kirche gilt, ist, gelinde gesagt, naheliegend. Denn einmal ist die Kirche auch Menschenwerk, was die Geschichte dieser Kirche zur Genüge beweist; sodann wirkt der Hl. Geist nicht nur in bestimmten Gliedern dieser Kirche, sondern grundsätzlich in allen Menschen guten Willens, auch nach dem Schriftwort: „Der Wind weht, wo er will" (Joh 3, 8).

2. *Das Subsidiaritätsprinzip.* Die klassische Formulierung des Subsidiaritätsprinzips stammt von Pius XI., der es in seiner Enzyklika „Quadragesimo Anno" (79) folgendermaßen definiert hat:

„Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."

Mit diesen Worten ist in Kürze und trefflich alles ausgesagt, was wesentlichen Inhalt und Gehalt dieses Prinzips ausmacht. Es plädiert sozusagen für die mög-

lichste Belassung der Kompetenzen bei den den einzelnen Lebensbereichen näheren einzelnen und Untergruppen; als wesentliche Aufgabe des übergeordneten Gemeinwesens und seiner Instanzen wird die Hilfe zur Selbsthilfe für die einzelnen und untergeordneten Gruppen betrachtet. Es ist ein wichtiges Prinzip der Machtteilung und damit der Freiheitssicherung. Es ist auch ein optimales Prinzip zur Verwirklichung des Gemeinwohls, weil dieses nur dann entsprechend verwirklicht werden kann, wenn die in den einzelnen und den Untergruppen vorhandenen Energien, Kapazitäten und Möglichkeiten nicht von den Zentralinstanzen behindert oder gar gelähmt, sondern mobilisiert und gefördert werden.

Für die Kirche ist das Subsidiaritätsprinzip in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: einmal in ihrem Verhältnis zur übrigen Gesellschaft und zum Staat, sodann innerkirchlich. Im Blick auf die Gesellschaft bzw. den Staat soll sich die Kirche auf jene Aufgaben konzentrieren, die von den anderen vernachlässigt werden. In einer Welt, in der die Menschen in der amorphen Masse verloren und entfremdet dahinirren, soll die Kirche in Wort und Tat Orientierung, Geborgenheit, Heimat und Asyl bieten. Aus der Qualität der von ihr geleiteten Werke für Behinderte, Vernachlässigte und Randgruppen der Gesellschaft soll ein Zeugnis dafür sprechen, daß sie etwas kann, was dem mit Herrschergewalt ausgestatteten Gebilde Staat fehlt: nämlich lieben.

Innerkirchlich ist an die Ansprache Pius' XII. an das Kardinalskollegium vom 20. Februar 1946 zu erinnern, wo dieser die Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch für die Kirche betont, wenn er über die Formulierung dieses Prinzips bei seinem Vorgänger Pius XI. sagt: „Wahrhaft leuchtende Worte, die für das soziale Leben in allen seinen Stufungen gelten, auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur." [2]

Heutzutage wird wiederum besonders deutlich, wie dieses Prinzip ein fundamentales Prinzip der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden ist und wie sich Verstöße dagegen für die Kirche nachteilig auswirken. Anton Rauscher ist zuzustimmen, wenn er schreibt:

„Mithin gilt es auch in der Kirche zu beachten, daß das, was der einzelne Gläubige aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Glaubenskräften leisten kann, ihm nicht entzogen werden darf... Die Verantwortung für den Glauben, für die glaubwürdige Präsenz der Kirche in der Welt und für den Beitrag der Kirche zur Weltgestaltung liegt unverlierbar bei allen Gliedern." [3]

Das Stichwort Verantwortung erinnert aber auch an die verantwortlich auszuübende Macht in der Kirche und in diesem Zusammenhang daran, daß dazu hinreichende Information, Informationsverarbeitung, Informations- und Informantenüberprüfung gehören, und dies alles vor einer Entscheidung, aber natürlich auch danach, um die positiven und negativen Folgen von Entscheidungen rechtzeitig erkennen und darauf reagieren zu können, bzw. um aus Fehlern lernen zu können. Auch in diesem Sinn kann das Subsidiaritätsprinzip für die Kirche ein segensreiches Macht- und Kompetenzteilungsprinzip sein. Wenn solches nicht

beachtet wird und die den einzelnen Ortskirchen und Lebensbereichen fernen Zentralinstanzen auf Grund von einseitigen, intrigierenden oder denunzierenden Informationen von seiten mancher Karrierejäger oder Glaubensideologen in entmündigender Art und Weise gravierende Entscheidungen für die Ortskirche treffen, dann kann dies zu schweren Schäden für die Kirche als Gemeinschaft führen.

Dabei soll selbstverständlich nicht alle Macht den Ortskirchen zugesprochen und den Zentralinstanzen die entsprechende Leitungsgewalt abgesprochen werden. Entsprechende zentrale Leitungskompetenzen sind ja nicht nur um der Einheit in der Vielfalt willen vonnöten, auch nicht bloß wegen der Gefahr von Egoismus, Eigenbrötelei, Befangenheit und dergleichen auf seiten der Ortskirchen, sondern wesentlich auch von der Stiftung der Kirche her. Worum es geht, ist eine entsprechende, rechtlich verankerte Aufteilung der Leitungskompetenzen, so daß sich das nicht in Frage gestellte hierarchische Prinzip im Sinn des Subsidiaritätsprinzips konkretisiert, zum Beispiel auch bei Bischofsernennungen. Und was die angedeutete Anfälligkeit der Ortskirchen für Egoismus, Eigenbrötelei, Befangenheit und dergleichen anlangt, so darf man doch nicht vergessen, daß auch an Zentralstellen nicht nur der Hl. Geist am Werk ist, sondern viele menschliche und allzu menschliche Faktoren zum Tragen kommen, wie die Kirchengeschichte zur Genüge beweist.

Die Forderung nach einem stärkeren Mitspracherecht der Gläubigen im Sinn des Subsidiaritätsprinzips ergibt sich übrigens auch aus einem Blick in die Geschichte der Kirche. Josef Steinruck schreibt am Ende eines Beitrags mit dem Titel „Was die Gläubigen in der Geschichte der Kirche zu vermelden hatten“:

„Wenn wir nach diesem Gang durch die Geschichte ein Fazit zu ziehen versuchen, so glaube ich zunächst festhalten zu können, daß die Gläubigen, das Kirchenvolk, durchaus nicht nur Objekt der Sorge der Amtsträger gewesen sind, sondern auch ihrerseits einen wichtigen Beitrag im Lebensvollzug der Kirche erbracht haben. Außerdem ist, wie ich meine, unterschwellig deutlich geworden, daß die Entwicklung der kirchlichen Verfassung mit den allgemeinen Entwicklungen in Staat und Gesellschaft – trotz einer gewissen zeitlichen Verzögerung – im Zusammenhang steht… Es würde … den Anfängen der Kirche und – wie ich meine – auch dem Gesamtduktus der Geschichte unserer Kirche wohl anstehen, wenn die ‚synodalen Komponenten‘, also die auf vielgestaltige Mitwirkungsmöglichkeiten möglichst vieler Kirchenglieder ausgerichteten Formen und das von der Kirche sonst so gerühmte Subsidiaritätsprinzip in unseren Tagen auch innerhalb der Kirche stärker zur Geltung kämen.“ [4]

Was die Mitwirkung der Gläubigen bei der Besetzung der kirchlichen Ämter speziell anlangt, so geben die Urkunden des christlichen Glaubens nach J. Steinruck[5] keine Auskunft, auf welche Weise der Amtsträger bestellt werden soll. Hierin dürfte er recht haben. Dogmatisch formuliert gehören nämlich zur Wesenserfassung der Kirche: „1. die ihr eingestifteten sakramentalen Grundvollzüge; 2. das Apostolat der Laien als authentische Ausübung der Heilssendung der Kirche; 3. die kirchliche Hierarchie, die in der Ortskirche aus dem einen Bischof, dem Presbyterium und den Diakonen besteht und die auf der Ebene der Univer-

salkirche im Episkopat mit dem Bischof von Rom als Nachfolger Petri den Primat ausübt."[6] So hat bei der Besetzung der kirchlichen Ämter die Klugheit der Vernunft zu walten, wozu auch die Beachtung der Weisheit des Subsidiaritätsprinzips gehört.

Geschichtlich gesehen lassen sich bei der Besetzung kirchlicher Ämter nach J. Steinruck[7] geradezu gegenläufige Entwicklungen feststellen, die man in der römischen Kirche an zwei autoritativen Äußerungen veranschaulichen kann, und zwar an der etwa um 459 gemachten Äußerung Papst Leos des Großen: „Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden"[8] und an der Formulierung des Codex Iuris Canonici von 1917, wo es im c. 329, § 2 heißt: „Die Bischöfe werden vom Papst frei ernannt."[9]

Notwendige Schritte

Halten wir also fest: Die Zunahme des Stellenwerts des Individuums von der Antike bis heute, die Zunahme der Wertschätzung demokratischer Staats-, Gesellschafts-, Wirtschafts- und Lebensformen in Theorie und Praxis, die Entmystifizierung, Entmythologisierung und Entmagisierung hierarchischer Ämter und kirchlicher Amtsträger, die berechtigte Forderung nach größerer Beachtung der Soziallehre der Kirche, speziell des Person- und des Subsidiaritätsprinzips, bei der Ausgestaltung kirchlicher Institutionen – dies alles sind sehr deutliche und starke Hinweise darauf, daß man alle kirchlichen Institutionen dahingehend prüfen soll, inwieweit eine stärkere Beteiligung der Gläubigen daran möglich und sinnvoll wäre – unbeschadet der dogmatischen Konstanten solcher Institutionen. Bei solchen Überlegungen wird unter anderem folgendes zu bedenken sein:

1. Mehr Mitbestimmungsrechte der Gläubigen in der Kirche bedeuten nicht, daß jeder Katholik überall mitreden und mitentscheiden soll. Es bedeutet vielmehr eine Ausweitung bisheriger Mitbestimmungsmöglichkeiten unter Beachtung des Prinzips der Betroffenheit und des Prinzips der Kompetenz. Dabei ist zu beachten, daß es neben der direkten auch die indirekte Mitbestimmung gibt. Wenn zum Beispiel repräsentative Vertreter von diversen Gruppierungen innerhalb einer Diözese bei der Bestellung des Diözesanbischofs ein Mitwirkungsrecht besäßen, dann hätten die Gläubigen einer Diözese ein diesbezügliches indirektes Mitwirkungsrecht. Würden alle Gläubigen einer Diözese ab einem bestimmten Alter ihren Bischof bzw. alle Gläubigen einer Pfarrei ihren Pfarrer wählen dürfen, dann könnte man von einem allgemeinen, gleichen und direkten Wahlrecht der Gläubigen sprechen. Als historisches Beispiel einer ziemlich weitgehenden Selbst- bzw. Mitbestimmung kann die Erlaubnis Pius' VI. aus dem Jahr 1789 an den katholischen Klerus der Vereinigten Staaten von Amerika gelten, ihren ersten Bischof selbst zu wählen[10]. Ein ähnliches Beispiel auf Pfarrebene stellt das Pfarrer-

wahlrecht in Schweizer Kantonen dar, das schon vor der Reformation entstanden ist und bis heute noch mancherorts besteht[11].

2. Wer mehr Mitbestimmungsmöglichkeiten der Gläubigen in der Kirche fordert, darf mögliche Nachteile zu weitgehender Mitbestimmung bzw. „Demokratisierung" nicht übersehen. Um nur einige solcher Nachteile und damit Gefahren zu erwähnen: In einer säkularisierten Kirche mit einer Mehrheit von Taufscheinchristen könnten allzuleicht sehr wichtige tiefer liegende, aber zunächst unpopulär erscheinende Anliegen des Glaubens „überstimmt" werden. Es könnte sozusagen eine „Unterwanderung" der Kirche erfolgen. Die Mahnung der Bibel in Röm 12, 2: „Gleicht euch nicht dieser Welt an" könnte allzuleicht in Vergessenheit geraten. Jene, denen es um die Glaubenssubstanz besonders ernst ist, könnten in der „Mehrheitsdiktatur" oberflächlicher Christen ihre religiöse Heimat verlieren. Das Salz von Mt 5, 13 könnte strukturell bedingt schal werden, der Sauerteig von Mt 5, 13 und 1 Kor 5, 6 seine „Fermentkraft" verlieren. Eine Gefälligkeitsdemokratie, deren Nachteile im staatlichen Leben zur Genüge bekannt sind, könnte in der Kirche den zur Potenz erhobenen Egoismus fördern.

Wenn man dazu noch die Manipulationsmöglichkeiten der modernen Massenmediengesellschaft bedenkt, dann versteht man besser, warum auch heute das Erbe Christi in seiner Kirche einer besonderen „Treuhandschaft" bedarf, einer Treuhandschaft, die in einer zu „demokratisierten" Kirche unter zu starken Druck geraten könnte. Was das Stichwort „Demokratisierung" anlangt, so wäre eigens auch an die Gefahr einer kopienhaften Übertragung staatlich-demokratischer Strukturen auf die Kirche zu erinnern, die sich zum Beispiel in der Forderung äußern könnte, in der Kirche eine eigene Opposition zu installieren, was gerade in der Kirche als einer Gemeinschaft gesollter Geschwisterlichkeit fatal sein könnte.

Wenn man nun trotz solcher und anderer möglicher Gefahren einer überzogenen Mitbestimmung in der Kirche dennoch mehr Mitbestimmung der Gläubigen fordert, dann geschieht dies aus der Überlegung heraus, daß mehr Mitbestimmungsmöglichkeiten per Saldo mehr Vorteile als Nachteile bringen, gemessen am derzeit geltenden Modell der relativ geringen Mitbestimmungsmöglichkeit. Es wird ja nicht grenzenlose, sondern optimale Mitbestimmung gefordert. Dies ist deshalb wichtig festzuhalten, weil privilegierte Gegner von mehr Mitbestimmung allzugern die Vorzüge des geltenden Modells überbetonen und mögliche Nachteile eines neuen Modells hochspielen, was man als eine Art von Manipulation betrachten kann.

Ohne jetzt Vor- und Nachteile von Mitbestimmungsmodellen im einzelnen gedankenexperimentell durchzuspielen, sei eines festgestellt: Der oben zitierte Papst Leo der Große (440–461) hat eine kluge Weisheit ausgesprochen, als er in seinem Brief an den Bischof von Thessalonike eigens hervorhob, „daß niemand von denen geweiht werde, die man nicht gewollt und erbeten hat, damit das Volk,

dessen Ansicht man überging, seinen Bischof nicht mißachtet und haßt“ [12]. Hinter solcher klugen Weisheit steckt folgende grundlegende Überlegung: Da man niemanden zum Glauben zwingen kann und auch nicht darf, ist der Überbringer der frohen Botschaft des Evangeliums auf entsprechende Akzeptanz angewiesen. Diese kluge Weisheit gewinnt heutzutage infolge geänderter Bewußtseinslage der Menschen und infolge geänderter Verhältnisse erhöhte Bedeutung. Anders ausgedrückt: Ohne entsprechende Akzeptanz ist der bei Mk 10, 42–45 angesprochene notwendige Dienst der Amtsträger als der Jünger Christi nicht möglich. Mk 10, 42–45 heißt es nämlich:

„Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“

3. Bei der Einführung von mehr Mitbestimmung in der Kirche ist die Frage nicht unwichtig, in welchem Tempo solche Neuerungen eingeführt werden sollen. Hier ist zunächst, wie bei jeder größeren Änderung, vor überstürzten, unüberlegten Schritten genauso zu warnen wie vor einer Verschiebung auf den Sankt-Nimmerleins-Tag. Aber die erste Gefahr droht bei der derzeitigen Kirchenführung und ihrem derzeitigen Kurs ohnehin nicht. Es wird wohl überlegter, entschiedener und mutiger Schritte und damit verbunden entsprechender Lernprozesse bedürfen. Wichtig wird es auch sein, daß dabei das Wissen und die Erfahrung des weltweit vorhandenen geistigen Potentials der katholischen Kirche genützt wird und man sich nicht mit einseitig ausgesuchten, fachlich eher mäßigen Experten begnügt. Man wird auch bereit sein müssen, auf Extremisten zu verzichten, und wird nicht den Fehler machen dürfen, durch zu große Rücksichtnahme etwa auf lefebvreähnliche Gruppierungen viele andere in die innere oder auch äußere Emigration zu treiben.

Ein Bischofsbestellungsmodell

Als ein Vorschlag, wie bei der Diözesanbischofsbestellung mehr Mitbestimmung möglich wäre, soll folgendes, grob skizzierte Modell vorgestellt werden:

– Die Diözesanbischofsbestellung bleibt letztlich dem Papst vorbehalten. Allerdings ist der Papst bei dieser Bestellung dahingehend gebunden, daß er nur jemanden zum Diözesanbischof ernennen kann, der neben den bisherigen kanonischen Voraussetzungen noch die Voraussetzung erfüllt, daß er auf der Ebene der Diözesankirche und auf der Ebene der Nationalkirche einen für die jeweilige Ebene noch festzulegenden Prozentsatz der gültig abgegebenen Stimmen auf sich vereinigen kann.

– Dem Papst sind drei solche geeignete Kandidaten pro Diözese zur Ernennung vorzuschlagen.

– Auf jeder der genannten zwei Ebenen ist eine Wahlversammlung anzuberaumen, die folgendermaßen zusammengesetzt sein soll:

Auf der Ebene der Diözese haben dieser Wahlversammlung anzugehören: der amtierende Diözesanbischof oder ein Kapitelvikar; die Mitglieder des Domkapitels; die Mitglieder des Priesterrats; die Mitglieder des Pastoralrats; die Dechanten; je x Vertreter der wichtigsten Laienorganisationen, je x Vertreter der in der Diözese wirkenden Ordensgemeinschaften.

Auf der Ebene der Nationalkirche haben dieser Wahlversammlung anzugehören: die Mitglieder der nationalen Bischofskonferenz; je x Priester- und Laienvertreter der einzelnen Diözesen; je x Vertreter der in der Nationalkirche wirkenden Ordensgemeinschaften.

– Die Wahl ist gültig, wenn mindestens x Prozent der berufenen Mitglieder an der Wahlversammlung teilnehmen. Eine Vertretung ist erlaubt.

– Die Wahl selbst hat geheim zu erfolgen.

– Aus zeit- und arbeitsökonomischen Gründen ist zu überlegen, ob nicht auf der Ebene der Nationalkirche bei einer Sitzung gleich Wahlgänge für mehrere Diözesen angesetzt werden können, sofern dadurch die Bestellungsdauer nicht unnötig verzögert wird.

Dieses Modell ist ein grob skizziertes, das in einer breiten Diskussion verfeinert und verbessert werden soll. Dies gilt auch bezüglich der mit x bezeichneten Anzahl der Vertreter und der ebenfalls noch offengelassenen Prozentsätze, wobei festzuhalten ist, daß x einfachhin nur für unbestimmt steht und keineswegs jedes Mal die gleiche unbestimmte Zahl ausdrücken soll. Sodann muß bezüglich dieses Modells noch festgehalten werden, daß es bewußt das Zusammenwirken auf mehreren Ebenen anstrebt, um zu verhindern, daß ungeeignete Kandidaten zum Zug kommen. Bei manchen Bischofsbestellungen in der jüngeren Vergangenheit etwa Österreichs sind ja auch auf verschiedenen Ebenen Fäden gesponnen worden, nur mit dem Nachteil fehlender Transparenz und problematischer Legitimation und auch mit dem Ergebnis so manchen Schadens für die katholische Kirche Österreichs.

Noch etwas muß in diesem Zusammenhang festgehalten werden: Daß nämlich der hier vorgeschlagene Weg der Bischofsbestellung nicht weniger eine „Berufung" durch Gott und die Kirche darstellt als das derzeit gültige Modell. Bischof Kurt Krenn von St. Pölten hat nämlich gegen das in Österreich initiierte Kirchen-Volksbegehren, in welchem auch die Forderung nach Mitbestimmung der Ortskirche bei Bischofsernennungen erhoben wird, unter anderem eingewandt, das „Grundsystem" in der Kirche sei nicht die „Wahl", sondern die „Berufung" durch Gott und die Kirche[13]. Nun bin auch ich gegenüber dem genannten Volksbegehren aus verschiedenen Gründen skeptisch. Aber die erwähnte Argumentation von

Bischof Krenn teile ich nicht. Im Gegenteil: Ich bin der Überzeugung, daß das von mir vorgeschlagene Modell einer transparenteren und breiteren Mitwirkung der Gläubigen einer „Berufung" durch Gott und die Kirche näher kommt, als wenn einzelne Karrierejäger und Glaubensideologen in egoistischer Weise einen unverhältnismäßig großen Einfluß auf Bischofsernennungen nehmen können.

Mehr Reformchancen

Mehr Selbst- bzw. Mitbestimmungsmöglichkeiten der Gläubigen in der Kirche sind aus vielerlei Gründen wichtig. Einige solcher Gründe seien eigens genannt: zunächst einmal die Tatsache, daß durch mehr Mitbestimmung die Gefahr problematischer Machtkonzentration in einer Hand mit der damit verbundenen problematischen, bis zum Machtmißbrauch gehenden Handhabung der Macht verringert werden kann. Mehr Mitbestimmung bedeutet sodann die Chance, daß mehr Betroffenheitsanliegen Berücksichtigung finden, daß mehr Problemlösungskapazitäten entdeckt und mobilisiert werden und daß dadurch auch mehr Identifikationswahrscheinlichkeiten mit der Institution Kirche geschaffen werden können. Schließlich bedeutet mehr Mitbestimmung auch die Wahrscheinlichkeit, daß Reformen in der Kirche allgemein schneller vorangetrieben und dadurch schwer zu rechtfertigende Zustände in der Kirche beseitigt werden.

So ist es schwer einsehbar, warum Diözesanbischöfe mit 75 Jahren – eine ohnehin zu hohe Altersgrenze – ihren Rücktritt einreichen sollen, der Papst aber, der eine viel größere Verantwortung zu tragen hat, keinerlei Altersbegrenzung unterliegt. Eine befriedigende Altersregelung für kirchliche Amtsträger, besonders für Päpste und Bischöfe, und damit zusammenhängend eine entsprechende Amtszeitregelung wären notwendig. Denn abgesehen davon, daß es kein Dogma gibt, nach welchem Päpste und Bischöfe von Gefäß- und anderen Verschleißprozessen ausgenommen sind, lehrt die Erfahrung der Menschheit, daß es gut ist, wenn Macht einer sachlichen und zeitlichen Begrenzung unterliegt. So könnte die Amtszeit von Päpsten und Bischöfen auf zehn bzw. zwölf Jahre mit der Möglichkeit einer Wiederbestellung beschränkt sein. Hier könnte man vieles nicht nur von weltlichen Amtsträgern, sondern auch von den Ordensgemeinschaften der eigenen Kirche lernen. Dabei ist zu bedenken, daß eine Altersregelung für kirchliche Ämter auch deshalb dringender geworden ist, weil infolge des Fortschritts der Medizin und der gestiegenen Lebenserwartung die Menschen zwar um einiges länger leben, ihre für die geistige Beweglichkeit verantwortlichen Gehirngefäße und Gehirnzellen aber nicht unbedingt so lange jung bleiben.

Dies ist nur eines von vielen Beispielen, die angeführt werden könnten, um zu zeigen, daß die Kirche, die ja auch Menschenwerk ist, immer wieder einer Reform unterzogen werden muß. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß das Herren-

wort an Petrus: „Du bist Petrus und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen" (Mt 16, 18f.) und auch die Übertragung der Leitungsgewalt an die Bischöfe nach Mt 18, 18 eine zeitgemäße Begrenzung des Amtes ausschließen wollten. So ist eben manches an dieser Kirche zeitbedingt, was nicht heißt, daß es nicht Wesenskonstanten gibt, die den geschichtlichen Wandel überdauern. Hier soll vor allem betont werden, daß das geschichtlich Wandelbare an der Kirche durch mehr Mitwirkungsrechte der Gläubigen in seiner Rechtzeitigkeit begünstigt werden könnte.

Die Welt- und Kirchengeschichte ist reich an Beispielen, wonach man sich unberechtigterweise auf Gott und seinen Willen berufen hat, um menschliche und allzumenschliche Entscheidungen zu legitimieren. Dies sollte Anlaß sein, immer wieder neu zu prüfen, ob und wieweit konkrete Ausgestaltungen kirchlicher Verfaßtheit und kirchlicher Institutionen wirklich dem Willen Gottes entsprechen oder ob sie nicht bewußt oder unbewußt unberechtigtem Machtwillen der Menschen zu verdanken sind. Dabei soll man sich immer wieder am Geist Jesu und der Urkirche orientieren. Was die als Beispiel angeführte Bischofsbestellung anlangt, so ist zu bedenken, was Rudolf Schnackenburg im Jahr 1969 formuliert hat und was nach wie vor seine Aktualität besitzt:

„Der jetzige Modus eines Geheimverfahrens, bei dem das Presbyterium und das Kirchenvolk einer Diözese nicht mitberaten, sondern nur raten dürfen, wer ihr künftiger Bischof sein wird, war in der Urkirche unvorstellbar... Nach Jahrhunderten autoritärer Kirchenführung, die für unsere Zeit überholt ist und der Kirche nur Schaden bringen kann, wird es notwendig, dem mündigen Kirchenvolk wieder eine größere Mitsprache einzuräumen und es die Verantwortung in der Kirche mittragen zu lassen." [14]

Die hier gemeinte Mündigkeit ist sehr ernst zu nehmen. Denn Entmündigung mündiger Menschen ist schlimm. Geschieht sie im Namen Christi an Brüdern und Schwestern Christi, ist sie besonders schlimm.

ANMERKUNGEN

[1] Mater et magistra 219f.; GS 25, 26, 63. [2] Utz-Groner 2, 2106–2113, 2111 (Nr. 4094).
[3] A. Rauscher, Das Subsidiaritätsprinzip in d. Kirche, in: JCSW 10 (1969) 311.
[4] J. Steinruck, Was die Gläubigen in d. Gesch. d. Kirche zu vermelden hatten, in: Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn d. Gläubigen, hg. v. G. Koch (Würzburg 1993) 47. [5] Ebd. 35.
[6] G. L. Müller, Kath. Dogmatik (Freiburg 1995) 616.
[7] Steinruck (A. 4) 35. [8] Leo I., Ep. 10, 4: PL 54, 634.
[9] Der Codex v. 1983 formuliert in c. 377, § 1: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten."
[10] Vgl. J. P. Dolan, The American Cath. Experience. A History from Colonial Times to the Present (Notre Dame 1992) 106f. [11] Steinruck (A. 4) 42.
[12] Zit. n. H. Müller, Der Anteil der Laien an d. Bischofswahl. Ein Beitrag d. Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (Amsterdam 1977) 17. [13] In: Kathpress-Tagesdienst 109, 12. 5. 1995, 4.
[14] R. Schnackenburg, Der Heilsauftrag d. Kirche in unserer Zeit, in: Rechenschaft vom Glauben, hg. v. E. Hesse, H. Erharter (Wien 1969) 111f.

Helmut Witetschek

Zur Entwicklung der Katholischen Arbeiterbewegung

In diesen Jahren können viele Ortsvereine der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) auf ihr hundertjähriges Bestehen zurückblicken. Zugleich ist im Gedenkjahr 1995 auch an die Blutzeugen der KAB zu erinnern, die der geistigen Gleichschaltung der totalitären NS-Herrschaft widerstanden und vor 50 Jahren ihr Martyrium erlitten. In dem gebotenen Rückblick ist von der sozialen Lage des 19. Jahrhunderts auszugehen, die Gründungsphase in der Wilhelminischen Zeit mit dem „Gewerkschaftsstreit" zu skizzieren und die weitere Entwicklung in der Weimarer Zeit, unter dem NS-Regime und die Neuanfänge nach dem Zweiten Weltkrieg mit einigen Aspekten ihrer Tätigkeitsfelder in der Bundesrepublik Deutschland zu beleuchten.

Zur sozialen Lage

Mit der Industrialisierung, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts, verstärkt nach der Jahrhundertmitte einsetzte, waren wirtschaftliche und soziale Umwälzungen verbunden, die den Staat und die Kirchen völlig unvorbereitet trafen. Industrialisierung, die Verschiebung des Bevölkerungsschwergewichts vom Land in die Städte, die steigende Zahl der besitzlosen Menschen, die nur ihre eigene Arbeitskraft anzubieten hatten, waren Kennzeichen der sozialen Lage. In der ständisch gegliederten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts war die neue Schicht der Fabrikarbeiter die wichtigste neue Sozialgruppe. Doch der Lohn, den die Arbeiter erzielten, reichte oft nicht zur Befriedigung der Grundbedürfnisse aus. Für die Lebensrisiken wie Krankheit, Arbeitslosigkeit, Altersvorsorge usw. fehlten die Mittel.

Bisher galt wie auf dem Bauernhof so auch im Kleinbetrieb die mitmenschliche Fürsorgepflicht des Bauern bzw. des Meisters gegenüber dem in Not oder Krankheit geratenen Arbeiter. Diese fürsorgliche Sozialbindung wie in den Kleinbetrieben gab es in den Fabriken nicht. Das zentrale Problem des Arbeiters bestand also darin, daß aufgrund der industriellen und marktwirtschaftlichen Arbeitsverfassung die menschliche Bindung im Kleinbetrieb aufgelöst und der einzelne in individuellen Notfällen jetzt in seiner sozialen Schwäche allein gelassen wurde. Als letzte Rettung gab es nur noch den Pfarrer als Vorsitzenden des Armenpflegschaftsrats, der die größte Not zu lindern suchte.

Doch diesem neuen Phänomen der armen Arbeiterschaft mit ihrer immer grö-

ßer werdenden sozialen Frage war mit den bisherigen Mitteln nicht mehr zu begegnen. König Ludwig I. von Bayern kennzeichnete diese Erscheinung 1845 in einer Randbemerkung: „Traurig aber zu sehen, daß Gewerbe, die früher viele Familien nährten, jetzt auf viel weniger sich beschränken, somit die Anzahl Proletarier sich vergrößert, dem Communismus in die Hände gearbeitet wird." [1]

Auch in der katholischen Kirche herrschte zunächst noch die Auffassung vor, daß das auftretende Massenelend eine negative Folge der antikirchlichen Aufklärung und der Französischen Revolution sei. Doch diesem Massenelend – wie unmenschliche Arbeitsbedingungen in den Fabriken, Hunger, Wohnungsnot, Alkoholismus, moralischer Verfall – versuchte die Kirche vergeblich mit individuellen, karitativen Maßnahmen zu begegnen. Dennoch hatte in jeder Pfarrei die „Armenhilfe" eine besondere Bedeutung. Die Klöster, die vor der Säkularisation allen Bittenden die Pforten geöffnet hatten, damit wenigstens keiner hungern mußte, waren aufgelöst. Der bayerische Staat erteilte nun den Seelsorgern in der ministeriellen Verordnung vom 24. Dezember 1833 Anweisungen über die Behandlung des Armenwesens. Trotz ministerieller und bischöflicher Weisungen stieß der Ortsgeistliche mit seinen Bitten oft auf taube Ohren. Häufig fehlte es an Wohltätigkeitssinn und tätiger Nächstenliebe. Die kleineren Landwirte waren meist selbst verschuldet. Eine leidige Prozeßsucht und Streitigkeiten spalteten nicht selten die Gemeinden in zwei Parteien, die sich feindselig gegenüberstanden.

Dieser weit verbreiteten Fehleinschätzung der Industrialisierung versuchte in Bayern, wo 1835 die soziale Frage noch nicht so spürbar war, der Münchener katholische Sozialphilosoph Franz von Baader mit seiner Schrift: „Über das Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Prolitairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät" zu begegnen. Elf Jahre vor dem „Kommunistischen Manifest" von Karl Marx forderte im Jahr 1837 Franz Joseph Ritter von Buß vor dem badischen Landtag eine Arbeiterschutzgesetzgebung. Doch diese katholischen Stimmen fanden selbst im deutschen Katholizismus nicht das nötige Gehör[2].

So ist es bezeichnend, daß die erste Gründung einer katholischen Arbeiterorganisation karitative Ziele hatte. Innerhalb eines schon bestehenden Pius-Vereins zur Unterstützung der Kirche in der Diaspora entstand in Regensburg 1849 ein „Sankt-Josephs-Arbeiter-Unterstützungsverein", der hauptsächlich von karitativ eingestellten Bürgern getragen wurde. Andere Orte folgten. Doch diese Gründungen suchten keinen Zusammenschluß[3]. Auf sozialistischer Seite entstand 1863 durch Ferdinand Lassalle der „Allgemeine Deutsche Arbeiterverein" und in Konkurrenz dazu die „Vereinigung Deutscher Arbeitervereine", aus der 1869 die Sozialdemokratische Partei hervorging.

In diesem Jahr 1863 stand die Arbeiterfrage im Mittelpunkt der Generalversammlung der deutschen Katholiken in Frankfurt am Main. Ein Jahr später, 1864, im Todesjahr Lassalles, der im Duell zu Tode kam, trat der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler mit seiner Schrift „Die Arbeiterfrage und das Chri-

stentum" an die Öffentlichkeit. Hatte er schon als Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 mehrmals in Predigten zur sozialen Frage mehr unter dem moralisch-karitativen Aspekt Stellung bezogen, so legte er nun die Probleme der Arbeiterfrage mit der gebotenen Deutlichkeit offen, deren Ursache er jetzt in der bestehenden Wirtschafts- und Sozialordnung sah. Von der thomistischen Naturrechtslehre ausgehend, sah er das Eigentumsrecht stärker als Nutzungsrecht, im Gegensatz zum Eigentumsverständnis des damaligen Liberalismus, das jede soziale Bindung des Eigentums ablehnte[4].

Im innerkirchlichen Bereich stand der Bischof nicht allein. Geistliche im Ruhrgebiet, am Niederrhein und an der Saar versuchten die Arbeiter in Arbeiter- und Knappenvereinen zu organisieren. Eine rasche Blüte erreichten die katholischen Gesellenvereine, deren Anfänge in die vierziger Jahre zurückreichten und seit 1933 den Namen „Kolpingfamilie" tragen. Unter Leitung des Priesters und Gesellenvaters Adolf Kolping, dem ehemaligen Schustergesellen, wurde 1851 eine Gesamtorganisation geschaffen. Sie zählte 1855 bereits an die 100 Vereine mit etwa 12 000 Mitgliedern. Adolf Kolping wies die katholische Welt auf die Bedürfnisse der Zeit hin, indem er sich neben der religiösen Festigung der Gesellen auch den wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben zuwandte[5].

Doch diese katholischen Initiativen führten in den sechziger und siebziger Jahren noch nicht zum Durchbruch. Mehr Beachtung fanden sie in der sozialistischen Arbeiterbewegung, die ebenfalls in den Anfängen steckte. Karl Marx schrieb 1869 an Friedrich Engels, „daß energisch, speziell in den katholischen Gegenden gegen die Pfaffen losgegangen werden muß. Ich werde in diesem Sinne durch die Internationale wirken. Die Hunde kokettieren (z. B. Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongreß usw.), wo es passend erscheint, mit der Arbeiterfrage."[6]

Der Kulturkampf (1871–1890) mit dem Sozialistengesetz (1878) engte auch die christlich-sozialen Vereine ein. Für Ende der siebziger Jahre sind lediglich 52 Vereine mit weniger als 10 000 Mitgliedern nachweisbar. Weil aber die sozialistischen Arbeiterorganisationen kirchenfeindlich eingestellt waren und dennoch viele katholische Arbeiter anzogen, mußte man als Gegengewicht katholische Arbeiterorganisationen schaffen. In diesem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stand die Kirche nicht nur der Tendenz der Staatsallmacht gegenüber, die die kirchliche Freiheit bedrohte, sondern auch den kirchenfeindlichen Weltanschauungen bzw. Zeitströmungen des Liberalismus und Sozialismus.

Die katholischen Arbeitervereine im Wilhelminischen Deutschland

Der Aufbruch der katholischen Arbeiterschaft erfolgte erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Die kaiserlichen Februar-Erlasse, die Internationale Arbei-

terschutzkonferenz, die Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland im Jahr 1890 und die päpstliche Enzyklika „Rerum novarum" 1891 sind kennzeichnend für die folgende Entwicklung.

Seit 1880 gab es vor allem in Westdeutschland Bestrebungen, die „zerstreuten Glieder der katholisch-sozialen Tätigkeit zu einem organischen Verbande" zu sammeln, um die sozialen Maßnahmen zugunsten der Arbeiter zu fördern, aber auch um die antikirchlichen sozialistischen Bestrebungen abzuwehren. Noch im Sommer 1880 machte der sozial eingestellte katholische Textilfabrikant Franz Brandts den jungen Geistlichen Franz Hitze, den späteren Sozialethiker und Reichstagsabgeordneten, zum Generalsekretär des katholischen „Verbands Arbeiterwohl". Diese Bemühungen wurden durch die Enzyklika „Humanum genus" von Papst Leo XIII. 1884 unterstützt, der nun die Bildung katholischer Arbeitervereine anregte[7].

Franz Hitze trat auf dem Amberger Katholikentag 1884 für die Gründung der katholischen Arbeitervereine ein. Trotz der Behinderung durch den Kulturkampf und das Sozialistengesetz, das auch die katholischen Vereine traf, konnte Franz Hitze auf dem Bochumer Katholikentag 1889 schon auf beachtliche Erfolge verweisen. Im Gegensatz zum sozialistischen Klassenkampfdenken war das Hauptziel der katholischen Arbeitervereine die Erziehung der Arbeiter „von der Klasse zum Stand"[8] in der immer noch ständisch gegliederten Gesellschaft.

Das Jahr 1890 brachte in der Tat eine Zäsur. Die Fuldaer Bischofskonferenz begrüßte in ihrem Hirtenbrief vom 23. August 1890 die Arbeiterschutzbestrebungen und empfahl die katholischen Arbeitervereine. Papst Leo XIII. zeigte in seiner Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891 neue Perspektiven auf. Er verurteilte die ökonomische und soziale Unterdrückung der Arbeiterschaft als Folge des liberalistischen Wirtschaftssystems ebenso wie den sozialistischen Klassenkampf. Ausdrücklich betonte Leo XIII. das naturgegebene Recht der Arbeiter, sich zu Selbsthilfeorganisationen zusammenzuschließen. Der „Volksverein für das katholische Deutschland" in Verbindung mit dem Verband „Arbeiterwohl", beide mit dem Sitz in Mönchengladbach, übernahmen in den folgenden Jahren die Aus- und Weiterbildung der Funktionsträger, die in den Arbeitervereinen wirkten. Führende Vertreter des Volksvereins, auch der im Jahr 1892 zu seinem Generalsekretär bestellte Geistliche August Pieper, arbeiteten beim Organisationsaufbau der Arbeitervereine mit.

Der regionale Zusammenschluß gelang jedoch nicht in dem stärker industrialisierten Westdeutschland, sondern 1891 in Süddeutschland. Der „Vereinigung der Katholischen Arbeitervereine Süddeutschlands" gehörten zunächst nur bayerische und einige Vereine des Erzbistums Salzburg an. Der Münchener Priester Lorenz Huber wurde Verbandspräses. Ihm folgte 1904 der Geistliche Carl Walterbach. Im Gründungsjahr 1891 verzeichnete man 27 Vereine mit etwa 6000 Mitgliedern. Bis 1897 schlossen sich die katholischen Arbeitervereine Württembergs

und Badens dem süddeutschen Verband an. Die Bildung von Diözesanverbänden war bis 1900 abgeschlossen. Die Bezirksverbände folgten. Bis zum Ersten Weltkrieg 1914 wurden 27 Arbeitssekretariate errichtet, die jeweils ein Arbeitssekretär leitete. Zentrale Verbandskassen lösten allmählich die kleinen Unterstützungs-, Sterbe-, Spar- und Krankenkassen ab, die anfangs in vielen Vereinen bestanden. Seit 1890 erschien das Verbandsorgan „Der Arbeiter", das in München vom ersten Präses Lorenz Huber herausgegeben wurde. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 zählte der süddeutsche Verband 1041 Vereine mit 114422 Mitgliedern[9]. Trotz programmatischer Gegensätze zwischen dem süddeutschen Verband und den vom Mönchengladbacher Volksverein beeinflußten westdeutschen Vereinen konnte ein Weg einer dauerhaften Zusammenarbeit gefunden werden.

Die katholischen Arbeitervereine in Berlin, Brandenburg, Pommern und Schlesien schlossen sich 1897 zu einer Dachorganisation „Verband Katholischer Arbeitervereine Nord- und Ostdeutschlands" zusammen, der sich 1903 in „Verband der Katholischen Arbeitervereine, Sitz Berlin" umbenannte. Mit dieser Umbenennung wollte der Verband den Zusammenschluß aller katholischen Arbeiterverbände erleichtern. Doch im programmatischen Gegensatz zu diesem Verband entstand 1910 der „Ostdeutsche Verband der Katholischen Arbeitervereine" mit Sitz in Breslau, später in Neiße.

Die Geistlichen August Pieper und Otto Müller von der Zentralstelle des Volksvereins Mönchengladbach gründeten 1899 die „Westdeutsche Arbeiter-Zeitung" (WAZ) mit dem Untertitel: „Für die Interessen der arbeitenden Stände". Die Hauptstoßrichtung galt dem Wirtschaftsliberalismus und der atheistischen Sozialdemokratie. In den folgenden Auseinandersetzungen um die *Gewerkschaftsfrage*, im sogenannten Gewerkschaftsstreit, nahm der westdeutsche Verband eine dominierende Rolle ein.

Überlegungen, neben den katholischen Arbeitervereinen mit religiös-sittlicher Zielsetzung christliche Arbeiterorganisationen als wirtschaftliche Interessenvertretung aufzubauen, wurden heftig diskutiert und bildeten für zwei Jahrzehnte die zentrale Streitfrage des sozialen Katholizismus in Deutschland[10]. Die ersten christlichen Gewerkschaften wurden 1894 von Bergarbeitern im Ruhrgebiet gegründet. Um konfessionelle Probleme zu vermeiden, wurde den evangelischen Mitgliedern, die in der Minderheit waren, die Parität in den Leitungsgremien zugestanden. Diesem Beispiel folgten weitere christliche Gewerkschaftsgründungen. Schwerpunkte waren in Westdeutschland die Textilarbeiterverbände am Niederrhein und im Aachener Industriebezirk, in Süddeutschland die Verbände der Eisenbahner 1896 und des Postpersonals.

In den „Mainzer Leitsätzen" von Pfingsten 1899 bezogen die christlichen Gewerkschaften einen interkonfessionellen und parteipolitisch neutralen Standpunkt. Arbeit und Kapital wurden als aufeinander angewiesene Faktoren der Produktion bezeichnet. Ebenfalls 1899 erkannte die 46. Generalversammlung der

deutschen Katholiken in Neiße die christlichen Gewerkschaften als „notwendige Ergänzung" der konfessionellen Arbeitervereine an. Vorbehalte oder gar Widerstände gab es auf evangelischer und katholischer Seite. Der „Verband Katholischer Arbeitervereine, Sitz Berlin", unterstützt besonders von Kardinal Georg Kopp, Breslau, und Bischof Michael Korum, Trier, war gegen christliche Gewerkschaften und wollte die wirtschaftliche Interessenvertretung sogenannten Fachabteilungen innerhalb der katholischen Arbeitervereine überlassen. Dieser Gewerkschaftsstreit spaltete die Katholische Arbeiterbewegung, behinderte die Entwicklung christlicher Gewerkschaften, verhinderte eine dauerhafte Einigung zwischen den Verbänden West-, Süd- und Ostdeutschlands mit dem „Verband Sitz Berlin" und dauerte bis in die Nachkriegszeit der 20er Jahre an.

Vor und während des Ersten Weltkriegs bildeten die katholischen Arbeitervereine eine wichtige Stütze der Deutschen Zentrumspartei. Viele ihrer Mitglieder arbeiteten in der Parteiorganisation mit oder gehörten Kommunalparlamenten an[11].

Die katholischen Arbeitervereine in der Weimarer Republik

Am Aufbau der Weimarer Republik hatte die Katholische Arbeiterbewegung entscheidenden Anteil. Der verfassunggebenden Nationalversammlung von Weimar gehörten 31 christliche Gewerkschafter und 11 Mitglieder aus den Reihen der KAB an. Als Mitglieder des Zentrums bzw. der Bayerischen Volkspartei (BVP) wirkten sie gegen sozialistische radikale Forderungen als Korrektiv und stärkten die gemäßigten Kräfte. Jahrzehntelange Forderungen der deutschen Arbeiterbewegung wurden jetzt durchgesetzt: der Acht-Stunden-Tag, der Aufbau der klassischen Zweige der Sozialversicherung, das Betriebsrätegesetz sowie Gesetze, die das Arbeitsgerichtswesen, die Arbeitslosenversicherung und die Arbeitsvermittlung regelten. In dieser Zeit von 1920 bis 1928 war mit Heinrich Brauns ein katholischer Geistlicher Reichsarbeitsminister[12]. In der sozialistischen Nachkriegszeit hatten es Arbeiter, die sich zur Kirche bekannten, nicht leicht. Nach der Inflation von 1923 gingen die Mitgliederzahlen stark zurück.

Die christlichen Gewerkschaften schlossen sich im November 1919 zum „Deutschen Gewerkschaftsbund" (DGB) zusammen. Die sozialistischen Gewerkschaften waren im „Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund" (ADGB) zusammengefaßt. Sie zählten 1920 7,9 Millionen Mitglieder und die christlichen Gewerkschaften 1,1 Millionen. An der Spitze der christlichen Gewerkschaften (DGB) stand Adam Stegerwald, 1921 preußischer Ministerpräsident, 1929/30 Reichsverkehrsminister, 1930–1932 Reichsarbeitsminister. Die Geschäftsführung hatte von 1921 bis kurz vor seiner Berufung zum Reichskanzler im März 1930 Heinrich Brüning inne.

Der ADGB mit seiner engen Bindung an die SPD verstand sich als Kampforganisation der Arbeiterklasse gegen das „kapitalistische System" mit dem Ziel einer sozialistischen Gesellschaft. Die christlichen Gewerkschaften dagegen verstanden sich als Standesbewegung, die die Integration der Arbeiterschaft in das bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftssystem anstrebte, aber auch christliche Grundsätze in dieser Gesellschaft durchsetzen wollte. In der gewerkschaftlichen Alltagsarbeit wie zum Beispiel bei Tarifverträgen wirkten die beiden Gewerkschaften zusammen.

Obwohl die christlichen Gewerkschaften aus den katholischen Arbeitervereinen entstanden waren, gab es besonders zu Beginn der Weimarer Republik zwischen den beiden nachhaltige Spannungen. Ein wesentlicher Grund für die Entfremdung war die Frage nach der Einheitsgewerkschaft, ob da auch Kommunisten teilhaben sollten. Christliche Gewerkschaftsführer ließen es zuweilen an Verständnis für die katholischen Arbeitervereine fehlen. Die Bischöfe wieder hatten die interkonfessionellen Gewerkschaften nur unter der Voraussetzung gebilligt, daß die katholischen Mitglieder der christlichen Gewerkschaften auch Mitglieder der katholischen Arbeitervereine sein sollten, um die Arbeiter in die Kirche einzubinden. Denn von den Mitgliedern der christlichen Gewerkschaften wurde lediglich erwartet, daß sie nicht antichristlich seien. Die Arbeitervereine waren dagegen katholisch und pflegten die religiös-sittliche Bildung. Den äußeren Höhepunkt erreichte diese Spannung 1928 auf dem Kölner Parteitag des Zentrums, als zwei Arbeitervertreter, Adam Stegerwald und Joseph Joos, für den Vorsitz kandidierten. Gewählt wurde dann der Professor für Kirchenrecht, Prälat Ludwig Kaas[13].

Die KAB hatte 1921 mit ihrem Würzburger Programm ihre Zielrichtung festgelegt. In den Spitzengremien kam es um 1930 zu einer neuen Programmdiskussion. In der Enzyklika „Quadragesimo anno" von 1931 befürwortete Papst Pius XI. den von dem Jesuiten Heinrich Pesch begründeten „Solidarismus" und lobte die katholischen Arbeitervereine. Aber die Probleme der Massenarbeitslosigkeit und der politische Extremismus von links und rechts verhinderten eine ausführliche Grundsatzdiskussion[14].

Gegenüber den Nationalsozialisten nahmen die katholischen Arbeitervereine eine klare, ablehnende Haltung ein. Schon vor dem Münchener Hitler-Putsch vom 8. November 1923 hatten die westdeutschen Arbeitervereine auf die Gefahr des Nationalsozialismus hingewiesen. Eine Bezirkskonferenz des süddeutschen Verbands beschloß bereits 1923 einmütig, daß die gleichzeitige Mitgliedschaft in einem katholischen Arbeiterverein und der NSDAP unvereinbar sei[15]. Gründe für die entschiedene Ablehnung der NSDAP waren: die Gefahr der Gewalttätigkeit im innenpolitischen Bereich, die Gefahr eines Krieges, die „abstrusen" wirtschafts- und sozialpolitischen Vorstellungen sowie die Kirchenfeindlichkeit und der nationalsozialistische Rassismus[16].

Die katholischen Arbeitervereine unter dem NS-Regime

Trotz des Straßenterrors durch die NS-Formationen vor der Reichstagswahl vom 5. März 1933 sammelten die katholischen Arbeitervereine nochmals alle Kräfte für das Zentrum bzw. die BVP. Obwohl diese Parteien 13,9 Prozent erreichten, gegenüber 15 Prozent am 6. November 1932, sich also mit 1,1 Prozentpunkten Verlust gut hielten, konnten sie die absolute Mehrheit von NSDAP und DNVP nicht verhindern[17].Vergeblich versuchte die KAB, das Zentrum und die BVP von der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz vom 23. März 1933 abzubringen und opponierte gegen das Reichskonkordat. Der Allgemeine Deutsche Gewerkschaftsbund wurde am 2. Mai 1933 zerschlagen. Die christlichen Gewerkschaften wurden am 24. Juni 1933 in die Deutsche Arbeitsfront (DAF) eingegliedert und ihre Führer zu „Verrätern an der nationalen Revolution" erklärt.

Gerade in diesem Jahr 1933 bot der Verband der süddeutschen katholischen Arbeitervereine Anlaß zu Kritik. Sein Geldinstitut in der Verbandszentrale Leohaus verwaltete die Sparerträge seiner Mitglieder. Durch unglückliche Finanzspekulationen, besonders im Filmgeschäft, geriet das Geldinstitut in Schwierigkeiten. Obwohl Bischöfe, Klerus und Laien durch Spenden und Sammlungen die Ansprüche der Sparer zu erfüllen suchten, griff die NS-Propaganda die Hilferufe der geschädigten Kleinsparer auf und wertete sie gegen die gesamte Kirche aus[18].

Die katholischen Arbeitervereine gerieten unter Druck. Die erhaltenen Gestapo-Berichte geben ein Bild von den polizeilichen Maßnahmen. Die Versammlungen wurden überwacht und häufig gestört, schließlich verboten, Druckerzeugnisse beschlagnahmt, Redeverbote für Arbeitersekretäre ausgesprochen, Mitglieder verhört oder vorübergehend festgenommen. Der Leiter der Deutschen Arbeitsfront, Robert Ley, reihte die KAB unter die staatsfeindlichen Organisationen ein. Das Verbot der Doppelmitgliedschaft hatte schwere Folgen. Die Mitgliedschaft in der Deutschen Arbeitsfront war fast durchweg Voraussetzung für den Erhalt des Arbeitsplatzes. Die bloße Mitgliedschaft in der KAB bedeutete in vielen Fällen den Verlust des Arbeitsplatzes und damit auch materielle Not. Anwartschaften auf Kranken-, Invaliden-, Arbeitslosen- und Sterbegeld gingen bei einer Doppelmitgliedschaft verloren[19].

Trotz öffentlicher Diffamierung, konkreter materieller Bedrohung und vielfältiger Benachteilungen blieben viele Mitglieder der KAB treu, wenn auch oft nur heimlich. Der Präses des süddeutschen Verbands, Leopold Schwarz, reiste durchs Land und ermunterte die katholischen Arbeitervereine und die Vorstände in den Konferenzen, bis sie nach 1938 einzeln aufgelöst wurden[20]. Die Führung des westdeutschen Verbands wurde nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs entscheidend geschwächt, jedoch nicht aufgelöst[21]. Der Verbandssekretär Bernhard Letterhaus wurde zum Wehrdienst eingezogen, und der Arbeiterführer Joseph Joos war von 1940 bis Kriegsende im KZ Dachau in Haft.

Letterhaus hatte Kontakte zu oppositionellen Kreisen, zu Wilhelm Leuschner, dem sozialistischen Gewerkschafter, zu Jakob Kaiser, Josef Wirmer, Carl Friedrich Goerdeler und auch zum Berliner Bischof Konrad Graf Preysing. 1942 wurde Letterhaus in das Oberkommando der Wehrmacht nach Berlin versetzt. Die Verbindung zur Verbandszentrale der westdeutschen Arbeitervereine, dem Ketteler-Haus, riß nicht ab. Auch dort gab es einen Gesprächskreis, der sich über die künftige staatliche und gesellschaftliche Ordnung Deutschlands Gedanken machte. Zu den Teilnehmern gehörten Arbeitersekretäre, christliche Gewerkschafter und Freunde der KAB. Dort waren es Persönlichkeiten, die wir beim Aufbau der Bundesrepublik Deutschland an hervorragender Stelle wiederfinden: Karl Arnold, Mitbegründer der CDU und Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Johannes Albers, Mitbegründer der CDU und Vorsitzender der Sozialausschüsse, Andreas Hermes, der die CDU in der SBZ begründete und später Präsident des Deutschen Bauernverbands wurde. Kontakte bestanden zu dem Canaris-Mitarbeiter Joseph Müller (Ochsensepp), Mitbegründer der CSU, sowie zu Christine Teusch, später Kultusministerin von Nordrhein-Westfalen. Auch Carl Goerdeler und P. Alfred Delp waren Gäste des Ketteler-Hauses in Köln[22].

Im Zusammenhang mit dem Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 wurde der ehemalige Generalsekretär des Reichsverbands der KAB, der Geistliche Hermann-Josef Schmitt, in Berlin verhaftet. Vom Volksgerichtshof aus Mangel an Beweisen freigesprochen, mußte er bis Kriegsende in das KZ Dachau. Dort waren bereits der frühere Zentrumsabgeordnete im Reichstag und Präsident der Katholischen Arbeiter-Internationale, Joseph Joos, und der Augsburger KAB-Diözesansekretär Hans Adlhoch.

Bernhard Letterhaus, der westdeutsche Verbandssekretär, wurde am 25. Juli 1944 verhaftet, gefoltert, am 13. November 1944 vom Volksgerichtshof wegen Hoch- und Landesverrats zum Tod verurteilt und einen Tag später, am 14. November, in Berlin-Plötzensee gehängt. Nikolaus Groß, Schriftleiter der Westdeutschen Arbeiter-Zeitung, Vater von sieben Kindern, wurde am 12. August 1944 verhaftet, gefoltert, am 15. Januar 1945 zum Tod verurteilt und am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee gehängt. Otto Müller, der westdeutsche Verbandspräses, verstarb am 12. Oktober 1944 in der Haft vor dem Volksgerichtsprozeß. Gottfried Könzgen, der Duisburger KAB-Sekretär, wurde Todesopfer des NS-Terrors im KZ Mauthausen. Heinrich Körner und Franz Leuninger, die ehemaligen christlichen Gewerkschafter, kamen in den Wirren der letzten Kriegstage ums Leben[23]. Hans Adlhoch, der Augsburger Diözesansekretär, überlebte den Todesmarsch aus dem KZ Dachau nicht. Martin Mayrock, langjähriger Bezirksvorsitzender der katholischen Arbeitervereine Mittelschwabens und Memminger Stadtrat, wegen Äußerungen über Hitler denunziert, kam über Stadelheim ins Zuchthaus Amberg, wurde jedoch zum Begräbnis seiner Frau beurlaubt; er starb 1944 in seiner Heimatstadt[24].

Sie sind Märtyrer im ursprünglichen Sinn des Wortes, nämlich Zeugen der Wahrheit, indem sie Zeugnis ablegten für christliche Grundsätze und somit der Gleichschaltung des Geistes durch das NS-Regime widersprachen.

Die Katholische Arbeiterbewegung in der Nachkriegszeit

Nach 1945 hatte die KAB am Wiederaufbau des zerstörten Deutschlands großen Anteil. Der Bereich des ostdeutschen Verbands geriet unter sowjetische Besatzung oder unter polnische Verwaltung. Im Westen standen die Anfänge unter der argwöhnischen Kontrolle der Alliierten. Einige Bischöfe standen der Verbandspastoral skeptisch gegenüber, andere Oberhirten wieder unterstützten die Arbeitervereine wegen ihrer mutigen Haltung gegenüber dem NS-Regime. Am Aufbau der Unionsparteien arbeiteten Mitglieder der KAB entschlossen mit.

Der westdeutsche Verband erlangte innerhalb der KAB sowohl programmatisch wie auch materiell wieder die dominierende Stellung. Anfang der sechziger Jahre war er mit etwa 2660 Mitgliedern in den Kommunalparlamenten vertreten, davon waren über 200 als Landräte oder Bürgermeister tätig. Der süddeutsche Verband hielt 1947 wieder seinen ersten Verbandstag der Nachkriegszeit in Regensburg ab. Unter dem Einfluß des führenden Vorsitzenden Rudolf Schwarzer nahm der Verband die Bezeichnung: „Werkvolk – Süddeutscher Verband Katholischer Arbeitnehmer" an. Der im Vergleich zur westdeutschen KAB stärker spirituell orientierte süddeutsche Verband konnte seine Mitgliederzahl bis 1965 auf knapp 67000 steigern. Doch die unterschiedlichen Auffassungen der Regionalverbände konnten auch jetzt noch nicht vollständig überwunden werden. So kam es erst 1971 zur Gründung eines Bundesverbands der KAB, und der süddeutsche Verband führt den Titel: „Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Süddeutschlands (KAB)"[25].

Inhaltlich begann die KAB Süd- und Westdeutschlands nach 1945 dort, wo sie nach 1933 aufhören mußte. Die große Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" bot die sozialethische Grundlage für den Wiederaufbau. Auf dem 73. Deutschen Katholikentag 1948 in Bochum wurden unter Mitwirkung des Bundes Katholischer Unternehmer sozialpolitische Forderungen formuliert, die zum Beispiel Mitbestimmung und Mitverantwortung zusammen sahen.

Mit dem „Gelsenkirchener Programm" von 1950, das an die Stelle des Würzburger Programms von 1921 trat, erarbeitete die westdeutsche KAB ihre Verbandskonzeption. Im Zentrum stand das familienpolitische Anliegen wie Familienlastenausgleich, Sicherung des Elternrechts oder Förderung der Erwachsenenbildung. Mit der Denkschrift „Unser Weg zur sozialen Neuordnung" (1952), in der die Forderung nach investiver und produktiver Beteiligung der Arbeitnehmer am volkswirtschaftlichen Produktionsvermögen erhoben wurde, beeinflußte die

KAB die politische Diskussion um die Eigentums- und Vermögensbildung. Über die Mandatsträger kamen die familien- und sozialpolitischen Anliegen in die praktische Politik und fanden in manchen Gesetzen ihren Niederschlag.

Neue Aufgaben stellte der Bildungssektor. Der süddeutsche Verband errichtete unter dem Geistlichen Alfred Berchtold, der eine lange KZ-Haft in Dachau hinter sich hatte, das Katholische Sozialinstitut, die Nachfolgeeinrichtung der „Sozialen Volkshochschule Leo-Haus". Ähnliche Einrichtungen folgten in der gesamten KAB. Die Arbeit orientierte sich an den Bedürfnissen der Zeit.

Wie die übrigen christlich-sozialen Kräfte trug auch die KAB nun die Einheitsgewerkschaft mit. Die Bezeichnung „Deutscher Gewerkschaftsbund DGB", die bis 1933 den Gesamtverband christlicher Gewerkschaften erfaßte, wurde nun der Name für die Einheitsgewerkschaft. Das geringe Gewicht der Richtungsgewerkschaften in der Weimarer Zeit und das gemeinsame Widerstandserlebnis christlicher und sozialistischer Gewerkschafter unter dem NS-Regime bildeten eine gewichtige Grundlage.

Von der Kirche wurde die Gewerkschaftsfrage konkretisiert. Nach Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno" war die Form der Arbeiterorganisation nach der Zweckmäßigkeit zu entscheiden. Pius XII. wieder wollte die katholischen Mitglieder einer Einheitsgewerkschaft gleichzeitig in einen katholischen Arbeiterverein eingebunden wissen. Er hatte besonders die Vorgänge in der italienischen Einheitsgewerkschaft vor Augen, die rasch unter kommunistischen Einfluß geraten war. Er forderte die katholischen Arbeiter auf, die Einheitsgewerkschaft aufzugeben, wenn diese ihre Zielrichtung ändern bzw. die weltanschauliche und parteipolitische Neutralität aufgeben würde. Die deutschen Bischöfe traten grundsätzlich für die Gründung des DGB ein. Doch die wiederholte Parteinahme des DGB für die SPD führte am 30. Oktober 1955 in Essen zur Gründung der „Christlichen Gewerkschaftsbewegung". Sie gründete 1959 in Mainz den „Christlichen Gewerkschaftsbund Deutschlands" (CGB). Mit seinen 1964 verabschiedeten Leitsätzen gab sich der CGB eine programmatische Grundlage. Ziel ist eine Gesellschaftsordnung, die auf christlichen Grundwerten und den auf diesen beruhenden Grund- und Menschenrechten basiert. Das Ziel, auch quantitativ eine gewichtige Alternativgewerkschaft zum DGB zu werden, haben die christlichen Gewerkschaften nicht erreicht[26].

Rückblickend bleibt festzuhalten, daß die katastrophale soziale Lage des 19. Jahrhunderts die Arbeiter zu Zusammenschlüssen drängte. Die antikirchlichen marxistischen Arbeitervereine, denen viele katholische Arbeiter zuströmten, machten die Gründung katholischer Arbeitervereine notwendig. In der Wilhelminischen Zeit und erst recht in der Weimarer Zeit wirkten die Vertreter der KAB in Staat und Gesellschaft entscheidend mit. Unter dem totalitären NS-Regime war die KAB der Verfolgung ausgesetzt, und einige Führungskräfte mußten das Martyrium erleiden. Beim staatlichen und gesellschaftlichen Aufbau der Bundes-

republik Deutschland waren führende KAB-Mitglieder entscheidende Funktionsträger. Besonders erfolgreich war die KAB immer dann, wenn sie als katholische Gesinnungsgemeinschaft Grundsätze der katholischen Soziallehre in den pluralistischen politischen Willensbildungsprozeß einbrachte[27]. Diese Gesellschaftslehre der Kirche hat zwei Erkenntnisquellen: das Naturrecht und die christliche Offenbarung. Seit dem Konzil erfolgt die Deutung der Zeit stärker aus der Sicht des Evangeliums. In den Enzykliken der Päpste, vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und auch von der Würzburger Synode (1972–1975) wurden diese Grundsätze der Zeit entsprechend weiter entfaltet. Wenn sich aus dem christlichen Glauben auch kein eindeutiges Ordnungsmodell ableiten läßt, so sagt er doch genügend über den Menschen, seine personale Würde und seine soziale Verantwortung aus[28]. Die sich daraus ergebenden Leitlinien der christlichen Gesellschaftslehre für die Gestaltung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens sind weiter in den politischen Willensbildungsprozeß einzubringen.

ANMERKUNGEN

[1] W. Zorn, Die Sozialentwicklung der nichtagrarischen Welt (1806–1970), in: HbBayG IV, 2, 863, A. 2.
[2] H. Witetschek, Stud. zur kirchl. Erneuerung im Bistum Augsburg in der 1. Hälfte d. 19. Jh. (Augsburg 1965) 218ff.; Schnabel G. IV, 206ff.; Zorn 846ff.
[3] J. Aretz, Kath. Arbeiterbewegung u. chr. Gewerkschaften. Zur Gesch. d. chr.-soz. Bewegung, in: Der soz. u. pol. Kath.mus. Entwicklungslinien in Dtl. 1803–1963, hg. v. A. Rauscher, Bd. 2 (München 1982) 159–198; H. Hürten, Kath. Verbände, ebd. 25–311. [4] Ebd. 161. [5] Witetschek 319.
[6] K. Marx – F. Engels, Briefwechsel, Bd. 4 (Berlin-Ost 1950) 272.
[7] E. Ritter, Die kath. soz. Bewegung Dtls. im 19. Jh. u. d. Volksverein (Köln 1954) 131.
[8] F. Prinz, Kirche u. Arbeiterschaft (München 1974) 164ff.
[9] Aretz 166. [10] Ebd. 169f. [11] Ebd. 173f. [12] Ebd. 176.
[13] Ebd. 180; O. Wachtling, Joseph Joos. Journalist – Arbeiterführer – Zentrumspolitiker. Pol. Biographie 1878–1933 (Mainz 1974) 125ff. [14] Aretz 184. [15] Der Arbeiter 45/1923, nach Aretz 186. [16] Aretz 187.
[17] A. Milatz, Wähler u. Wahlen in der Weimarer Republik (Bonn 1965) 97f., 102ff., 110ff.; H. Witetschek, Die kirchl. Lage in Bayern nach den RegPräsBer. 1933–1943, Bd. 1 (RegBez. Oberbayern), 2 (Ober- u. Mittelfranken), 3 (Schwaben), 7 (Ergänzungsbd. 1943–1945) (Mainz 1966, 1967, 1971, 1981); W. Ziegler, 4 (Niederbayern u. Oberpfalz) (Mainz 1973). [18] Witetschek III, 87, A. 2. [19] Ebd. 22f.; dazu Witetschek (A. 17) passim.
[20] Witetschek II, 128 u. (A. 17) passim. [21] Hürten (A. 3) 270.
[22] Zum Kreisauer Kreis mit Lit.: R. Bleistein, A. Delp. Gesch. eines Zeugen (Frankfurt 1989).
[23] Aretz 196ff.; ders., Bernhard Letterhaus (1894–1944) in: Zeitgesch. in Lebensbildern, hg. v. J. Aretz u.a., Bd. 2 (Mainz 1975) 11–24; ders., Nikolaus Groß (1898–1945), ebd. Bd. 4 (Mainz 1980) 159–171; ders., Otto Müller (1870–1944), ebd. Bd. 3 (Mainz 1979) 191–203; ders., Die kath. Arbeiterbewegung (KAB) im Dritten Reich, in: K. Gotto, K. Repgen, Die Katholiken u. d. Dritte Reich (Mainz 1990) 119–133; ders., Kath. Arbeiterbewegung u. Nationalsozialismus. Der Verband kath. Arbeiter- u. Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945 (Mainz 1979).
[24] Christus – nicht Hitler. Zeugnis u. Widerstand von Katholiken in d. Diöz. Augsburg zur Zeit d. Nationalsozialismus, hg. v. J. Fuchs u.a. (St. Ottilien 1984) 26f.; M. Ziegelbauer, Kath. Kirche u. Kath.mus in Memmingen v. 1900 bis 1975, in: Jb. d. Vereins f. Augsb. BistGesch. 10 (1976) 390; Witetschek, Dem chr. Humanum verpflichtet. Oppositionelle Kräfte im Bistum Augsburg gegen d. totalitäre Kulturpolitik d. NS-Regimes, in: Vom chr. Glauben geprägt. Kath. Kulturkongreß Augsburg, hg. v. M. Ziegelbauer (Donauwörth 1992) 100, 111ff.
[25] Aretz 198ff.; Adreßb. für d. kath. Dtl. (Paderborn 1977) 182. [26] Aretz 204–210. [27] GSyn I 326.
[28] W. Kerber, Kath. Soziallehre, in: Geschichte u. Staat 194/195, 586; Kath. Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung d. Kirche (Frankfurt 1991); dazu B. Sutor, Polit. Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Chr. Ges.lehre, hg. v. dems. u.a. (Paderborn 1991).

BESPRECHUNGEN

Theologie

Ott, Heinrich: *Apologetik des Glaubens.* Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XI, 212 S. Kart. 49,80.

Heinrich Otts Buch ist mitinspiriert vom Aufbruch der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Eröffnungsansprache von Johannes XXIII., aus der Ott am Beginn seiner Einleitung zitiert, ist für ihn nicht nur Ausdruck einer innerkirchlichen Neubesinnung, sondern ebenso Kennzeichen einer Epoche, in der sich aufgrund „dramatischer Konfrontationen und Konflikte" ein globales „Interdependenzbewußtsein" (3) ausprägte. Aufgrund dieser polaren Charakteristika stellt sich die Dialogbereitschaft und -fähigkeit als zentrale Aufgabe von Glaube und Theologie.

Im Konzert der vielfältigen Stimmen der Gegenwart realisiert die Theologie diese Aufgabe am überzeugendsten, wenn sie aufzeigt, „was an der Existenz im Glauben und in der Begegnung mit Gott geschieht" (6). Dieser Aufweis ist für Ott das eigentliche Thema der Apologetik. So verstanden verfährt Apologetik nicht, je nach Bedarf, ängstlich-defensiv oder aggressiv-polemisch, sondern sie gibt fundamentaltheologisch klärend Rechenschaft im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes Apologie. Ott: „Theologie ist wesentlich Rechenschaft" (11 f.).

Nach den einleitenden Darlegungen seines Theologieverständnisses entfaltet der Autor in vier Schritten sein Konzept einer dialogischen Fundamentaltheologie anhand der Begriffe Personalismus (18–66), Mysterium (67–98), Verifikation (99–159) und Verstehen (160–180). Im Lauf dieser Entfaltung wird der Dialogbegriff mit jener Plausibilität, Füllung und Differenzierung versehen, die ihm durch eine überbordende und häufig rein postulatorische Verwendung nicht selten abhanden gekommen sind. Das Personale bedeutet für Ott den umfassenden Rahmen, das „angemessene Bezugssystem für die Rechenschaft vom Glauben" (18). Unter der Überschrift „Mysterium" werden die Themen „Gottesbegriff", „Heilsgeschichte" und „Negative Theologie" erörtert. Das Kapitel „Verifikation" untersucht vor allem die Rolle der Sprache und des Argumentierens in der Theologie. Unter dem Titel „Verstehen" wird die hermeneutische Kompetenz der Theologie analysiert. Ein Ausblick, „Die Aufgabe einer Phänomenologie des Glaubens", beschäftigt sich abschließend mit der Frage der Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit des phänomenologischen Ansatzes für eine dialogische Fundamentaltheologie.

Ott, der sich im Einleitungskapitel kritisch mit K. Barths Apologetikverständnis auseinandersetzt, argumentiert im weiteren eher gegen Standpunkte protestantischer Autoren (E. Brunner, E. Jüngel, W. Pannenberg). Häufig knüpft er an katholische Positionen an (K. Rahner). Als Stichworte seien vor allem die „natürliche Theologie" und die „negative Theologie" genannt. Gemäß dem von Ott vertretenen dialogischen Prinzip ergeben sich aus seiner Fundamentaltheologie von der Sache selbst her ökumenische Anknüpfungspunkte, ohne daß der Autor diesen Bereich unter dem Stichwort Ökumene eigens thematisieren müßte. Sein explizites Interesse gilt hier vor allem einer Theologie der Religionen.

Heinrich Ott versteht seine Darlegungen nicht als abgeschlossenes, festes System, sondern, gemäß dem Untertitel des Werks, als ein suchendes, die Grundprobleme aufzeigendes, freilich auch mögliche Lösungsansätze zur Diskussion stellendes Gesprächsangebot. In diesem Sinn kann Otts Buch als Einführung in eine dialogisch konzipierte Fundamentaltheologie, als Rückblick auf markante Stufen des theologischen Rechenschaftgebens wie auch als anregender Ausblick auf gegenwärtiges und zukünftiges Theologisieren gelesen werden. In jedem Fall demonstriert sein Werk die Aktualität des vom Autor vertretenen dialogischen Prinzips. *J. Baar SJ*

Die ganz alltägliche Freiheit. Christentum zwischen Traum und Wirklichkeit. Hg. v. Konrad Feiereis, Georg Hentschel, Claus P. März. Leipzig: Benno 1993. 158 S. (Erfurter Theologische Studien. 65.) Kart. 48,–.

Ungläubiges Staunen stand am Anfang. Mit einem Scherenschnitt wurde 1989 nicht nur der Zaun zwischen Ungarn und Österreich zertrennt, sondern auch der Eiserne Vorhang durchlöchert. Seitdem hat sich die Welt grundlegend geändert. Zum Innehalten bleibt seit der deutschen Vereinigung wenig Zeit. Daher verdient der in Leipzig erschienene Band, der die Beiträge einer Theologischen Woche in Erfurt sammelt, besondere Aufmerksamkeit. Darin finden sich nämlich philosophisch-theologische, soziologische und historische Analysen, die Einblicke in ein – vielen noch wenig bekanntes – gesellschaftlich-religiöses „Neuland" erlauben.

Für Thomas Gertler läßt sich die häufig konstatierte „Glaubenskrise" im Osten Deutschlands nur innerhalb eines weiteren Horizonts begrifflich fassen. Der Jesuit ist überzeugt: Diese fundamentale Krise habe in weit radikalerem Maße zuerst die Ungläubigen orientierungslos gemacht. „Die Gläubigen durften sich während der Wende in ihrer Kritik am realen Sozialismus bestätigt sehen", würden jetzt aber „durch die schon länger andauernde Krise des Christentums wieder eingeholt". In der neuen Situation ihrer Sonderrolle als Widerpart des sozialistischen Staates beraubt, müsse es glaubhafter kirchlicher Verkündigung darum gehen, Gott in der säkularisierungsresisten individuellen Sphäre des Menschen zur Sprache zu bringen und so eine Wahrnehmungszunahme zu ermöglichen. Welche „Wege zur Transzendenz" in der jetzigen Situation überhaupt gangbar erscheinen, untersucht Konrad Feiereis unter dem Titel „Die Christen und die ‚Anderen'". Aufgrund der grundsätzlichen Offenheit des Menschen für das Heilige gehe es jetzt darum, auch nichtgläubigen Zeitgenossen den Schatz einer zweitausendjährigen christlichen Tradition zugänglich zu machen. Der Mut, „christliche Gymnasien zu eröffnen", sei dabei „ein hoffnungsvoller Anfang". Aber: „Es täte uns gut", gibt der Erfurter Philosoph zu bedenken, „unsere Kirche öfter einmal mit den Augen der ‚Anderen' zu sehen. Ich glaube, sie würden uns suchen, könnten sie Kirche als Ort der Freiheit und Befreiung erfahren." Eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses von menschlicher Freiheit und kirchlicher Autorität unternimmt Wilhelm Ernst unter moraltheologischem Gesichtspunkt. Angesichts der „tiefen geistigen Grundlagenkrise" (W. Kasper) sieht er die Kirche zu einem Grundsatzgespräch mit der postmodernen Gesellschaft herausgefordert. Wenn die Kirche für die „Wahrung des Humanum in der Zukunftskultur" eintrete, habe sie bei ihrer Verkündigung auch zu berücksichtigen, daß es ein „stufenweises Hineinwachsen" in „tiefere sittliche Einsichten" gebe. Mit Zukunftsperspektiven setzt sich auch der Beitrag „Kirche auf dem Weg in ein neues Jahrtausend" auseinander. Der Pastoraltheologe Franz Georg Friemel schildert darin, daß die beiden Konfessionen durch „öffentliches Schweigen" zu DDR-Zeiten quasi „exkommuniziert" worden seien. Sogar Anzeigen mit christlichen Symbolen waren in Zeitungen lange tabu. Aus dem verinnerlichten Status einer „Subkultur" gelte es jetzt herauszukommen. Denn Kirche sei gefordert, sich den drängenden Fragen der Öffentlichkeit (Kirchensteuer, Religionsunterricht, Seelsorge an Soldaten) stärker zu stellen und sich „auf die Suche nach den Suchenden zu begeben".

Der materialreiche Band enthält keine Ferndiagnosen, sondern konturenreiche Nahaufnahmen. Für viele Flüchtlinge nur eine Art „Zwischenstation" (Josef Pilvousek) auf dem Weg in den Westen, hat sich nach den Worten des Dogmatikers Lothar Ullrich in der DDR mit Erfurt als Zentrum doch eine authentische Art katholisch-theologischen Denkens entwickelt. Der interessierte Leser findet im Anhang des Buchs eine umfassende Übersicht von Erfurter Publikationen, die unterstreichen, daß aus den neuen Bundesländern bemerkenswerte wissenschaftliche Beiträge stammen. *Th. Brose*

Fischer, Georg – Hasitschka, Martin: *Auf dein Wort hin.* Berufung und Nachfolge in der Bibel. Innsbruck: Tyrolia 1995. 150 S. Kart. 29,–.

Klerikalismus trägt nicht die Farbe Schwarz. Es gibt das Phänomen des semantischen Klerikalismus: Begriffe werden für eine bestimmte Gruppe exklusiv beansprucht oder einer solchen

zugeordnet. Oft geschieht das – um so erschrekkender! – unbewußt. „Berufung" ist eines der Opfer solcher ideologischer Usurpation. „Berufen" dazu, ihrem Leben ein christliches Gepräge zu geben, sind indes alle Getauften, nicht nur Priester und Ordenschristen. Auch die Rede von „Nachfolge" sollte nicht eine „engere" für die einen und eine anders zu benennende für andere reservieren. Biblisch sind die wie auch immer gearteten Vereinnahmungen und daraus folgende Mechanismen ohnehin nicht gedeckt.

Ob die Autoren – der eine doziert alttestamentliche, der andere neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck – auf diesen Effekt abzielten oder nicht, der Rezensent meint: Wer ihre Veröffentlichung liest, muß sich von sprachlichen Ausgrenzungen, die klerikaler Monopolisierung Vorschub leisten, verabschieden. Denn da wird von Mose, von Gideon, von der (namenlosen) Frau des Manoach, von Samuel und Elischa, Jesaja, Ezechiel und Jeremia, schließlich von Deuterojesaja erzählt wie von Menschen unserer Zeit. Die neun alttestamentlichen Berufserzählungen münden in resümeeartige Beobachtungen, die Grundkonstanten der Begegnung zwischen Gott und Menschen aufzeigen. Der neutestamentliche Part, nach Anlage und Art bruchlos an den alttestamentlichen anschließend, stellt Jüngerberufungen aus dem Markus-, dem Lukas- und dem Johannesevangelium vor, thematisiert anhand einer führenden Persönlichkeit das Problem Nachfolge-Reichtum und präsentiert Maria und Paulus.

Alle ausgewählten Texte sind nach demselben Schema strukturiert: Situation – Aufbau – Auslegung – Ausblick – Reflexionsfragen. Diese klare Strukturierung und eine einfache Sprache empfehlen das Bändchen für Bibelarbeit in Schule und Gemeinde. Einzelne originelle Wortschöpfungen laden auch zur Meditation ein. Daß klassische Klischeevorstellungen so gut wie fehlen, wird den Leser besonders freuen. Der Appell ist ja höchst aktuell: „Auch heute sollen Berufene keine isolierten, versnobten Virtuosen sein. Sie spielen mit vielen anderen zusammen und erreichen nur gemeinsam den Klang göttlicher Musik." (85) *A. Batlogg SJ*

Jugend und Erziehung

Montessori, Maria: *Gott und das Kind.* Hg. u. eingel. v. Günter Schulz-Benesch. Freiburg: Herder 1995. 222 S. (Kleine Schriften Maria Montessoris. 4.) Kart. 29,80.

Die Kindererziehung, die sich auf die Anregungen Maria Montessoris (1870–1952) beruft, war immer wieder dem Streit ausgesetzt. Bald war es der Verdacht des deterministischen Naturalismus, bald der Vorwurf theosophischer Anleihen; einmal stand die schwer zu erhebende Lebensgeschichte Montessoris zur Debatte, ein andermal ihre Nähe zum Faschismus. Genügend Anlaß zu Streit; denn die Grundschriften der Montessori-Methode sind keine systematischen Abhandlungen, sondern eher „ihr charakteristische Vermischungen von ‚philosophischen' und ‚empirischen' Argumenten in ihrer ‚poetischen Prosa'" (193). Und nicht zu vergessen ist, daß die „Montessori-Materialien" inzwischen in Händen ihrer Anhänger sind, die eine Auseinandersetzung über ungeklärte Fragen gerade nicht suchen. So brachte G. Schulz-Benesch bereits 1970 in der Reihe „Wege der Forschung" eine trefflich informierende Aufsatzsammlung mit dem Titel „Montessori" heraus, die den Streit in den Jahren zwischen 1910 und 1960 dokumentierte.

Der vorliegende Band wählt aus der Fülle der Probleme die Frage aus, was von Religion und Christentum bei Montessori zu halten sei. Der Verfasser klärt in Einleitung und Nachwort zu den Originaltexten der großen Pädagogin, daß Montessori katholisch bis zum Ende ihres Lebens war, daß sie nach der Zeit ihrer Lebenskrise (die Geburt ihres unehelichen Sohnes Mario) einen eigenen Orden zur Umsetzung ihrer Erziehungsmethoden hatte gründen wollen – ein Plan, von dem ihr vor allem P. Pietro Tacchi Venturi SJ abgeraten hatte, und daß sie am Ende jede konfessionelle Engführung ihres Werks überwand, um Kinder in allen Religionen und Rassen ansprechen und ihnen helfen zu können. Über diese Grunderkenntnisse hinaus liegt die Bedeu-

tung dieser Edition darin, daß sie auch neue Quellen zum Themenkreis zugänglich macht und Anregungen zu ihrer Interpretation bietet. Wahrscheinlich werden auch weiterhin einige Fragen zur anthropologischen Begründung und zur religionspädagogischen Wertigkeit bleiben. Doch auch da darf für Montessori ein hermeneutischer Grundsatz gelten: Die Lebensgeschichte wird im Lebenswerk aufgehoben. Es darf vom Leben her also auch positiv gedeutet werden. Maria Montessori wird eine bedeutende katholische Frau innerhalb der deutschen Reformpädagogik bleiben. Über ihr zutiefst christliches Anliegen zugunsten des Kindes sollten bei ihren heutigen Anhängern keine Zweifel bestehen.

R. Bleistein SJ

Helfferich, Cornelia: *Jugend, Körper und Geschlecht.* Die Suche nach sexueller Identität. Opladen: Leske & Budrich 1994. 228 S. Kart. 29,80.

Das Heranreifen von Jungen und Mädchen wird vor allem dort zu einem (gesellschaftlichen) Problem, wo es sich nach Grundsätzen und in Räumen jenseits des anerkannten Kanons sittlichen Verhaltens abspielt. Bei solchen Entwicklungen kommen Subkulturen in den Blick, die eher rätselhaft sind und daher abgelehnt werden, in denen aber bei analytischer und kritischer Betrachtung eine „Logik" sichtbar wird, in der das Verhältnis zwischen den Geschlechtern definiert und die Suche nach sexueller Identität – als Leistung einer persönlichen Wahl und Entscheidung – sichtbar wird. Helfferich möchte durch ihre präzise Studie Überlegungen der ethnographischen und kultursoziologischen Tradition auf dieses schwierige Problem anwenden, schwierig deshalb, weil es tabuisiert ist, schwierig auch, weil keine Feldforschungen zum Thema vorliegen. Ihre These lautet: „In den kulturellen Körperpraktiken verarbeiten Jugendliche die Probleme ihres sexuellen Heranwachsens in unserer heutigen Gesellschaft. Die Praktiken sind ‚imaginäre Lösungen' der kollektiven Probleme von Mädchen bzw. Jungen auf der Suche nach ihrer sexuellen Identität" (9). Konkret werden die kulturellen Praktiken, wenn man unter ihnen „Konsum von Alkohol und illegalen Drogen, das Rauchen und das Einnehmen von Medikamenten" versteht. Das darin greifbare Risikoverhalten Jugendlicher benützt also den Körper zur Ablösung vom Elternhaus, zum Protest gegen die Gesellschaft, zur Überwindung angesonnener Normen und wird zur Suche nach sexueller Identität.

Eine solche Sicht von Subkulturen gibt nicht nur eine neue Bewertung des eigentlich Fremden vor; sie eröffnet auch für die Jugendsozialarbeit (geschlechtsbezogen arbeitende Suchtprävention) neue Zugänge. Die Bedeutung der Arbeit, die wohl von der Mädchenforschung ausging, sich aber dann beiden Geschlechtern zuwandte, liegt in der kritischen Erfassung vorliegender Theorien und in der Forderung, in neuen Forschungen jugendliche Subkulturen „ins Verhör" zu nehmen. Gerade das vierte Kapitel („Imaginäre Lösungen kollektiver Probleme", 102–174) bietet eine Fülle aktueller Beispiele: männerbündische Subkulturen, polytoxikomane Erlebniswelt der Disco, Schönheit und Konsum, Drugs und Sex, Eßstörungen und Kunstturnen, Medikamente. Diese Einzelheiten machen mehr als wünschenswert die Widersprüche und Ängste des sexuellen Heranwachsens für Jungen und Mädchen bewußt; sie fordern alle Betroffenen zu einer verantworteten Antwort heraus. *R. Bleistein SJ*

Postman, Neil: *Keine Götter mehr.* Das Ende der Erziehung. Berlin: Berlin Verlag 1995. 247 S. Kart. 36,–.

Der amerikanische Professor für Medienökologie (New York) veröffentlichte bislang die beiden öffentlichkeitswirksamen Bücher „Das Verschwinden der Kindheit" (1983) und „Wir amüsieren uns zu Tode" (1985). Auch dieses Buch wird ein ähnliches Echo finden, zumal es sich eigentlich dem Sinn von Schule überhaupt, vor allem von öffentlicher Schule, zuwendet. Die essayistisch verfaßten Kapitel stehen wohl auf dem Hintergrund der amerikanischen Kultur und des Bildungssystems der USA. Trotz der damit gegebenen Engführung der Wahrnehmung lassen sich aus dem engagiert und unterhaltsam geschriebenen Buch auch einige Nachdenklichkeiten für das deutsche Schulwesen gewinnen.

Postman führt aus, daß es inzwischen Zielsetzungen für die öffentliche Schule gibt, also – gemäß seinem „sorgfältig" gewählten Buchtitel (241) – Götter, die der Schule nicht dienen können: die ökonomische Nützlichkeit, der Kon-

sum, die Technologie, der Tribalismus. In diesen Sinngebungen von Schule spiegelt sich seiner Meinung nach die amerikanische Gesellschaft. Dagegen stellt er Ziele („Götter"), die der Schule dienen könnten, und zwar die folgenden: die Verantwortlichkeit für das Raumschiff Erde (123–145), das Lernen der Fehlbarkeit (147–164), die Liebe zum eigenen Vaterland (165–180), die Vielfalt in Sprache, Religion, Gebräuchen, Kunst (181–214), die Hinführung zur Sprache (215–240).

In diesen Überlegungen wird sichtbar, daß der Verfasser die „metaphysischen" Ziele von Schule retten will, daß er von der Priorität der Medien- und Computerwelt wenig hält und daß ihn immer wieder die Anthropologie, die Frage nach dem Menschen, bewegt. Aus diesen Grundsätzen kommt er zu phantasievollen Vorschlägen für eine moderne (amerikanische) Schule. Trotz der darin investierten schier utopischen Ansprüche endet er mit dem Bekenntnis seiner Hoffnung: daß die Schule, auch die öffentliche Schule, erhalten bleibt, daß „die Kindheit überleben wird, da wir ohne sie unser Gefühl dafür verlieren müssen, was es heißt, erwachsen zu sein" (243). Selbst wenn die Schulkritik in Deutschland gewiß andere Probleme hat, Postman formuliert auch an die deutsche Schule beunruhigende und phantasievolle Anfragen.

R. Bleistein SJ

Philosophie

Philosophische Propädeutik. Bd. 1: Sprache und Erkenntnis. Hg. v. L. Honnefelder und G. Krieger. Paderborn. Schöningh 1994. 316 S. (UTB 1822.). Kart. 29,80.

Zumindest im deutschsprachigen Raum gehört zum Studium der katholischen Theologie klassischerweise eine solide philosophische Grundlegung. Diesem Studienaufbau entsprechend geben L. Honnefelder und G. Krieger eine „Philosophische Propädeutik" heraus, die auf vier Bände angelegt ist. Der 1. Band behandelt die Themen „Sprache und Erkenntnis", die folgenden befassen sich mit Ethik, Methaphysik und philosophischer Anthropologie. Jeder Band ist in Einzelthemen aufgeteilt, die Teilaspekte des Grundthemas behandeln. Mit den von verschiedenen Autoren stammenden Beiträgen ist zum einen beabsichtigt, auf dem jeweiligen Gebiet eine Grundorientierung zu bieten. Zum anderen ergibt sich aus der Vielfalt der Verfasser auch Einblick in unterschiedliche Tendenzen und Akzente heutiger Schulphilosophie. Zumindest im vorliegenden Band wurde dieses Konzept mit Erfolg realisiert:

Der Artikel „Logik" (H. Brand u. C. Kann) bietet einen knappen und dennoch verständlichen Abriß der Geschichte der Logik von der Antike bis zur Gegenwart (53–117). Insbesondere verdeutlicht er die historischen Wurzeln der oft skeptisch bis feindselig betrachteten „modernen Logik". Die „Erkenntnislehre" (R. Teuwsen) behandelt Grundbegriffe wie Wissen, Glaube, Skepsis und Wahrheit (118–182) und verleugnet nicht ihre Prägung durch die angelsächsische „analytische" Philosophie. Ähnliches gilt für die Abhandlung „Sprachphilosophie" (G. Jüssen), die, ausgehend von der Sprechakttheorie, hinführt zu gegenwärtig diskutierten Fragen der Referenz und Bedeutung (183–238). Der Artikel „Wissenschaftstheorie" (239–306) von G. Krieger arbeitet zunächst hin auf eine „philosophische Verständigung" über die „Wissenschaft", wie sie sich faktisch entwickelt hat (245). Als Resultat dieser Bemühungen wird „Wissenschaft" dargestellt als eine Variante von „Sinnverstehen" nach Art der „philosophischen Hermeneutik" (278), sie wird „eingeordnet in den Gesamtzusammenhang des durch Verstehen geprägten Weltverhältnisses des Menschen" (290). Mit diesem Beitrag ist bestens bedient, wer eine Einführung in philosophische Hermeneutik sucht. Doch auf Grund dieser Ausrichtung kommen Darstellung und Charakterisierung von heutiger Wissenschaft und Wissenschaftstheorie zu kurz; damit entfällt auch die Gelegenheit, das Verhältnis zwischen diesen Disziplinen und der systematischen Theologie zu beleuchten.

Generell gilt für die genannten Artikel, daß sie nur sehr selten Bezüge zur Theologie herstellen wie z. B. G. Jüssen, der die fundamentale Bedeutung der Sprache für die Theologie erläutert

(185f.) oder im Kontext der Sprechakttheorie u. a. auf die Taufe verweist.

Die im Vorwort und Klappentext angedeutete besondere Ausrichtung auf das Studium der Theologie findet also kaum Niederschlag. Allerdings kann es nur von Vorteil sein, daß hier keine zweckgebundene, für Theologen mundgerecht präparierte Diät serviert wird, sondern eine eigenständige Einführung in die Philosophie, die Studierenden aller Disziplinen zu empfehlen ist.

Die spezielle Bedeutung der Philosophie für die Theologie erläutern L. Honnefelder und M. Lutz-Bachmann in ihrer „Einführung" (11–52): Der Aufforderung des Neuen Testaments, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15) können Christen nur nachkommen, wenn der Theologie die Philosophie gegenübersteht als Schule autonomen Fragens und Denkens.

A. Radl SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 9. November 1945 wurde mit der Gründung der Hauptstelle Jugendseelsorge in Altenberg ein Neubeginn in der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland gemacht. Roman Bleistein nimmt dieses Datum zum Anlaß für einen Rückblick auf 50 Jahre Jugendpastoral und stellt die Träume von einer neuen Beziehung zwischen Jugend und Kirche unter das biblische Motto der Kundschafter des Volkes Gottes.

Ausgehend vom zunehmenden Priestermangel untersucht Hanspeter Heinz, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, die pastoralen Planungen der deutschen Diözesen im Blick auf die Eigenverantwortung der Gemeinden. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt den Diensten der Pastoral- und Gemeindereferenten.

Sünde wird heute vielfach als ein unzeitgemäßer Begriff verstanden. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, sucht nach einer ethischen, biblischen und theologischen Begründung des Sündenbegriffs; dabei geht er besonders der Spannung zwischen göttlichen Geboten und menschlicher Selbststeuerung nach.

Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Universität Graz, spricht sich für eine Strukturreform der Kirche im Sinn von mehr Selbst- und Mitbestimmung aller Gläubigen aus. Dazu skizziert er ein Modell, wie bei der Bestellung von Diözesanbischöfen durch Wahlversammlungen auch der Klerus und die Laien ein Mitspracherecht haben könnten.

Helmut Wiltetschek, Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, nimmt das hundertjährige Bestehen vieler Ortsvereine der Katholischen Arbeitnehmerbewegung und das Gedenken an ihre Märtyrer unter dem Naziregime zum Anlaß für einen geschichtlichen Rückblick. Dabei wird deutlich, daß die katholischen Arbeitervereine besonders in der Wilhelminischen Zeit und in der Weimarer Republik in Politik und Gesellschaft entscheidend mitwirkten.

Neues Paradigma: Zugehörigkeit

Seit Jahren nimmt der Begriff des Paradigmas – auch als Verdienst von Thomas S. Kuhn – in der Wissenssoziologie einen zentralen Platz ein; er meint „eine dominierende wissenschaftliche Orientierung", die gleichsam bei weiteren Aussagen vor die Klammer gesetzt wird. Ein solches Paradigma kann aufgrund eines gesellschaftlichen Umbruchs obsolet und deshalb sinnvollerweise abgelöst werden: Ein Paradigmenwechsel tritt ein und eröffnet neue Perspektiven. Zur Zeit scheint – wenn nicht alles trügt – ein solcher Wechsel von Emanzipation im Sinn von Befreiung zu Zugehörigkeit stattzufinden. Das Paradigma der Befreiung kam im Umfeld der Studentenrevolte auf, als Jürgen Habermas 1968 unter den Wissenschaftsmodellen auch ein „emanzipatorisches" Modell nannte. Der suggestive Begriff brachte offensichtlich eine soziale Grundströmung in einen ihm gedeihlichen Kontext; er überschwemmte als Substantiv und Adjektiv den Sprachschatz der studentischen Revolutionäre, er geriet auch in die Handbücher der antiautoritären Pädagogen. Überall drehte es sich um Befreiung von Bevormundung, um Auflösung von Bindungen, um Anfechtung von Strukturen, um Infragestellung von Autoritäten. Das Subjekt wollte zu sich selbst kommen und duldete keine Beeinträchtigung seines Freiheitswillens.

Dieser Prozeß der Emanzipation drang in das damalige politische Parteiensystem ein; er setzte sich als Kritik an den Kirchen um, zumal diese aufgrund der Theorien Wilhelm Reichs die Unterdrückung der Sexualität zur Stabilisierung ihrer eigenen Macht benützten. Die Gedankenkette Macht – Religion – Sexualität war, zumal aufgrund von Ressentiments und Aprioris, so einleuchtend aneinander gebunden, daß es weiterer argumentativer Schritte zu ihrer Rechtfertigung nicht bedurfte. Obgleich die Ziele solcher Emanzipation sich im Unendlichen verloren – sie meinten ja mehr als die Veränderung der konkreten Gesellschaft –, nannte sich jede wissenschaftliche Disziplin „emanzipatorisch": Man sprach von emanzipatorischer Jugendarbeit, von emanzipatorischer Religionspädagogik, von emanzipatorischer Gesellschaftstheorie. Am Ende dieser Entwicklung des befreiten Subjekts steht die Individualisierung, die sich im ersten Schritt als die große Chance des Jahrhunderts anbietet. Im zweiten Schritt wird sie als „riskante Freiheit" entlarvt – es entsteht der Begriff der „Modernisierungsfalle" – und in einem dritten Schritt sucht sie aus Überdruß an fragwürdigen Freiheiten wieder Heim und Heimat, also Zugehörigkeit.

Das neue Paradigma heißt also Zugehörigkeit. Das Subjekt möchte wieder irgendwo dazugehören, aufgrund eigener Wahl eingebunden sein, möchte sich gehalten wissen und geborgen sein – ein Verlangen, das in dem Maß wächst, als die

Unübersichtlichkeit und die Anonymität in der Gesellschaft zunehmen. Eigenartig stimmt in der heutigen Psychologie dazu die „Entdeckung der Geborgenheit". Das Bedürfnis nach Geborgenheit, sagt Ursula Nuber, ist „ebenso elementar... wie unser Bedürfnis nach Nahrung, Sexualität und Sicherheit".

Zugehörigkeit wird zum Kontrapunkt der Angst vor der Einsamkeit, wie sie die Spiegeluntersuchung '94 bei Jugendlichen entdeckte. Diese neue Sehnsucht wird greifbar in Moden, die Gemeinsamkeit signalisieren, und in Märkten, die das Outfit der Zugehörigkeit preiswert sichern. So deutlich gerade im Bereich der Jugendsoziologie dieses neue Paradigma greifbar wird, so groß ist das Unbehagen, das Unverständnis und der Widerstand, auf das es bei der Generation der 68er stößt. Ebenso unberechenbar scheint die Hilflosigkeit jener, die ihre auf Zeit kalkulierte Partnerschaft in ihrer Fragwürdigkeit durchschauten und ihre Verantwortung als Eltern leichtfertig an Lehrer und Erzieher delegierten. Die Annahme des neuen Paradigmas stößt demnach auf Ablehnung, zumindest auch deshalb, weil mit ihm das Eingeständnis verbunden ist: Die totale Freiheit des Subjekts kann es in einer sozial verantworteten Gesellschaft nicht geben. „Selbstverwirklichung ist nur möglich in sozialer Bindung", eine alte und zugleich neue These aus dem Schlußbericht der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" (1983). Dieses Verlangen nach Zugehörigkeit scheint so groß zu sein, daß es Schmerzen und Nöte, die mit ihm verbunden sind, gern in Kauf nimmt. Das verwundert nicht, wenn man als seine inhaltliche Charakterisierung die Begriffe findet: Stabilität, gegenseitige Fürsorge, Kontinuität von Beziehungen. Diese Qualitäten zwischenmenschlicher Verbindungen „sind die drei Pfeiler, die das Geborgenheitsgefühl stützen" (Ursula Nuber).

Das Paradigma Zugehörigkeit wird über diese seine individualpsychologische Bedeutung hinaus auch andernorts wichtig: für das Verhältnis zwischen den Generationen (Wie gehören die Alten und die Jungen zusammen?), für die neuen Schichten (Wie läßt sich die Arbeit zwischen den Arbeitsplatzinhabern und den Arbeitslosen teilen?), für die Völker der einen Welt (Wie lassen sich Reichtum und Ressourcen zwischen Nord und Süd, West und Ost aufteilen?). Eine solche Umsetzung des Begriffs weist auf, daß er nahe an die Solidarität heranrückt und ebenso von der Verantwortung nicht zu trennen ist.

Auch der Kirche gibt dieser Begriff mit seinen ihm immanenten Erwartungen neue „Hausaufgaben": Wollen die Großkirchen weiterhin die Menschen in Sekten und esoterische Zirkel abdriften lassen, weil bei ihnen weder eine gewisse Übereinstimmung in der Wahrheit noch die Erfahrung von Gemeinsamkeit zu machen sind, weil es an Orientierung und an Wärme mangelt? Hier stellt sich die Angst vor „Rekrutierung" ein. Diese läßt sich durch die Erkenntnis der zwischenmenschlichen Not und durch die Einsicht überwinden, daß jede Wahrheit „rekrutiert". Anders formuliert: Christlicher Glaube wird ohne eine bergende christliche Gemeinde nicht zu haben sein. *Roman Bleistein SJ*

Kurt Koch

Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier

Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie

Ein bekanntes Sprichwort sagt, der Teufel liege im Detail. Der glaubende Mensch freilich macht die Erfahrung, daß so oft auch der Heilige Geist im Detail liegt. In der vorliegenden Themenstellung liegt das berühmte Detail in der Kopula „und" in der Titelformulierung. Diese geht zwar von einem unlösbaren Zusammenhang zwischen christlicher Gemeinde und ihrem Gottesdienst aus, wie ihn die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie in frischer Weise betont hat. Denn diese konziliare Konstitution betrachtet den Gottesdienst als Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens und hebt hervor, die liturgische Feier sei Ausdruck der kirchlichen Identität, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (SC 7). Genauerhin bezeichnet sie die Liturgie als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt", und zugleich als „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10). Trotz dieser erfreulichen Betonung des unlösbaren Konnexes zwischen Kirche und Liturgie bleibt aber das blasse „und" in der Titelformulierung zweideutig und mißverständlich. Es könnte nämlich zunächst dahingehend verstanden werden, die gottesdienstliche Feier werde, vornehmlich vom priesterlichen Liturgen, für die Gemeinde vorbereitet und gehalten. Das „und" läßt sich aber auch so verstehen, die Liturgie sei die gottesdienstliche Feier der Gemeinde, es sei wirklich „ihre" Feier. Ist nun aber die Gemeinde die Adressatin und das Objekt der Liturgie, oder ist die Gemeinde das Subjekt „ihrer" gottesdienstlichen Feier? In dieser alternativen Fragestellung liegt im Kern jener Streit beschlossen, der mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgebrochen ist und bis heute schwelt.

Primäres, sekundäres und tertiäres Subjekt der Liturgie

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es üblich geworden, ein vorkonziliares und ein nachkonziliares Kirchenbild und dementsprechend auch Liturgieverständnis voneinander zu unterscheiden. Diesbezüglich pflegt man zu betonen, vor dem Konzil sei allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, während nach dem Konzil die Gemeinde in den Ehrenrang des Subjekts der gottesdienstlichen Feier erhoben worden sei. Wie alle strikt dualistischen Geschichtsbetrachtungen

von vor- und nachkonziliarer Sicht trifft auch diese nicht unbedingt ins Schwarze. Denn es versteht sich erstens von selbst, daß auch in der vorkonziliaren Zeit der Priester keineswegs das Recht hatte, selbstherrlich darüber zu verfügen, was in der Liturgie geschieht. Die Liturgie ging ihm vielmehr als objektive Form des gemeinsamen Betens im Sinn eines feststehenden Ritus voraus und war für den Priester gerade unbeliebig, jedenfalls viel unbeliebiger als nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und zweitens bezeugt der römische Kanon der Messe die wirkliche Mitträgerschaft der liturgischen Handlungen durch alle Gläubigen bis auf den heutigen Tag, wenn es beispielsweise in der Anamnese heißt: „Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus." Überhaupt ist das vielfache „wir" in diesem Canon kein Pluralis majestatis des zelebrierenden Priesters, sondern der Pluralis realis der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde.

Dennoch belehrt die Liturgiegeschichte darüber, daß diese Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen in der theologischen Reflexion und der gottesdienstlichen Praxis immer mehr verlorengegangen ist und daß der ursprüngliche Gemeindegottesdienst im Sinn einer die ganze Gemeinde angehenden Liturgie immer mehr den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus annahm, und zwar bis dahin, daß selbst der „Gemeinde"-Gottesdienst zur Privatmesse eines einzelnen Zelebranten am Altar verkümmerte. Diese Entwicklung hatte zur verhängnisvollen Konsequenz, daß die Liturgie zum ausschließlichen Werk des am Altar zelebrierenden Priesters wurde, bei der die ganze Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war und der die Gemeinde, wie es verräterisch schön hieß, „beiwohnte". Dieses Liturgieverständnis, daß allein die Kleriker Träger der liturgischen Handlungen der Kirche sind, wurde sogar vom Kirchenrecht aus dem Jahr 1917 festgeschrieben: „Unter dem Begriff Liturgie werden Ausführungen der Weihegewalt verstanden, die gemäß der Einsetzung Christi oder der Kirche zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden können" (can. 2256).

Auf dem Hintergrund dieser liturgiehistorischen Entwicklungen, die man aufs Ganze gesehen als verhängnisvolle Fehlentwicklungen beurteilen muß, kann man verstehen, warum Emil Lengeling die Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963 als erste Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der an nicht weniger als an sechzehn Stellen von der vollen, bewußten und aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie gesprochen wird[1], als „säkulares Ereignis" einschätzte, das das Ende des Mittelalters in der Liturgie eingeläutet hatte. Nach Lengeling vollzog diese Konstitution nach der mehr als tausend Jahre währenden Sicht der Liturgie als Werk des Priesters sogar eine kopernikanische Wende, wenn sie betonte, die liturgischen Handlungen seien „nicht privater Natur", sondern „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist" (SC 26). Dementsprechend wird die Liturgie als Feier der ganzen Kirche verstanden, wo-

bei „Kirche" alle Gläubigen umfaßt, unbeschadet der Tatsache, daß unter ihnen einige als Diakone, Priester und Bischöfe ein besonderes kirchliches und liturgisches Amt ausüben.

Wenn somit das Konzil die Liturgie im ursprünglichen und authentischen Sinn als „Werk des Volkes Gottes" wiederentdeckt hat, läßt sich dann aber einfach sagen, jetzt sei umgekehrt die Gemeinde das Subjekt der Liturgie geworden? Wäre dem so, wäre der Graben zwischen vorkonziliarem und nachkonziliarem Liturgieverständnis perfekt, freilich auch petrefakt. Die Liturgiekonstitution selbst hat aber eine viel umfassendere und tiefere Schau entwickelt, wenn sie die liturgische Feier als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi" charakterisiert hat: „Durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung" (SC 7).

Kardinal Joseph Ratzinger hat deshalb mit Recht moniert, daß die polemische Alternative „Priester oder Gemeinde Träger der Liturgie" unsinnig ist, weil sie das Verständnis der Liturgie „verbaut, statt es zu fördern", und weil sie „jenen falschen Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar" schafft, „der den großen Zusammenhang der lebendigen Geschichte des Glaubens zerreißt". Diesen großen Zusammenhang erblickt Kardinal Ratzinger aber im „Primat der Christologie": „Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sucht, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben, die nicht von der Kategorie Gemeinde, sondern nur von den Kategorien Volk Gottes und Leib Christi aus erfaßt werden kann. Allein in diesem großen Gefüge ist dann das Zueinander von Priester und Gemeinde richtig zu verstehen."[2]

Für das konziliare Liturgieverständnis ist es deshalb von entscheidender Bedeutung, daß der auferweckte und erhöhte Christus das eigentliche Subjekt der Liturgie und der eigentliche Zelebrant ist. Dies wird besonders deutlich in der Herzmitte aller Liturgie, in der Feier der Eucharistie, sofern man den Wegmarken des Paulus folgt. Denn im ersten Korintherbrief bezeichnet Paulus die Eucharistie als „kyriakon deipnon", als ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht (11, 20). Dahinter steht die Überzeugung, daß die christliche Gemeinde ihren Herrn selbst bei ihrer liturgischen Feier als gegenwärtig erfährt, und zwar als den Auferstandenen und deshalb in der Kraft und Gestalt seines Geistes Präsenten. Die Eucharistie ist deshalb in einem ganz elementaren Sinn die Feier der „prinzipalen Personalpräsenz" Jesu Christi[3]. Dies bedeutet, daß der erhöhte Kyrios beim Mahl personal gegenwärtig ist, und zwar in der ganzen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. In dieser wird er als der eigentliche Gastgeber empfangen und gelobt, genauerhin als der Tischherr, der die Seinen zum Mahl ruft.

Der christliche Gottesdienst ist von daher zunächst zu verstehen – im Sinn eines Genitivus subjektivus – als Dienst Gottes selbst am Leben der Menschen und an seinem Gelingen und erst in abgeleiteter Weise – im Sinn eines Genitivus objektivus – als liturgischer Dankbarkeitsdienst der Christen Gott gegenüber[4]. Deshalb steht im Mittelpunkt der Eucharistie und aller Liturgie die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, und zwar sowohl auf die Gemeinde als auch auf die Gaben. Denn die Epiklese macht sinnenfällig, daß die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche oder gar des Klerus gestellt ist, daß sie vielmehr ein demütiges wie wirkmächtiges Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes ist, und zwar so sehr, daß Eucharistie und Epiklese geradezu miteinander identisch sind und zusammen die Grundgestalt des Herrenmahles ausmachen[5].

Wenn folglich Liturgie epikletischen Charakter hat und wenn Christus das eigentliche Subjekt allen gottesdienstlichen Handelns ist, dann bedeutet dies freilich nicht, daß Christus das exklusive Subjekt der Liturgie wäre. Gemäß der konziliaren Liturgiekonstitution bezieht der real und personal gegenwärtige Christus vielmehr inklusiv die Kirche in sein gottesdienstliches Handeln ein. Wie die Schlußdoxologie des Hochgebets – „In ihm und durch ihn und mit ihm" – zum Ausdruck bringt, ist die Kirche als ganze, als der mystische Leib Christi, der Träger und das Subjekt des Gottesdienstes. Da nämlich Christus sein Priesteramt im Handeln der Kirche wirksam fortdauern läßt, ist die Kirche genauerhin mit dem Liturgiewissenschaftler Otto Nußbaum als „das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeordnete sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern" zu bezeichnen[6]. Daß der kirchlich-liturgische Vollzug des Priesteramts Christi Sendung des ganzen Gottesvolks und daß dementsprechend die Kirche in ihrer Gesamtheit Träger des priesterlichen Tuns und Wirkens Jesu Christi ist, darin besteht auch die Kernaussage der Liturgiekonstitution, die in erfreulicher Weise vom „Katechismus der katholischen Kirche" (1188) aufgegriffen wird: „In einer Liturgiefeier ist die ganze Gemeinde ‚Liturge', ein jeder gemäß seiner Aufgabe. Das Priestertum der Getauften ist das Priestertum des ganzen Leibes Christi."

Der Katechismus fügt freilich hinzu: „Einzelne Gläubige empfangen das Sakrament der Weihe, um Christus als das Haupt des Leibes zu vergegenwärtigen." Diese Hinzufügung geschieht dabei mit bestem Recht. Denn damit der ganzen Kirche als dem sekundären Subjekt der Liturgie deutlich vor Augen tritt, daß der Gottesdienst nicht einfach eine kirchliche Veranstaltung ist und daß folglich nicht sie, sondern der auferweckte und erhöhte Christus das primäre Subjekt der liturgischen Feier ist, ist sie auf den Priester als das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen. Denn dieser ist nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde vorsteht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch gegenübersteht. Da in dieser Dimension der ordinierte Priester in der Liturgie allein sagen und tun kann, was er gerade nicht aus Eigenem tun und sagen kann, sondern weil er „in persona Christi",

nämlich aus dem Sakrament heraus verbürgt, redet und handelt, gehört auch und gerade der Priester mit zu den Hauptzeichen des christlichen Gottesdienstes. Auf die unverwelkte Aktualität dieses traditionellen Verständnisses hat die katholische Theologin Eva-Maria Faber mit Recht hingewiesen: „Das Amtliche gewährleistet gerade in seiner nahezu unerbittlichen Objektivität die Handlungsmöglichkeit Gottes in seiner Kirche jenseits subjektiver menschlicher Qualitäten."[7] Die Bindung der wesentlichen kirchlichen Vollzüge an das Amt bringt insofern sichtbar zum Ausdruck, daß nicht die Kirche aus sich, freilich auch nicht einzelne Glieder der Kirche, Subjekt des kirchlichen und folglich des liturgischen Lebens sind, daß vielmehr Christus selbst der Begegnende und Handelnde in der Kirche und in ihrem Gottesdienst ist.

Wechselseitiges Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis

Damit schließt sich der Kreis, insofern der Priester als das tertiäre Subjekt wiederum auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie zurückverweist. Die Rede vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie mag freilich zunächst abstrakt und kompliziert klingen. Sie ist aber notwendig, soll das differenzierte und ganzheitliche Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils treu aufbewahrt werden, das man mit Kardinal Ratzinger dahingehend zusammenfassen kann: „Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real."[8] Dabei dürfte der Konsens darüber, daß Christus das primäre Subjekt der Liturgie ist, in der heutigen kirchlichen Situation konsistenter sein als der Konsens hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem sekundären und dem tertiären Subjekt der Liturgie. Der Streit geht nämlich bereits darüber, ob die Kirche als ganze wirklich sekundäres und der Priester das tertiäre Subjekt der Liturgie sind, oder ob es sich nicht umgekehrt verhält. Und dahinter verbirgt sich die noch elementarere Frage, ob es in der Kirche das ordinierte Amt für die Kirche braucht, oder ob erst das ordinierte Amt Kirche begründet[9]. Oder anders formuliert: Ist die Kirche für das Amt da oder nicht das Amt für die Kirche und die Liturgie?[10]

Dieser Streit läßt sich theologisch nicht schlichten, ohne daß der ekklesiologische Ansatz des konziliaren Liturgieverständnisses berücksichtigt wird. Denn zwischen der Ekklesiologie und dem Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils obwaltet ein fundamentales wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Wenn nämlich das Konzil die Liturgie als Höhepunkt und Quelle des kirchlichen

Lebens bezeichnet und wenn demgemäß die Kirche ihre realsymbolisch dichteste Darstellung und Verwirklichung in der Liturgie findet, dann lassen sich Kirche und ihre authentische Artikulation in der Liturgie nicht voneinander trennen, sondern dann bestimmt vielmehr das Verständnis der Kirche auch die Feier und die Gestaltung der Liturgie wie selbstverständlich auch umgekehrt.

Diesen theologisch unlösbaren Konnex zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis hat Papst Johannes Paul II. mit besonderer Klarsicht zur Geltung gebracht, als er anläßlich des 25. Jahrestags der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in seinem Apostolischen Schreiben „Vicesimus quintus annus" (2; 4) hervorhob, in der Konstitution 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 aus dieser Einsicht 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 Cenae' 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.'" Nimmt man diesen engen Konnex zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis ernst, ergibt sich eine ganze Kettenreaktion von Konsequenzen, von denen freilich nur die zwei wichtigsten genannt werden sollen:

Wenn Liturgieverständnis und Ekklesiologie einander entsprechen (müssen), dann ergibt sich erstens die Erkenntnis von selbst, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Liturgiereform, nach der Karolingischen und nach der Tridentinischen die dritte große Liturgiereform der Kirchengeschichte[11], in einem unlösbaren Zusammenhang mit der ebenso von diesem Konzil favorisierten Kirchenreform steht und daß umgekehrt eine „ecclesia semper reformanda" auch eine „liturgia semper reformanda" impliziert. Folglich vermag die (nach)konziliare Liturgiereform ihre eigentliche Bedeutung nur zu erlangen, wenn sie sich zur entschiedenen Mitte einer ständigen Reform der Kirche zu entwickeln vermag, worauf der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter mit Recht besteht: „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."[12] Die Liturgiereform und mit ihr das Konzil werden deshalb von Grund auf verdorben und verraten, wenn sie zu einer bloßen „Image-Kosmetik der Kirche" mißbraucht werden. Die Liturgiereform ist vielmehr die eigentliche Herzmitte der konziliaren Kirchenreform – und muß es bleiben.

Wenn zwischen Ekklesiologie und Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis besteht, dann erweist es

sich zweitens als absolut unmöglich, auf der einen Seite die Liturgiereform des Konzils abzulehnen und auf der anderen Seite zugleich die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils akzeptieren zu wollen. Tiefer gesehen müßte man vielmehr auch das ganze Konzil ablehnen. Diesbezüglich konnte Erzbischof Marcel Lefebvre jedenfalls als Vorteil für sich buchen, wenigstens konsequent gewesen zu sein – im Unterschied beispielsweise zu den liturgischen Verhaltensweisen von hohen kirchlichen Würdenträgern, die hinter die vom Konzil durchgeführte Liturgiereform und damit selbstredend auch hinter die von ihm ebenso gewollte Kirchenreform zurückgefallen sind. Mit Recht hat jedenfalls der Maria Laacher Benediktinerliturgiker Angelus A. Häussling das Faktum, daß der römische Kurienkardinal Augustin Mayer im Jahr 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt hat, eine „Verhöhnung des Konzils" genannt[13]. Und der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann sah sich zum Urteil veranlaßt: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt."[14] Dies gilt zumal, wenn man die Beobachtung des Paderborner Liturgiewissenschaftlers Michael Kunzler ernst nimmt, daß bestimmte liturgische Gewänder, insbesondere diejenigen, die im Lauf der Liturgiereform abgeschafft worden sind, als „Ausdruck einer gewissen konservativen Gesinnung" gewählt zu werden pflegen, damit aber eher zu einem „Zeichen des Protestes als des liturgischen Feierns" werden[15], genauerhin zu einem Zeichen des Protestes gegen die erneuerte Liturgie der nachvatikanischen Liturgiereform, implizit freilich auch gegen die Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst.

Solche Rückfälle hinter die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind in der heutigen kirchlichen Landschaft freilich keine Seltenheit. Dies läßt sich beispielsweise belegen durch die noch immer und in bestimmten Bistümern wieder akut gewordene leidige „Ministrantinnenfrage"[16]. Denn tiefer gesehen erweist sich gerade diese Frage als Testfall dafür, wie man zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils steht: Wer den Ministrantendienst nicht als authentischen Dienst des Volkes Gottes, sondern als Stellvertretung für den im Gottesdienst eigentlich handelnden Kleriker und wer dementsprechend die Liturgie als vornehmliches Werk des Priesters versteht, der wird ganz logisch nur Knaben zu diesem Dienst zulassen, da das frauliche Geschlecht den Klerus nicht repräsentieren kann. Wer demgegenüber den Ministrantendienst als authentischen liturgischen Dienst in Stellvertretung des Volkes Gottes und dementsprechend die Liturgie als Werk des ganzen Volkes Gottes versteht, für den ist einfach nicht einsichtig, warum das Volk Gottes nur von der einen, nämlich männlichen, Seite repräsentiert werden können soll.

Ekklesiologische Konturen konziliarer Liturgie

Gerade die auf den ersten Blick als nebensächlich erscheinende, tiefer gesehen aber elementare „Ministrantinnenfrage" dokumentiert, wie man es in der heutigen Kirche mit dem Konzil hält. Den Tatbeweis dafür geben aber noch grundlegender Verständnis und Praxis der Liturgie überhaupt ab, die ihrerseits fundiert sind in der konziliaren Ekklesiologie. Wenn in diesem Sinn der ekklesiologische Ansatz für die gottesdienstliche Feier der christlichen Gemeinde umrissen werden soll, kann es nur darum gehen, die wichtigsten ekklesiologischen Grundentscheidungen des vergangenen Konzils in die Erinnerung zu rufen und daraus die Konsequenzen für ein heutiges Liturgieverständnis zu ziehen. Im vorliegenden Zusammenhang muß es allerdings wiederum genügen, auf die zwei elementarsten Weichenstellungen in der Ekklesiologie hinzuweisen, die das Zweite Vatikanische Konzil initiiert hat[17].

Neugeburt der Kirche der Laien und fundamental gleiche Würde

„Wenn man gut nachdenkt, so bedeutet es wesentlich mehr, Christ zu sein als Bischof, selbst dann, wenn es sich um den Bischof in Rom handelt." Diesen Worten, die Papst Johannes Paul II. in seinem persönlich verfaßten Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" geschrieben hat (42), wird man gerne attestieren, daß der gegenwärtige Papst sehr gut nachgedacht hat. Denn mit diesen markanten Worten hat der Papst die erste ekklesiologische Weichenstellung des vergangenen Konzils treffend artikuliert, die bereits im Aufbau der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" an den Tag tritt: Das erste Kapitel spricht vom „Mysterium der Kirche" in Gottes Heilsratschluß und das zweite Kapitel von der Kirche als dem in der Geschichte wandernden „Volk Gottes". Erst in diesem größeren Zusammenhang handelt dann das dritte Kapitel von der „hierarchischen Verfassung der Kirche", insbesondere vom Bischofsamt, um dann im vierten Kapitel nochmals speziell die „Laien" ins Auge zu fassen. Von den Laien sagt denn auch das Konzil, daß sie die „Christgläubigen" sind, „die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben" (LG 31).

Der kunstvolle Aufbau der Kirchenkonstitution und die markante Aussage von der Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, und zwar aufgrund der Taufe, dokumentieren, daß das entscheidende Anliegen des Konzils darin lag, das uralt-neue Verständnis zu revitalisieren, daß die eine Kirche aus Laien und Amtsträgern als ganze eine Kirche der Laien ist, die alle an der Heilssendung der Kirche Anteil haben[18]. Denn nach einer allzu langen Taufvergessenheit und einer

dementsprechend äußerst wirksamen Depotenzierung und Ent-Würdigung der Laien zu bloßen „Lakaien der christlichen Herren" (J. R. Geiselmann) in der Geschichte der Kirche macht es das besondere Verdienst des vergangenen Konzils aus, konsequent betont zu haben, daß es bei allen Unterschieden in den Ämtern unter allen Gliedern der Kirche „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" gibt (LG 32). Diese Aussage ist beinahe wörtlich in das neue Kirchenrecht vom Jahr 1983 aufgenommen worden (can. 208): „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken."

Nimmt man diesen kirchenrechtlichen Canon beim Wort – und man ist gut beraten, dies zu tun –, dann ergeben sich die Konsequenzen für Verständnis und Praxis der Liturgie von selbst: Wenn es aufgrund der Taufe unter allen Gläubigen eine „wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" gibt, dann sind die Gläubigen und die Gemeinschaft der Gläubigen ekklesiologisch völlig unterbelichtet, wenn sie bloß als „Objekte" der liturgischen Versorgung durch den Klerus betrachtet werden. Sie haben vielmehr als aktive und selbstverantwortliche Subjekte in der Kirche genauso wie in der Liturgie zu gelten. Denn als Geist-liche, nämlich in Taufe und Firmung mit Gottes Geist Erfüllte, die an der Heilssendung der Kirche Anteil erhalten, sind sie alle liturgiefähig und liturgiewürdig. Und wenn die fundamental gleiche Würde aller Glaubenden fundiert ist in ihrer Eingliederung in das Volk Gottes in der Taufe, dann können sie nicht einfach „Kirche mit beschränkter Haftung" sein und eine bloß von den Amtsträgern entlehnte und geborgte liturgische Identität haben, sondern dann sind sie vielmehr berufen, ebenso authentisch Kirche zu leben wie authentische Subjekte der Liturgie zu sein.

Diese emphatische Betonung des Primats der fundamentalen Gleichheit aller Glaubenden und Getauften vor allen noch so wichtigen Unterscheidungen in Dienste und Ämter und dementsprechend die Betonung der wahren Gleichheit in der Würde und Tätigkeit bedeutet freilich nicht, daß die christliche Gemeinde eine amorphe Masse ohne Unterschiede und Differenzierungen wäre. Die katholische Kirche versteht sich vielmehr als „Sakrament der Communio Gottes; als solches bildet sie die vom Heiligen Geist geeinte, dem Sohn Jesus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und ‚hierarchisch' zugleich verfaßt ist"[19]. Dabei hängt alles davon ab, daß Synodalität und Hierarchie gelungen zusammenklingen[20], wie es dem bischöflichen Selbstverständnis des heiligen Augustinus entsprach, der dieses in der Predigt zu seiner Bischofsweihe auf die schöne Kurzformel bringen konnte: „Wo mich erschreckt, was ich für Euch bin, da tröstet mich, was ich mit Euch bin. Für Euch bin ich Bischof, mit Euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil."[21]

Diese Symphonie eines synodalen Mitseins und eines amtlichen Fürseins des kirchlichen Amtes ist darauf angewiesen, auch in der Liturgie sichtbar zur Darstellung zu kommen. Dies läßt sich am besten dadurch realisieren, daß jene Laien, die in der Liturgie einen besonderen Dienst ausüben und dabei das ganze Volk Gottes repräsentieren, sich im Chorraum aufhalten und dabei ein liturgisches Gewand – beispielsweise eine weiße Albe oder Tunika – tragen. Dieses Zeichen hat selbstverständlich überhaupt nichts mit einer Klerikalisierung bestimmter Laien zu tun. Ganz im Gegenteil! Da der Dienst der Laien in der Liturgie auf dem in Taufe und Firmung gegründeten gemeinsamen Priestertum aufruht, symbolisiert das Tragen eines liturgischen Gewands die Taufwürde aller Laien; es ist „das festliche Gewand des allen Gläubigen gemeinsamen königlichen Priestertums“ [22]. Die weiße Albe ist ohnehin keine spezifisch amtspriesterliche Gewandung, sondern sie erinnert an das „Taufkleid“ des Christen, das seinerseits in die Erinnerung ruft, daß es in der christlichen Taufe fundamental darum geht, „Christus selbst als Gewand“ anzulegen (Gal 3, 24).

Wenn 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 [23]. 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. Und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist zweifellos darauf angewiesen, so sinnenfällig in die Tat umgesetzt zu werden [24].

Universalkirchliche Hochsprache und ortskirchliche Dialekte in der Liturgie

Die zweite grundlegende Weichenstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für das Liturgieverständnis wichtige Konsequenzen in sich birgt, liegt in der Wiederentdeckung des patristischen Ortskirchenprinzips, das in einer eucharistischen Ekklesiologie begründet ist, dergemäß die eucharistieliturgische Versammlung den eigentlichen Konstruktionspunkt der altkirchlichen Ekklesiologie bezeichnet [25]. Angesichts der Wiederaufnahme dieser altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie ist in einer theologischen Betrachtung das Konzil zu verstehen als,

freilich noch tastender, aber konsequenzenreicher und nicht mehr rückgängig zu machender Übergang von der ehemals monokulturellen, lateinisch-römischen Westkirche mit Missionsexporten in alle Welt zu einer polykulturellen und universalen Weltkirche oder, mit Johann B. Metz gesprochen, als „Übergang von einem abendländisch-europäischen Kirchentum, in dem die Weltkirche eigentlich nur simuliert werden konnte, zu einem Weltkirchentum mit kulturell polyzentrischem Charakter“ [26]. Dies gilt so sehr, daß man dem Konzil des Übergangs zur Weltkirche nur dadurch gerecht werden kann, daß man von ihm her gezwungen ist, die Kirchengeschichte epochenmäßig neu zu gliedern. In diesem Sinn hat bereits Karl Rahner vorgeschlagen, die Kirchengeschichte in drei Großepochen einzuteilen, nämlich erstens in die sehr kurze Periode des Judenchristentums, zweitens in die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, und die dritte Periode, die sich im Zweiten Vatikanischen Konzil kirchenamtlich bemerkbar gemacht hat und in dem der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist [27].

Diesem ekklesiologischen Neuansatz des Konzils vermag man nur ansichtig zu werden, wenn man ihn mit der Stoßrichtung des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870 vergleicht. Während dessen Ekklesiologie ganz auf den Papst und dementsprechend auf eine möglichst einheitliche Universalkirche konzentriert war, damit aber die Ortskirchen zu Filialen einer einem „multinationalen Unternehmen“ vergleichbaren Weltdiözese depotenziert und die Ortsbischöfe zu Delegierten des Papstes entwürdigt hatte, betont das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur ausdrücklich, daß die Bischöfe keine Vikare des Papstes, sondern „Stellvertreter und Gesandte Christi“ selbst in ihren Ortskirchen sind: „Ihnen ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten. Folglich wird ihre Gewalt von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen.“ [28] Mit dieser episkopaltheologischen Schau hob das Konzil vielmehr auch grundsätzlich hervor, daß die eine universale Weltkirche gar nicht anders existiert als in den Ortskirchen, und zwar so sehr, daß die katholische Kirche in der einzelnen Ortskirche, verstanden als die um ihren Bischof versammelte und mit ihm Eucharistie feiernde Gemeinschaft der Glaubenden, ganz und gar verwirklicht ist: „Diese Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen“ (LG 26).

Diese fundamental-ekklesiologische Schau des Zweiten Vatikanischen Konzils lebt von einer spannungsvollen Polarisation von Ortskirche und Weltkirche, die einer Gratwanderung jenseits der Szylla einer zentralistischen Disziplinierung der Ortskirchen durch Rom und einer nationalistischen Abschottung von Orts-

kirchen gegenüber der Weltkirche gleichkommt. Diese Gratwanderung hat der Erfurter Bischof Joachim Wanke artikuliert mit dem ausdrucksstarken Bild von den „Spiegelscherben, die jede für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen“ [29]. Nimmt man dieses Bild ernst, dann hat jede Ortskirche nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, eine eigenständige Physiognomie ihres kirchlichen Lebens zu entfalten und zu pflegen, und dies heißt den Glauben und das kirchliche Leben ortskirchlich zu inkulturieren.

Von daher versteht es sich von selbst, daß jede Ortskirche auch in der Lage sein muß und berechtigt ist, eine eigene Glaubenssprache zu entwickeln. Diesbezüglich wäre aus dem Leben der Menschen und Völker unendlich viel zu lernen. Wie nämlich der Dialekt die eigentliche Muttersprache der Menschen, das Hochdeutsche hingegen letztlich eine Kunstsprache ist, so darf und soll es auch in der Kirche nicht nur die weltkirchliche Hochsprache, sondern auch den ortskirchlichen Diözesandialekt geben, in dem die Katholiken ihren Glauben zweifellos besser ausdrücken können als allein in der Hochsprache. Wie es aber auf der anderen Seite die unerfreuliche Tendenz gibt, nur noch die Dialekte zu pflegen und die Hochsprache verkümmern zu lassen, so kann auch in der Kirche die Tendenz wirksam werden, nur noch in den Diözesandialekten zu reden und die Kommunikation sowohl mit anderen Diözesandialekten als auch mit der weltkirchlichen Hochsprache zu vernachlässigen. Demgegenüber lebt die spannungsvolle Polarisation zwischen Ortskirche und Universalkirche nur dort, wo sowohl die Hochsprache als auch die Diözesandialekte so gepflegt werden, daß sie verständlich und kommunikabel bleiben und daß sie sich gegenseitig das Recht nicht streitig machen.

Wenn nun aber der Gottesdienst Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens ist, dann muß es sich von selbst verstehen, daß die Entwicklung eines eigenen ortskirchlichen Dialekts auch und vor allem in der Liturgie ihren Ausdruck finden muß. Denn die ortskirchliche Inkulturation des Glaubens und des kirchlichen Lebens kann erst dort als gelungen bezeichnet werden, wo es auch zu einer Inkulturation der Liturgie gekommen ist. Auch diesbezüglich gilt es, mit dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Ekklesiologie und Eucharistieverständnis ernst zu machen, was Werner Hahne in der Faustregel verdichtet hat: „Eine Gemeinschaftskirche des Volkes aber wird sich selbst als Subjekt ihrer Versammlungen begreifen und sie darum zu Festen ihrer eigenen Geschichte mit Gott gestalten. Gottesdienstreform und Gemeindereform gehören darum zusammen.“ Mit Recht erwartet denn auch Hahne, daß die Träger einer notwendigen weiteren Periode der Liturgieerneuerung „die Gemeinden und Versammlungen am Ort“ sein werden und sein müssen [30].

Es gehört zu den schönsten Seiten des „Katechismus der katholischen Kirche“, daß er für die Notwendigkeit der Inkulturation der Liturgie ein feines Sensorium

entwickelt hat. Denn er hebt ausdrücklich hervor, daß das Mysterium Christi „von so unerschöpflichem Reichtum" ist, „daß keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann" (1201). Deshalb beschränkt sich der Katechismus, „der im Dienst der ganzen Kirche in der Verschiedenheit ihrer Riten und Kulturen stehen will", auf jene liturgischen Elemente, die „grundlegend und der ganzen Kirche gemeinsam" sind (1075), und er betont, die Feier der Liturgie solle „dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen" (1204). Daß es sich bei dieser programmatisch bekundeten Ehrfurcht vor der eigenständigen Physiognomie der Ortskirche in ihrem liturgischen Leben übrigens nicht bloß um – geduldig bleibendes – Papier handelt, daß sie vielmehr ernst gemeint ist, kann man ersehen aus dem neuen, von Rom approbierten Meßritus im Zaire, der eine gelungene Inkulturation der Feiergestalt des eucharistischen Gottesdienstes im afrikanischen Kontext darstellt[31]. Dieses Urteil bleibt auch dann in Kraft, wenn man den ekklesialen „Schönheitsfehler" bei der Entwicklung dieser afrikanischen Liturgie nicht verschweigt, daß sie von Rom nur unter der Bedingung approbiert wurde, daß die ursprüngliche Bezeichnung „Zairischer Ritus der Eucharistiefeier" ersetzt werden mußte durch die Benennung „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires".

Wie dieses Beispiel zeigt, sind im konkreten Leben der katholischen Kirche heute Tendenzen zu konstatieren, die spannungsvolle Polarisation zwischen Ortskirchen und Universalkirche in eine spannungslose Polarisierung zu überführen. Auf der einen Seite sind maßgebliche Tendenzen zu konstatieren, einen eindeutigen Primat Roms vor den einzelnen Ortskirchen nicht nur zu propagieren, sondern auch zu realisieren. In dieser Optik pflegt die katholische Kirche derart emphatisch als Weltkirche wahrgenommen und betont zu werden, daß die Ortskirchen als Unterabteilungen, gleichsam als Filialen der Universalkirche verstanden werden. Und die notwendige Aufgabe des Petrusdienstes, für die Einheit der ganzen Kirche zu sorgen, wird sehr schnell im Sinn der Durchsetzung einer uniformistischen Einheitlichkeit mißverstanden, so daß die Kirche nach dem Modell der McDonald's Restaurants gestaltet wird: „überall die gleichen Einrichtungen, die gleiche Dekoration, die gleichen Kleider, die gleichen Menüs und die gleiche Magenverstimmung"[32]. Dieser emphatisch betonte Primat der Universalkirche vor den einzelnen Ortskirchen und folglich auch des Primats des Papstes vor der Autorität der einzelnen Bischöfe feiert heute neue Urständ, wie beispielsweise das Schreiben der Glaubenskongregation „an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio" (1992) dokumentiert. Denn es betont in einer einseitigen Weise eine ontologische und zeitliche Priorität der Universalkirche vor den Ortskirchen: Die Gesamtkirche „ist nicht das ‚Ergebnis' von deren (der Teilkirchen) Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit." Sie ist deshalb „Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen" (9).

Das Anliegen dieses römischen Schreibens besteht zweifellos darin, daß es Gegensteuer gegen eine „einseitige Betonung des Ortskirchenprinzips" geben will (11), zu der die Wiederentdeckung der eucharistischen Ekklesiologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht selten geführt hat. In der Tat kann auf der anderen Seite die an sich legitime Eigenständigkeit einer Ortskirche derart überpointiert werden, daß ein ortskirchlicher Separatismus oder geradezu ein Gemeindemonismus wirksam wird. Von dieser Tendenz scheint auch die liturgische Arbeit Werner Hahnes nicht ganz frei zu sein, wenn er fast exklusiv die Versammlung der Gemeinde am Ort als Subjekt der Liturgie betrachtet: „Die Ortsgemeinde ist die Spielpartnerin Gottes und zugleich die Spielleiterin der im Glauben Versammelten, die den notwendigen Spielraum schafft und die Mittel zum ‚Spiel der Befreiung' zur Verfügung hat und bereitstellt." [33] Solche Tendenzen können aber schnell zu wirklichkeitsfremden „Hypostasierungen der Gemeinde" führen, die Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht kritisiert: „Die Versammelten werden ... Einheit nur kraft der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, sie sind es nicht aus sich selbst, als soziologisch geschlossene Größe. Wenn sie aber in einer vom Geist kommenden Einheit stehen, dann ist es immer eine offene Einheit, deren Überschreitung nationaler, kultureller und gesellschaftlicher Grenzen sich in der konkreten Offenheit für die äußert, die nicht zu ihrem Kernbestand gehören." [34]

Zwar verwirklicht sich in der Tat die Kirche gerade heute voll und ganz in den Ortskirchen, in der eucharistischen Communio der Glaubenden am Ort. Deshalb ist die Ortsgemeinde mit Recht als primärer Verwirklichungsort der Kirche (wieder-)entdeckt worden. Von daher ist es durchaus zu verstehen und theologisch auch zu würdigen, daß im Glaubensempfinden vieler Katholiken die Kirche am konkreten Ort im Vordergrund steht und daß sie das Zentrum ihres Erlebens von Kirche bildet. Katholisch verdient die Kirche am Ort aber nur dann genannt zu werden, wenn sie prinzipiell ein offener Ort ist: offen sowohl für die anderen Ortskirchen als auch für die universale Weltkirche. Denn bei aller Eigenständigkeit ist jede Ortsgemeinde immer auch Teilkirche innerhalb der universalen Kirche und darf sich deshalb auf keinen Fall von der größeren Communio der Universalkirche separatistisch abschotten. Jede Ortskirche ist als Teilkirche deshalb nur dann wirklich katholisch, wenn sie für die ganze Weltkirche offenbleibt: im Geben wie im Empfangen. Sie ist von vornherein eingewiesen in einen lebendigen Austausch mit anderen Ortskirchen, um in sich selbst die größere Weite und bunte Fülle der Universalkirche aufzunehmen und für das eigene kirchliche Leben fruchtbar werden zu lassen.

Der Grundsatz der neueren Pastoraltheologie, daß die Kirche sich in den Gemeinden ereignet, muß deshalb mit dem zweiten Basalsatz ausbalanciert werden, daß sich die Kirche und ihre Praxis aber nie in den Gemeinden erschöpfen darf. Denn erst dort, wo die konkrete Kirche am Ort offen ist für die Weltkirche, lebt die katholische Kirche in einem gelungenen Zusammenspiel von Ortskirche und

Weltkirche. Und dies gilt auch und gerade für die Liturgie als der authentischen Artikulation der Kirche: Auf der einen Seite stellen die ortskirchlichen „Dialekte" im Gottesdienst eine Bereicherung der universalkirchlichen Hochsprache dar. Diese aber bildet auf der anderen Seite eine Befruchtung und unerschöpfliche Quelle für die ortskirchlichen oder gar gemeindlichen „Dialekte" in der Sprache und Gestaltung der liturgischen Feier. Deshalb ist der Gottesdienst wirklich Feier der Gemeinde am Ort, die sich aber nicht in sich abkapseln darf, sondern offenhalten muß für andere Gemeinden und für die weltweite Kirche. Denn nur so erweist sie sich als katholische Kirche am konkreten Ort, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil gewünscht hat.

ANMERKUNGEN

[1] S. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme (Bern 1985).
[2] J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn (Freiburg 1995) 170f.
[3] H.-J. Klauck, Gemeinde, Amt, Sakrament (Würzburg 1989) 313–330.
[4] K. Koch, Menschl. u. kirchl. Schönheit d. Liturgie, in: Miteinander (FS A. Hänggi, Freiburg 1992) 103–121.
[5] J. Betz, Die Eucharistie in d. Zeit d. griech. Väter, Bd. I/1 (Freiburg 1955) 319.
[6] O. Nußbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier, in: Freude am Gottesdienst, hg. v. J. Schreiner (Stuttgart 1983) 211f.
[7] E.-M. Faber, Kirche – Gottes Weg u. d. Träume d. Menschen (Würzburg 1994) 100.
[8] Ratzinger (A. 2) 173.
[9] A. Müller, Amt als Kriterium d. Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium d. Amtes?, in: Theol. Berichte 9 (Zürich 1980) 97–128.
[10] M. Probst, Wie weit trägt d. gemeinsame Priestertum?, in: LJ 45 (1995) 3–17.
[11] Vgl. dazu A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975 (Freiburg 1988).
[12] K. Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung d. Kirche, in: Das Konzil war erst der Anfang, hg. v. dems. (Mainz 1991) 71.
[13] A. A. Häussling, Liturgiereform, in: ALW 32 (1989) 32, A. 87.
[14] P. Hünermann, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HK 43 (1989) 133.
[15] M. Kunzler, Indumentum salutis, in: ThGl 81 (1991) 53.
[16] W. Beinert, Brauchen wir Ministrantinnen?, in: AnzSS (1990) 414–419; K. Koch, Ministrantinnen – eine liturg. Kardinalfrage?, in: SKZ 157 (1989) 572–574.
[17] K. Koch, Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? (Zürich 1992) 151–182.
[18] K. Koch, Kirche der Laien? (Freiburg/Schw. 1991). [19] M. Kehl, Die Kirche (Würzburg 1992) 51.
[20] K. Koch, Kirche im Dialog (Graz 1995) 27–42. [21] Sermo 340, I.
[22] L. Bouyer, Liturgie u. Architektur (Einsiedeln 1993) 96.
[23] A. Müller, Was für Priester sind wir?, in: Priester für heute, hg. v. G. Denzler (München 1980) 65.
[24] Koch (A. 20) 43–55. [25] A. Thaler, Gemeinde u. Eucharistie (Freiburg/Schw. 1988).
[26] F.-X. Kaufmann, J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit (Freiburg 1987) 97.
[27] Rahner S 14, 293–295. [28] LG 27; K. Koch, Das Bischofsamt (Freiburg/Schw. 1992).
[29] J. Wanke, Was das Bistum zur Heimat macht, in dieser Zs. 212 (1994) 88.
[30] W. Hahne, De Arte Celebrandi oder Von d. Kunst, Gottesdienst zu feiern (Freiburg 1989) 315, 318.
[31] Der neue Meßritus in Zaire, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1993).
[32] Diesen Vergleich verdanke ich Jean-Marie Tillard OP. Wiewohl im Blick auf die Ökum. Bewegung geprägt, ist er doch in erster Linie auf die röm.-kath. Kirche selbst anzuwenden.
[33] Hahne (A. 30) 315. [34] Ratzinger (A. 2) 173.

PS: Dieser Artikel wurde noch vor meiner Ernennung zum Diözesanbischof von Basel verfaßt.

Rainulf A. Stelzmann

Das Böse und die Wahrheit

Edith Pargeters Bruder-Cadfael-Chroniken

Die englische Schriftstellerin Edith Pargeter (geb. 1913) hat unter dem Autorennamen Ellis Peters eine bisher zwanzig Bücher umfassende Serie veröffentlicht, die einen Benediktinermönch namens Cadfael zum Helden macht[1]. Einige dieser „Chroniken", wie die Autorin sie nennt, sind verfilmt und mit großem Erfolg in den Vereinigten Staaten im öffentlichen Fernsehnetz vorgeführt worden. Über sechs Millionen Amerikaner sind begeisterte „Fans" Bruder Cadfaels, die jedes neue Buch über seine Abenteuer mit großem Interesse lesen.

Diese Tatsache läßt sich zunächst wohl damit erklären, daß sie mit spannender Handlung und unerwartetem Ausgang wie klassische Detektivgeschichten aufgebaut sind. Doch finden wir diese Elemente auch in vielen anderen Romanen, die gelesen und schnell vergessen werden. Der tiefe und bleibende Eindruck der Ellis-Peters-Serie scheint darauf zu beruhen, daß die schweren Verbrechen nicht nur gleichsam als Köder und schockierende Sensation benutzt werden, sondern einen tiefen Riß in der Welt und im Menschen selbst aufweisen und so im letzten auf ein „mystery" deuten, das wir nicht lösen können und doch immer wieder zu lösen versuchen.

Wenn der von benediktinischer Weisheit geformte Bruder Cadfael ein Verbrechen entdeckt und am Ende aufdeckt, wirft er ein besonderes Licht auf die Untat, das ganz unerwartet die auch den heutigen Menschen beunruhigenden „Postulate" aufleuchten läßt: Gott, Welt, Freiheit und Unsterblichkeit[2].

Bruder Cadfael und seine Welt

In einer späteren Betrachtung über den überraschenden Erfolg ihrer Dichtung erklärt die Autorin, daß die von ihr geschaffene Gestalt des Klosterbruders ein eigenes Leben angenommen zu haben scheint. Cadfael ist zu ihrem geistlichen „Mentor" geworden, der „große Anforderungen" an sie stellt[3]. Was erfahren wir über ihn?

Die „Chroniken" beschreiben das Leben in England während der dreißiger und vierziger Jahre des zwölften Jahrhunderts. Cadfael ist erst spät ins Kloster eingetreten. Die erste Hälfte seines Lebens verbrachte er als Kreuzfahrer, Matrose

und Kapitän im Kampf um Jerusalem. In dieser Periode verliebte er sich in eine Araberin, mit der er einen Sohn hatte, von dem wir noch hören werden. Keine ekstatische Erhebung, sondern zwei fast alltägliche Erlebnisse führen ihn nach seiner Rückkehr „auf dem Weg nach Woodstock" in die Benediktinerabtei St. Peter und St. Paul in Shrewsbury. Einmal befreit er einen Bruder, der dann mit Erfolg die Sache des Klosters in einem Prozeß um Grundbesitz vertreten kann. Sodann beeindruckt ihn das Verhalten eines alten Kameraden, den nichts davon abhalten kann, zu „seinen Brüdern" ins Kloster zurückzukehren, aus dem er als junger Mensch entflohen war, um die Welt zu sehen.

Diese beiden Erlebnisse veranlassen ihn, sein Schwert vor dem Altar der Klosterkirche niederzulegen und die Welt zu verlassen. Er ist, so erklärt die Dichterin, „kein Konvertit, denn sein Eintritt ins Kloster ist keine Konversion". Cadfael war immer schon „ein überzeugter Gläubiger". Er verläßt die Welt und geht damit „in die Welt und zugleich aus ihr heraus". Sein Erlebnis auf dem Weg nach Woodstock ist einfach „die Annahme einer inneren Offenbarung", daß sein bisheriges Leben mit seiner Unruhe und Gewalttätigkeit „sein natürliches Ende" gefunden hat und daß nun eine neue und alle Kräfte anfordernde Aufgabe vor ihm liegt[4]. Er beginnt ein Leben nach der Regel des hl. Benedikt, „die er nie übertreten oder verlassen wird".

Das Kloster wird Cadfaels innere und äußere Heimat. In der Unruhe der Welt fühlt er sich dort geborgen. Denn es ist „ein kleines Paradies" , dessen Schönheit und Ordnung auf den ewigen Frieden und die Herrlichkeit des Himmels hinweisen. Als Arzt und Apotheker der Abtei pflanzt und sammelt er Heilkräuter, pflegt die Alten und Kranken des Klosters und auch die Verwundeten und Siechen der Umgebung. Seine im Orient erworbenen und durch das Studium der Heilkräuter erweiterten Kenntnisse sind dabei von großem Nutzen.

Aber wie zu allen Zeiten, so überfluten auch zu dieser Zeit die Wogen des Unfriedens und des Chaos die Mauern des Klosters. Edith Pargeter hat die Zeit des englischen Bürgerkriegs im zwölften Jahrhundert wohl nicht nur aus persönlichen Gründen als geschichtlichen Hintergrund ihrer Romane gewählt – sie stammt aus der „Cadfael-Provinz" und hat ihr Leben dort verbracht –, sondern auch, um zu zeigen, wie Krieg, Gewalt, Grausamkeit, Krankheit, Sünde und Tod die Übel sind, die den Menschen immer bedrängt haben und oft trotz des besten Willens und tiefsten Glaubens an den Rand der Verzweiflung drängen.

Während des Klosterlebens Cadfaels kämpften die „Kaiserin Maud" und ihr Vetter, König Stephen, um den Thron Englands. Beide hatten Anhänger unter dem englischen Adel, beide zerstörten Städte, Burgen und Dörfer und vergrößerten ihre Heere auf Kosten des Landes. Aber ihre Kräfte waren so gleichmäßig verteilt, daß der Bürgerkrieg kein Ende zu nehmen schien. Die Bevölkerung litt nicht nur unter der direkten Kriegsführung und ihren Folgen, sondern auch unter dem immer weiter um sich greifenden Mangel an Recht und Ordnung. Gewisse

Adlige nutzten die Gelegenheit, ihren eigenen Besitz zu vergrößern. Andere bildeten ihre eigenen Streitkräfte aus Söldnern, Landstreichern, Verbrechern und „herrenlosem Gesindel", die, von keiner rechtlichen Autorität in Schach gehalten, raubten, plünderten, schändeten und mordeten, was ihnen in den Weg kam. Erst als Stephen Henry, den Sohn Mauds, nach dem Tod seines eigenen Sohnes als Thronerben anerkannte (1153), änderten sich diese schlimmen Verhältnisse.

Direkt oder indirekt verursacht dieser Bürgerkrieg die Verbrechen, die Bruder Cadfael entdeckt und aufklärt. Als „weltlicher Arm" hilft ihm dabei sein junger Freund, Hugh Beringar, der von König Stephen eingesetzte Sheriff des Bezirks.

Die bedrückende Macht des Bösen

In fast allen Romanen der Serie wird der friedliche Verlauf der Handlung durch die Entdeckung eines Gewaltverbrechens gestört. Handel und Wandel, Treu und Glauben, Unschuld und Furchtlosigkeit in der Stadt, den umliegenden Dörfern und oft sogar im Kloster selbst sind gefährdet. Bruder Cadfael wird in den meisten Fällen zunächst nur als medizinischer Fachmann, der die Zeit und die näheren Umstände des Verbrechens bestimmt, in das Geschehen verwickelt. Oft erscheint zuerst eine Person schuldig, die als gesellschaftlich wenig geachteter Außenseiter von vornherein verdächtig ist. Ein gutes Beispiel dafür ist Hyacinth in „The Hermit of Eyton Forest", der aus der Leibeigenschaft eines harten und ungerechten Herrn entkommen ist. Als dieser Adlige in einem Wald in der Nähe des Klosters ermordet aufgefunden wird, fällt der Verdacht auf Hyacinth, der sich aus gutem Grund im Wald versteckt hält. Bruder Jerome, der in Pargeters Büchern die selbst ins Kloster eingedrungene negative Seite des Religiösen vertritt, nämlich Vorurteil, Fanatismus, Selbstgerechtigkeit und geistige Enge, verwirrt auch hier den Weg zur Wahrheit über die Untat und damit zugleich den Zugang zur ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit. Er ist vielleicht ein Symbol für die unerleuchtete „Gerechtigkeit" dieser Welt, die in vielen Romanen der zeitgenössischen Literatur der Vereinigten Staaten zu hoffnungslos tragischen Ergebnissen führt. Nicht so in der Welt Bruder Cadfaels.

Obwohl oder gerade weil die Verborgenheit der Gerechtigkeit Gottes in unserer Welt oft fast „die Möglichkeit einer Auflehnung" gegen den Schöpfer zu fordern scheint, fühlt sich Cadfael verpflichtet, der Wahrheit im platonischen Sinn zum Sieg zu verhelfen: Das Verhüllte und uns nicht unmittelbar Zugängliche muß ans Licht gebracht werden. Es ist eine Lebensaufgabe, die nie endet: „Das Häßliche, das ein Mensch einem anderen antun kann, mag einen Schatten zwischen dich und die Gewißheit der Gerechtigkeit und Gnade werfen, die Gott im Jenseits wirkt. Man braucht ein halbes Leben dazu, dahin zu kommen, wo die Ewigkeit immer sichtbar ist und die grobe Ungerechtigkeit des Augenblicks aus

dem Blickfeld schwindet."[5] Mark, einer der Novizen, die in Cadfaels Kräutergarten arbeiten, hat dieselbe Einsicht, wenn er die Sünde der Verzweiflung in diesem Sinn beschreibt: „Es ist nicht Verzweiflung für sich selbst, sondern Verzweiflung über Wahrheit und Rechtlichkeit und die Zukunft der elenden Menschheit", an deren „unfehlbar gerechten" Gesetze Cadfael nicht glauben kann, da sie unbedingt auf „Schuldigen" bestehen, die dann grausam bestraft werden müssen[6].

So läßt sich König Stephen von Prestcote, Hughs Vorgänger als Sheriff von Shrewsbury, überreden, die ganze Besatzung der von ihm eroberten Stadt wegen ihres Widerstands hängen zu lassen. Wie so viele Grausamkeiten dieser Art wird die Tat „objektiviert" und dadurch noch mehr entmenschlicht: Prestcote „hatte diese Tode bewilligt, was nicht hieß, daß er Vergnügen daran finden mußte, und er war ein alter Soldat mit streng ordentlichen Gewohnheiten, der eine saubere Garnison liebte". Es ist bezeichnend, daß die Ausführung des Urteils nicht den eigenen Truppen, sondern den daran gewöhnten fremden, flämischen Söldnern überlassen wird. Als Cadfael, dem die Beisetzung aufgetragen wird, vor den 94 im Schloßhof ausgebreiteten Leichen steht, kann er nicht umhin, Courcelle, den diensthabenden jungen Offizier, auf die Ungerechtigkeit, Grausamkeit und verderbende Wirkung des Urteils aufmerksam zu machen, die für alle Zeiten gilt und für das letzte, durch zahllose Gewaltverbrechen und Terrorismus gekennzeichnete Jahrzehnt in den Vereinigten Staaten fast wie eine Prophetie wirkt: Es gibt Menschen, die für „die wenigen Münzen, die ein Bettler an einem Tag gesammelt hat, töten. Wenn sie sehen, wie Könige in einem Schwung über neunzig aus der Welt schaffen, nur weil sie für die andere Seite kämpften, ist es erstaunlich, daß die Verbrecher das für ihre Rechtfertigung oder wenigstens Erlaubnis in Anspruch nehmen?"

Cadfael geht dann auch auf das uns seit dem Zweiten Weltkrieg so sehr vertraute Problem des Befehlszwangs ein, wenn er dem Offizier widerwillig zugibt, daß er „seinen Befehl hatte und keine Wahl, als ihm zu gehorchen". Cadfael hat diese Lage in seiner Soldatenzeit selbst erlebt. Aber im Unterschied zu Courcelle bedauert und bereut er diese „Dinge" und unterwarf sich einer anderen Ordnung, die ihm ermöglicht, „das Beste mit seinem Leben anzufangen" und, mit einem Blick auf „die langen Reihen der bewegungslosen Gestalten", nicht „das Schlechteste mit dem Leben unserer Mitmenschen, wenn wir die Macht haben"[7].

Doch ist es nicht nur in dieser extremen Form, daß das Böse den Menschen, schuldig oder unschuldig, in unerträgliche Gewissenskonflikte und an den Rand der Verzweiflung treibt. Es zeigt sich auch in den nach Gottes Geboten durch Liebe, Achtung und Fürsorge bestimmten Verhältnissen zwischen Verwandten und Freunden. Dafür mögen die drei folgenden Beispiele sprechen:

Im Herbst 1140 tritt Meriet Aspley, ein junger Adliger, in den Orden ein, der schon bald durch seine Unruhe und Friedlosigkeit die anderen Novizen und Brüder stört. Einige Tage vorher ist Peter Clemence, ein geistlicher Gesandter, spur-

los verschwunden, nachdem er eine Nacht bei den mit ihm verwandten Aspleys verbracht hatte. Als seine Leiche gefunden wird, fällt der Verdacht des Mordes auf Meriet, der sich schließlich schuldig bekennt. Doch Cadfael und Hugh entdecken Schritt für Schritt, daß der Novize unschuldig ist und aus Liebe zu seinem Vater Leoric und seinem älteren Bruder Nigel, den der Vater ihm immer vorzog, alle Schuld auf sich nimmt. Meriet hielt Nigel für den Mörder, wollte aber seinen Vater vor dieser ihm unerträglichen Enttäuschung bewahren. Als sich schließlich herausstellt, daß Nigel zwar nicht der Mörder ist, aber sich einer Verschwörung gegen den König angeschlossen hatte, deren Anführer den Mord begangen hat, erklärt Cadfael dem Vater: „Ich glaube nicht, daß Meriet je in seinem Leben richtig geliebt worden ist, aber diejenigen, die am meisten danach hungern, tun am meisten und geben das Beste." Leoric erkennt nun das Wesen und den Wert des von ihm so lange vernachlässigten Sohnes. Aber auch Nigel wird nicht verstoßen, sondern es wird ihm Gelegenheit geboten, im Dienst des Königs seinen Verrat zu sühnen[8].

Ein ähnliches Verhältnis von Vater und Sohn kompliziert die Handlung in „Potters Field". In einem von der Abtei neu erworbenen Grundstück wird beim Pflügen eine weibliche Leiche entdeckt, die man, ohne sie mit Bestimmtheit identifizieren zu können, für Generys, die Frau des spät ins Kloster eingetretenen Bruders Ruald hält. Der Verdacht des Mordes fällt zunächst auf ihn, dann auf einen fahrenden Händler namens Britric. In beiden Fällen „beweist" Sulien Blount, ein junger Adliger, der im Auftrag des Abtes von Ramsey gerade zu dieser Zeit in St. Peter und St. Paul eintrifft, um seine Berufung zu prüfen. Sulien stammt aus der Gegend von Shrewsbury. Nach dem unerwarteten Tod seines Vaters für König Stephen ist er in das ferne Kloster Ramsey eingetreten. Cadfael und Hugh, die sich über diese Tatsache wundern, können nicht umhin, nach der Entlastung Rualds und Britrics durch Sulien, diesen selbst für den Mörder zu halten.

In dieser verzweifelten Lage bietet Sulien dem ihn verhörenden Sheriff ein volles Geständnis des Mordes unter gewissen Bedingungen an: „Meine Mutter liegt auf dem Totenbett und mein Bruder hat einen ehrenwerten Namen wie unser Vater vor uns. ... Im Namen Gottes, laß sie in Frieden." Seine Verwandten sollen nur erfahren, daß er auf dem Weg zurück in sein eigenes Kloster in den Unruhen des Landes „verschollen" ist. „Ich nehme meinen Tod an, wie Sie es bestimmen, und Sie können mich verscharren und vergessen." Hugh muß diesen rechtlich unhaltbaren Vorschlag natürlich ablehnen, erfährt aber nach weiteren Fragen, daß Sulien zwar etwas von dem Verbrechen weiß, selbst aber unschuldig ist. Der Verdacht fällt schließlich auf Eudo Blount, den Vater, der während der langen schweren Krankheit seiner Frau Donata „wie ein Priester oder Mönch" enthaltsam leben mußte und schließlich ein Liebesverhältnis begonnen hatte mit Generys, der von Ruald in Einsamkeit und Verzweiflung verlassenen Frau. In diesem rechtlich und historisch unwahrscheinlichen Kern des Romans, als dessen

Vorbild die Autorin eine obskure Heiligenlegende zitiert, die einem Ehemann gegen den Willen seiner Frau den Eintritt ins Kloster erlaubt, liegt die Quelle allen Übels, das sich über Vater, Sohn, Mutter und Geliebte ausbreitet.

Donata, so scheint es, wird in dieser Verwicklung in die qualvollste und verzweifeltste Lage gedrängt. Von den Schmerzen ihrer unheilbaren Krankheit gepeinigt, von der Untreue ihres Mannes gekränkt und gedemütigt, wird sie zu einer Tat getrieben, die alle Hoffnung auszuschließen scheint. In einer Art Duell mit ihrer Rivalin versucht sie ein Gottesurteil zu erzwingen, indem sie und Generys von zwei Bechern Wein, von denen einer vergiftet ist, blind wählen. Generys leerte den tödlichen. Obwohl Donata dem Abt, der ihr Bekenntnis mitanhört, versichert: „Ich hatte Gott nicht vergessen. Ich glaubte nicht, daß er mich aus seinem Buch gestrichen hatte", ist er erschüttert über diese an Selbstmord und völlige Verzweiflung grenzende Tat.

Doch will er Donata nicht verurteilen: „Die Gerechtigkeit mag schon ihren eigenen Ausgleich gefunden haben." Wir haben keine „Gewißheit", müssen uns aber „zum Licht und nicht zum Schatten kehren". Die leidende Donata, die alle schmerzlindernden Medikamente verweigert, ist „ihre eigene Buße, falls Gott auf Buße besteht".

Der Glaube an die alles ausgleichende, alles heilende und zum Frieden führende Liebe Gottes, der den Ausgang selbst dieser in ihrer Tragik unlösbar erscheinenden Verwicklung bestimmt, läßt alle anderen Cadfael-Chroniken zu einem hoffnungsvollen Ende kommen. Die aus falschen Beweggründen ins Kloster eingetretenen Novizen wie Meriet, Sulien und andere finden mit dem Segen des Abtes ihre wahre Berufung außerhalb seiner Mauern. Die Schuldigen erleben keine angst- und qualvolle Hinrichtung. Entweder entkommen sie und finden in der ihnen verbleibenden Zeit Gelegenheit zur Besserung und Buße oder sie werden Opfer ihrer eigenen Untat. Die Mönche beten für alle. Denn „Gott ordnet alles. Von der größten Höhe bis zum tiefsten Abgrund unseres Menschseins, überall wo die Gerechtigkeit und die Strafe uns erreichen kann, erreicht uns auch die Gnade." [9]

Größe und Grenze unserer Wahrheit

Wie wir schon gesehen haben, besteht Bruder Cadfael darauf, daß die Wahrheit über unsere irdischen Verhältnisse und Verwicklungen uns frei macht, unseren Lebensweg auf das rechte Ziel hin zu lenken. Zwar ist sie „eine harte Meisterin, und es kostet viel, ihr zu dienen, aber sie vereinfacht alle Probleme" [10]. In der Ungerechtigkeit, im Leid und Tod unserer Welt glaubt er an Gottes Liebe und hofft auf die Ewigkeit. Aber solange wir auf Erden sind, „erwartet Gott ein bißchen Rücksicht und Unterstützung" von uns, „um vernünftige und gute Geschöpfe"

aus uns zu machen, und benutzt uns als „Werkzeuge" seiner Gnade [11]. Diese Teilnahme am Werk Gottes hält Cadfael für unsere höchste und vornehmste Aufgabe. Seine Bemühungen um Wahrheit und Gerechtigkeit zeugen von diesem Glauben an die Güte des Herrn und an die Möglichkeit des Menschen zum Guten, das das Leben lebenswert macht und am Ende „siegen wird" [12]. Sein Scharfsinn, der das Geheimnis der „alltäglichen" Verbrechen löst und damit aus der Welt schafft, hilft ihm und seinen Ordensbrüdern, das tägliche Leben fromm und heiter zu meistern.

Handelt es sich aber um das Verstehen des Mysteriums des Bösen selbst und der anderen tiefen Probleme der Theologie, versagt die scharfe Logik Cadfaels, und seine Suche nach Wahrheit, Sinn und Glaubensgewißheit stützt sich auf Lebenserfahrung, Gebet, Glauben und Gnade. Die meisten „Chroniken" scheinen, wenn man das in diesem Zusammenhang sagen darf, in der Folge des Pseudo-Dionysios in „tiefer Sprachlosigkeit" vor „Gottes Geheimnis" zu stehen, das „größer ist als alles, was wir von ihm begreifen und aussprechen können" [13]. Diese „Apophatik" wird jedoch in einem der letzten Romane schmerzlich unterbrochen.

In „The Heretics Apprentice" gerät Elave, ein junger Mann, der mit seinem Meister zum Heiligen Land gepilgert ist, bei seiner Rückkehr in den Verdacht nicht nur des Mordes, sondern, was als noch schlimmer erscheint, der Häresie. Cadfael und Hugh können schon bald die erste Beschuldigung entkräften. Doch nur der Bischof kann über den zweiten Punkt entscheiden. Läge es an Gerbert, einem Domherrn, der als Gast vorübergehend im Kloster weilt, würde Elave kaum mit dem Leben davonkommen, denn er scheint die Meinung der neuauftretenden Sekten zu vertreten, die Einheit und Autorität der Kirche gefährden. Es geht im wesentlichen um die drei folgenden Fragen:

Da ist zunächst das Problem eines liebenden, allmächtigen Gottes, in dessen Schöpfung es Böses gibt. Elave neigt der Ansicht des Origenes zu, nach der selbst „die gefallenen Engel am Ende zu Gott zurückfinden".

Noch mehr bekümmert Elave der Glaube an eine Prädestination des Menschen, die Augustinus zu vertreten scheint, nach dem Gott nur den von ihm Erwählten seine Gnade zur Erlösung schenkt. Dem Bischof gegenüber verteidigt er seine Ansicht, indem er betont, das letzte Gericht könne nicht über Gott und seine Gnade urteilen, sondern nur „darüber, was jeder Mensch damit gemacht hat, ob er seine Talente vergrub oder gut anlegte". Er hält es jedoch für eine Gnade Gottes, daß er uns allen einen freien Willen „geschenkt" hat, den wir zum Guten nutzen können.

Schließlich hat der junge Mann „Schwierigkeiten, die Dreifaltigkeit zu begreifen". „Wer hat das nicht", denkt Cadfael bei dieser Gelegenheit. Es beunruhigt ihn vor allem, daß der Vater den Sohn leiden läßt, ohne selbst mitzuleiden. Er glaubt, daß beide Personen „Leid, Tod und Auferstehung kannten und so vereint

an unserer Erlösung teilhaben". Obwohl Gerbert über diese Häresie der „Patripassianer", für die „Sabellius exkommuniziert wurde", besonders empört ist, scheint sie der Autorin, wenn wir ihren bisher letzten Roman in der Serie so auslegen dürfen, besonders nahezuliegen.

Die bei Denzinger-Schönmetzer nachzulesende Erklärung Papst Leos I., daß Vater, Sohn und Hl. Geist nicht zusammen leiden, weil sie nur als „Wesen", nicht aber als „Person ohne Unterschiede gleich sind", genügt ihr offenbar nicht. Wie wir gezeigt haben, opfern sich in einigen ihrer früheren Bücher die Söhne für die Väter. In „Brother Cadfael's Penance" ist das Verhältnis umgekehrt. Als Cadfael erfährt, daß sein Sohn Olivier, den er bisher nur zweimal, ohne sich selbst zu erkennen zu geben, getroffen hat, nach der verräterischen Übergabe einer Festung spurlos verschwunden ist, bittet er seinen Abt um Erlaubnis, das Kloster verlassen zu dürfen, um seinen Sohn zu retten. Der Vorgesetzte gewährt ihm eine gewisse Frist, die aber zu kurz ist, um Olivier zu finden.

Nach gebrochenem Gelübde, nur noch der Kleidung nach ein Klosterbruder, entdeckt Cadfael Olivier tief im Burgverlies Philip FitzRoberts, des abtrünnigen Sohnes Roberts, des Grafen von Gloucester. Da der Gefangene aus hier zu weit führenden Gründen Philip so wichtig ist, daß er als Lösegeld nur „ein anderes Leben" annehmen will, bietet Cadfael sich an Stelle seines Sohnes an. Doch Philip verweigert den Austausch und befreit Olivier erst, als er selbst schwerverwundet seine belagerte Burg an das Heer Mauds, die ihn als Verräter hängen lassen will, unter der Bedingung übergibt, daß seine Truppen unbehelligt abziehen dürfen.

Vorher hat er Olivier von seinem Vater und dessen Opferwillen berichtet, durch den Olivier sich zunächst „betrogen" fühlt. Denn wie kann er je „die Schuld" begleichen, die er auf sich lud durch das Opfer seines Vaters, der für ihn sein Leben ändert und sich „zum Ausgestoßenen und Sünder" macht, ja sein Leben in die Schanze schlägt? Doch als Parabel findet hier das Problem des Patripassionismus eine Art Lösung, wenn Cadfael seinem Sohn, der seinen Stolz überwindet und das Opfer dankbar annimmt, erklärt: „Es gibt keine Schuld, alles Abrechnen und Feilschen ist auf immer unmöglich zwischen uns." Beide retten dann Philip, der sich nach seiner Genesung einem Kreuzzug anschließt.

Die Untersuchung der Häresieklage gegen Elave endet auf ähnliche Weise. Wie Bruder Anselm, der gelehrte Bibliothekar des Klosters, scheint auch der weise Bischof Roger de Clinton zu wissen, daß viele theologische Streitereien daher stammen, daß man „das auf Formeln zu bringen versucht, was zu groß und geheimnisvoll ist, formuliert zu werden". Um Elave von allen Irrtümern zu befreien, läßt er ihn als „Beweis seines rechten Glaubens" das Glaubensbekenntnis vortragen. Denn er zweifelt nicht daran, daß sich Elaves Glauben darin ausdrückt, „hier einmal nicht selbstgeschnitzt, sondern wie er ihn empfangen hatte... Nach allen Zweifeln und Prüfungen und Auflehnungen war es seine Unschuld und Rechtgläubigkeit, die seine Befreiung besiegelten."

Aber Cadfael weiß aus eigener Erfahrung und dem Erleben seiner Mitmenschen, der guten, der schlechten und der bösen, wie sehr wir trotz des besten Willens und der immer erneuten Versuche, im Glauben zu leben und zu sterben, in Situationen des Zwiespalts, des Zweifels oder gar der Verzweiflung geraten können. So scheint es Sünden zu geben, die wir nicht bereuen mögen: Im letzten Buch der Serie tötet eine Mutter den Mörder ihres einzigen Sohnes, da sie sonst keine Gerechtigkeit zu finden glaubt. Um seinen Sohn zu retten, hat Cadfael sein Gelübde gebrochen und „das verlassen..., dem er am meisten traute, das er am meisten achtete und liebte". Er weiß, daß er nur noch wenige Jahre leben wird und seine „Schuld von einem Hügel zu einem Berg angewachsen ist... Sein Herz zieht ihn heimwärts", und er betet: „Herr, nimm mein Fasten an und durch die Tilgung unserer Sünden mach uns deiner Gnade würdig."

Bevor er wieder im Kloster aufgenommen wird, liegt er vor dem Altar des Münsters, seine „Arme weit ausgebreitet, sich an dem unregelmäßigen Muster des Steinbodens festhaltend, wie Ertrinkende sich an vorübertreibenden Wasserpflanzen klammern", und betet für sich und alle Menschen unserer dunklen Welt, die „zwischen den Liebesbindungen der Erde und den Selbstverleugnungen um des Himmels willen gefangen sind, ...für alle, die sich um den Frieden mühen, durch immer neue Wellen von Enttäuschung und Verzweiflung, für die Jugend, die ohne rechte Führung nicht weiß, wohin sie geht, und für die Alten, die alles versucht und aufgegeben hatten". Nichts hilft uns in diesem Leben, so mahnt uns am Ende der so welterfahrene und tatenfreudige Mönch, als die demütige Anerkennung unserer Schwäche und das Vertrauen auf die Liebe Gottes, der „die meisten von uns", sei es auch auf einer „langen Fahrt durchs Fegefeuer ... selbst auf den verworrensten Wegen" zum Heil führen wird[14].

ANMERKUNGEN

[1] A Morbid Taste for Bones, in: The Benediction of Brother Cadfael (New York 1992, 1977); One Corpse too Many (ebd. 1992, 1979), verfilmt; Monk's Hood (New York 1980), verfilmt; St. Peter's Fair (New York 1981); The Leper of St. Giles (New York 1981), verfilmt; The Virgin in the Ice (New York 1982); The Sanctuary Sparrow (New York 1983); The Devil's Novice (New York 1983); Dead Man's Ransom (New York 1984); The Pilgrim of Hate (New York 1984); An Excellent Mystery (New York 1985); The Raven in the Foregate (London 1986, New York 1987); The Rose Rent (New York 1986); The Hermit of Eyton Forest (New York 1985); The Confession of Brother Haluin (New York 1988); The Heretic's Apprentice (New York 1990); The Potter's Field (New York 1990); The Summer of the Danes (New York 1991); The Holy Thief (New York 1991); Brother Cadfael's Penance (New York 1994).

[2] Für dieses religiöse Interesse sprechen u.a. die hohen Auflagen des Buchs von Betty J. Eadie, Embraced by the Light, das das in einem Todeserlebnis der Autorin offenbarte Licht und die Liebe Gottes beschreibt, und zwar im Stil des New-Age Romans von James Redfield, The Celestine Prophecy.

[3] A Rare Benedictine (New York 1990) 3. [4] The Benediction of Brother Cadfael 143.

[5] One Corpse too Many 233. [6] Monk's Hood 85, 134. [7] One Corpse too Many 234, 239.

[8] The Devil's Novice 152, 154. [9] One Corpse too Many 348.

[10] Brother Cadfael's Penance 126. [11] The Virgin in the Ice 144. [12] Brother Cadfael's Penance 277.

[13] Vgl. Schneider, Der Wegnahme folgt die Liebe immer (Köln 1994) 12. [14] The Raven in the Foregate 286.

Martin Maier SJ

Die Unberührbaren und das Christentum in Indien

Indien ist ein Land der Widersprüche und Gegensätze. Alte Frömmigkeitstraditionen koexistieren mit unmenschlicher Ausbeutung; extremer Reichtum der Oberschicht steht dem bitteren Elend gegenüber, in dem 40 Prozent der heute fast 900 Millionen zählenden Bevölkerung leben. Indien konkurriert einerseits wissenschaftlich und computertechnisch mit den Industrieländern; auf der anderen Seite ist der Ochsenkarren immer noch das Symbol für den Entwicklungsstand auf dem Land, wo mehr als drei Viertel der Bevölkerung leben. Dabei liegt die Analphabetenrate der Erwachsenen bei 48 Prozent. Mahatma Gandhi hat der Welt ein Beispiel von Gewaltfreiheit gegeben; doch der Haß zwischen Hindus und Moslems wird immer explosiver und blutiger.

Der Hinduismus, dem 80,4 Prozent der Inder zugerechnet werden, gilt als eine der tolerantesten Weltreligionen; doch auch unter den Hindus wächst eine fundamentalistische Bewegung, deren politischer Arm die radikal-nationalistische Bharatiya-Janata-Partei (BJP) ist. Das Land erlebt einen Modernisierungsschub und mit der Liberalisierung des Marktes ein beträchtliches Wirtschaftswachstum; davon profitieren allerdings nur die Reichen. So fallen in Bombay die Schatten modernster Wolkenkratzer auf die schlimmsten Elendsviertel. Mit einem gewissen Recht stellt sich Indien als die größte Demokratie der Welt dar; gleichzeitig aber ist mit dem Kastensystem die Ungleichheit der Menschen von Geburt an sozial institutionalisiert. Dazu kommt das Schicksal von 134 Millionen Kastenlosen, die sich selber Dalits nennen und denen die elementarsten Menschenrechte verweigert werden. Dieser weltweit größten, von Geburt an stigmatisierten und lebenslang diskriminierten Minderheit soll im folgenden die Aufmerksamkeit gelten. Die Dalits fügen sich nicht einfach mehr in ihr Schicksal und beginnen sich zunehmend auch politisch zu organisieren. Ein Zeichen dafür ist die Wahl von Frau Mayawati aus ihren Reihen im Juni 1995 zur Ministerpräsidentin des bevölkerungsreichsten Bundesstaats Uttar Pradesh. Allerdings wurde ihre Regierung schon im Oktober wieder gestürzt, weil ihr die BJP die Unterstützung entzog.

Das indische Kastensystem ist einer der gründlichsten Versuche in der Menschheitsgeschichte, Ungleichheit zwischen Menschen zu institutionalisieren[1]. Die Frage seiner Entstehung ist äußerst komplex und, wenn überhaupt, nur aus einem Zusammenspiel von ethnischen, religiös-kulturellen und sozioökonomischen Faktoren zu erklären. So wies schon Max Weber darauf hin, daß alle allgemeinen Sätze über den Hinduismus nur relativ richtig sind[2]. Der Ursprung der Kasten

geht 3500 Jahre zurück in die Zeit der Invasion des damaligen Indien durch die Arier. Diese unterwarfen die eingeborenen Stammesvölker und grenzten sich von ihnen durch eine starre soziale Ordnung ab, deren Unterscheidungsmerkmal ursprünglich die unterschiedlich helle oder dunkle Hautfarbe war. So bedeutet das Sanskrit-Wort Varna für Kaste auch Farbe. Neben der Versklavung der Ureinwohner scheint auch eine arbeitsteilige Gesellschaftsdifferenzierung in der Entstehung des Kastensystems eine Rolle gespielt zu haben. Das Wort Kaste wurde erst von den Portugiesen in Indien eingeführt.

Das Kastensystem als institutionalisierte Ungleichheit

Das System, das sich zu einer erblichen, hierarchischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entwickelte, teilte die Bevölkerung in vier große Kasten ein: An ihrer Spitze stehen die Brahmanen als die Priesterkaste; dann folgen die adeligen Kschatriyas als die Kriegerkaste; die Waischya-Kaste umfaßt die Gewerbetreibenden und die Bauern. Zur vierten und niedrigsten Kaste der Schudras zählen die Arbeiter. Noch unter ihnen und außerhalb des Systems stehen die Kastenlosen, die jene Berufe ausüben mußten, die als unrein galten: Kadaverentferner, Abortreiniger, Straßenkehrer, Gerber usw. Zu dieser groben, hierarchischen Einteilung kommt eine regionale und berufsspezifische Ausdifferenzierung in Jatis genannte Unterkasten. So rechnet man mit über 4600 Jatis in den vier Hauptkasten, und auch die Kastenlosen sind in über 400 Untergemeinschaften eingeteilt.

Religiös wurde das Kastensystem zum einen begründet und legitimiert mit einer Ideologie von ritueller Reinheit und Unreinheit. Dabei sind in der hinduistischen Vorstellungswelt Plätze, Gegenstände und Personen – eben die Unberührbaren – mit einer ständigen Unreinheit behaftet. Dazu kam aus der hinduistischen Religion die Lehre von der Seelenwanderung und die mit ihr zusammenhängende Karma-Lehre, die besagt, daß der einzelne in der Kaste wiedergeboren wird, welche er sich in seinem früheren Leben durch sein Verhalten verdient hat. Darin wird schon deutlich, daß soziale und religiöse Ordnung in dem Kastensystem auf eine komplizierte Weise ineinander verschränkt sind. Der Hinduismus ist, der Begrifflichkeit von Max Weber folgend, eine Geburtsreligion. Eine Konversion zum Hinduismus ist kaum möglich, da man zu einer bestimmten Kaste gehören müßte, um Hindu zu werden. So schreibt Max Weber in seinen religionssoziologischen Aufsätzen zum Hinduismus: „Wer nicht zum Hindu geboren ist, bleibt – sein Glaube oder seine Lebenspraxis mögen sein wie immer – draußen, ein Barbar, dem der Zugang zu den Heilsgütern des Hinduismus, wenigstens dem Prinzip nach, versperrt ist.“[3] Insofern ist die auch in der christlichen Missionsgeschichte relevante Frage, ob das Kastensystem primär ein soziales oder ein religiöses Phänomen sei, nicht eindeutig zu beantworten.

Die Mobilität innerhalb des Kastensystems ist gering und bestenfalls in den mittleren Kasten gegeben. So heißt es in einem indischen Sprichwort, für einen Hindu sei es schwieriger, seine Kaste zu wechseln, als für einen Leoparden die Flecken seines Fells[4]. Geschichtlich gab es immer wieder Protestbewegungen gegen das Kastensystem, die allerdings kaum Erfolg hatten. So griff etwa der Buddhismus die Kastenunterscheidungen im Namen der menschlichen Brüderlichkeit an. Die mittelalterliche Bhakti-Bewegung war eine spirituell fundierte Gleichheitsbewegung, die sich mit ebensowenig Erfolg gegen das Kastensystem richtete.

Die ersten christlichen Missionare wie Roberto de Nobili (1577–1656) akzeptierten das Kastensystem aus taktischen Erwägungen. Sie verstanden es mehr als eine soziale Ordnung, in etwa dem europäischen Ständewesen vergleichbar. Mit einer Bekehrung der Brahmanen, so hoffte de Nobili, würden auch Angehörige niedriger Kasten den christlichen Glauben annehmen. Deswegen erlaubte er den zum Christentum konvertierten Angehörigen höherer Kasten, ihre sozialen Bräuche und Symbole wie etwa die heilige Schnur beizubehalten. Er selbst lebte in einem bemerkenswerten Versuch von Inkulturation streng wie ein Brahmane. Allerdings war sich auch de Nobili bewußt, daß die diskriminierenden Aspekte des Kastensystems unvereinbar mit dem christlichen Verständnis von der Gleichheit aller Menschen waren. Ein anderer Grund für die Beibehaltung der Kastenunterschiede lag in der damaligen Missionstheologie, die primär auf die „Rettung der Seelen" und nicht auf soziale Befreiung ausgerichtet war. Doch wie noch zu zeigen sein wird, fand damit das Kastensystem verhängnisvollerweise auch Eingang in die Kirche.

Die Briten akzeptierten im wesentlichen das Kastensystem und machten sich seine Strukturen zunutze, um Indien unter ihrer kolonialen Herrschaft zu halten. Dabei versuchten sie, die Unterstützung der oberen Kasten und der Landbesitzer zu gewinnen. Auch in ihrer Rechtsprechung richteten sie sich nach den Kastenregeln. Dabei war ihre Haltung in erster Linie von ihren eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt. In den letzten Jahrzehnten vor der Unabhängigkeit unterstützten die Briten – allerdings wieder primär aus eigenen Interessen – die niederen Kasten und die Dalits.

Max Weber hat darauf hingewiesen, daß das Kastensystem nicht ein Produkt ökonomischer Bedingungen, sondern religiöser und kultureller Faktoren ist[5]. Deshalb wurde die marxistische Gesellschaftstheorie mit ihrer Zurückführung aller sozialen Phänomene auf die ökonomische Basis und die Produktionsverhältnisse der soziokulturellen Komplexität des Kastensystems nicht gerecht. So wandte die kommunistische Partei Indiens das Klassenschema zur Analyse der Gesellschaft an und schenkte den religiösen und kulturellen Aspekten gegenüber den ökonomischen keine hinreichende Aufmerksamkeit. Ihrer Auffassung nach mußten auch die Kasten im Klassenkampf verschwinden. Diese mechanische Anwendung der marxistischen Ideologie und ihre Geringschätzung des religiösen

Potentials erklärt, warum die Kommunisten die unteren Kasten in Indien nie wirklich gewinnen konnten.

Indien ist also keine Klassengesellschaft, sondern eine Kastengesellschaft. Die Kastenordnung ist nicht primär ein ökonomisches, sondern ein soziokulturelles Phänomen, das von einer religiösen Ideologie untermauert wird. Nicht übersehen werden soll, daß das Kastensystem auch positive Seiten wie etwa die Förderung von Solidarität innerhalb derselben Kaste und die Garantie einer gewissen sozialen Stabilität hat. Doch wenn man das Schicksal der Kastenlosen in den Blick nimmt, so stellt sich die Frage, ob dieses System überhaupt mit der menschlichen Würde und den Menschenrechten vereinbar ist. So bezeichnete Gandhi die Unberührbarkeit als einen „unauslöschlichen Makel", mit dem der Hinduismus behaftet sei.

Die Diskriminierung der Dalits

Für die Kastenlosen gibt es in der Tradition Indiens eine Mehrzahl von Bezeichnungen: Avarnas oder Pariahs sind die frühesten Namen, die ihnen beigelegt wurden. Mahatma Gandhi nannte sie in diesem Jahrhundert Harijans, was wörtlich „Kinder Gottes" bedeutet, in manchen Gegenden Indiens aber auch uneheliche Kinder oder die Kinder von Tempelprostituierten bezeichnet und so von den Kastenlosen verständlicherweise als Name abgelehnt wurde. Unter der britischen Verwaltung wurden sie „depressed classes" (unterdrückte Klassen) genannt. Heute werden sie amtlich als „scheduled castes" (registrierte Kasten) bezeichnet. Diese Bezeichnung bezieht sich auf eine der indischen Verfassung nach der Unabhängigkeit beigefügte Liste von aufgrund ihrer Stellung im Kastensystem (Scheduled Castes, abgekürzt SC) oder ihrer Stammeszugehörigkeit (Scheduled Tribes, abgekürzt ST) benachteiligten Minderheiten, denen einige soziale Privilegien zugestanden wurden[6]. Sie selbst wählten unter ihrem charismatischen Führer Dr. Babasaheb Bhimrao Ambedkar (1891–1956) den Namen Dalits, was im Sanskrit wörtlich zerbrochen, zerschlagen, niedergetreten bedeutet. Darin fanden sie ihre Situation am besten ausgedrückt. Auch wenn sich in Indien dieser Name offiziell noch nicht durchgesetzt hat, soll er im folgenden verwendet werden.

Mahatma Gandhi beschrieb in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts die Situation der Dalits sehr eindrücklich so:

„Sozial geht es ihnen wie Leprakranken. Wirtschaftlich sind sie schlechter als Sklaven dran. Religiös wird ihnen der Zutritt zu Orten verweigert, die wir fälschlich ‚Gotteshäuser' nennen. Man verweigert ihnen, öffentliche Straßen, öffentliche Schulen, öffentliche Krankenhäuser, öffentliche Brunnen, öffentliche Wasserhähne, öffentliche Parks usw. unter gleichen Bedingungen zu benützen wie die Kasten-Hindus. In einigen Fällen ist ihre Annäherung über eine bestimmte Entfernung hinaus ein soziales Verbrechen, und in anderen, zum Glück seltenen Fällen ist ihr bloßer Anblick eine Beleidigung. Für ihre Wohnung werden sie in die schlechtesten Viertel der Städte und Dörfer gedrängt, wo sie prak-

tisch keine soziale Versorgung bekommen. Rechtsanwälte und Ärzte, die Kasten-Hindus sind, werden sie nicht behandeln, so wie sie dies gegenüber anderen Mitgliedern der Gesellschaft tun. Brahmanen werden ihren religiösen Feiern nicht vorstehen."[7]

Dieser auch heute noch zumindest auf dem Land zutreffenden Beschreibung wäre nur hinzuzufügen, daß die Situation der Frauen unter den Dalits noch einmal sehr viel schlimmer ist als die der Männer. Die traditionelle Diskriminierung der Frauen im Hinduismus macht sich für sie potenziert bemerkbar. Lange verbot man ihnen die Bekleidung ihres Oberkörpers. Für dieselben Arbeiten werden sie noch schlechter entlohnt als die Männer. Wie heuchlerisch die Regeln der Unberührbarkeit letztlich sind, zeigt auch die Tatsache, daß Dalit-Frauen immer wieder zu Opfern sexuellen Mißbrauchs durch die Männer aus den höheren Kasten werden[8].

Die 134 Millionen Dalits sind neben den rund 70 Millionen Stammesangehörigen in Indien die größte Minderheit, die sozial diskriminiert, religiös ausgeschlossen und ökonomisch ausgebeutet werden. Viele von ihnen stehen als „bonded labourers" in der in Indien noch verbreiteten Schuldknechtschaft. Die Ideologie der Unberührbarkeit könnte man als eine Verbindung von Apartheid und Sklaverei beschreiben. So leben 80 Prozent der Dalits unterhalb der Armutsgrenze, 85,3 Prozent sind Analphabeten. 1991 wurden in Indien 21362 Gewalttaten gegen Dalits von der Polizei offiziell registriert. Die wirkliche Zahl liegt bedeutend höher. In den Städten lassen sich zwar im öffentlichen Leben die Schranken der Unberührbarkeit aufgrund etwa der modernen Transportsysteme und der Industriearbeit nicht mehr streng aufrechterhalten. Doch in den Familien sind die Kastenschranken insbesondere in der Frage der Heirat auch heute unüberwindbar. Und wer ein Dorf in Südindien besucht, der stößt auch heute noch auf eine unsichtbare Mauer, die die Häuser der Kastenhindus von den Hütten der Dalits trennt. Zwischen den beiden Dorfteilen gibt es praktisch keine soziale Interaktion.

Mahatma Gandhi setzte sich im Zug der Unabhängigkeitsbewegung für eine Aufhebung der Unberührbarkeit ein, ohne allerdings das Kastensystem als solches in Frage zu stellen. Sein Ansatz war reformistisch in dem Sinn, daß er von den Kastenhindus eine Beendigung der Diskriminierung der Kastenlosen forderte. Damit sie sich in die Situation der Kastenlosen einfühlen können, schlug er den Kastenangehörigen vor, deren niedrige Arbeiten zu verrichten. In seiner Solidarisierung mit den Kastenlosen ging Gandhi sogar so weit, daß er sich wünschte, als Dalit wiedergeboren zu werden.

Anders als Gandhi vertrat B. R. Ambedkar, der große Führer der Dalit-Bewegung dieses Jahrhunderts, einen radikaleren Ansatz: „Der Kastenlose ist ein Nebenprodukt des Kastensystems... Nichts kann den Kastenlosen befreien außer der Zerstörung des Kastensystems."[9] Er faßte seine Strategie in der Formel „Erziehe, agitiere, organisiere" zusammen. Als brillanter Jurist wurde Ambedkar zum maßgeblichen Architekten der indischen Verfassung nach der Unabhängig-

keit. In der ersten unabhängigen Regierung war er Justizminister. Ambedkar wollte den Kampf für die Befreiung der Dalits im Rahmen der Verfassung führen, doch zunehmend erschien ihm der Einsatz von Gewalt unumgänglich. Bereits 1935 verkündete Ambedkar seine Trennung vom Hinduismus; nachdem er die Möglichkeit einer Konversion zum Christentum erwogen hatte, wandte er sich 1956 kurz vor seinem Tod mit 75 000 seiner Anhänger dem Buddhismus zu. Gegen den christlichen Glauben entschied sich Ambedkar, weil er entdeckte, daß sich die Kastenunterschiede auch innerhalb der Kirchen fortsetzten. In fast jedem Slum der indischen Städte findet sich heute an einer profilierten Stelle ein Porträt von Ambedkar. Er wurde zu einem kulturellen Symbol für den Freiheitskampf der Dalits.

In der indischen Verfassung von 1950, die die Gleichheit aller Bürger erklärt, wurde die Praxis der Unberührbarkeit verboten. So heißt es im Artikel 15: „Der Staat darf keinen Bürger aufgrund von Religion, Rasse, Kaste, Geschlecht, Geburtsort oder sonstigen Gründen diskriminieren." Gegen die Regeln der Unberührbarkeit wird allen Bürgern freier Zugang zu öffentlichen Plätzen und die freie Benützung von öffentlichen Brunnen, Wasserstellen und Badeplätzen garantiert. Artikel 17 erklärt: „Die Unberührbarkeit wird abgeschafft und ihre Praxis in jeglicher Form verboten." Wer dagegen verstößt, wird mit gesetzlichen Strafen belegt. Zumindest auf dem Papier garantiert die Verfassung also auch den Dalits Gleichberechtigung. Doch trotz der verfassungsmäßigen Garantien und der gesetzlichen Maßnahmen dauern die kastenbedingten Vorurteile, die Praxis der Unberührbarkeit und die Benachteiligung aufgrund von Kastenzugehörigkeit in Indien auch heute noch fort. So werden einflußreiche Positionen in Politik und Gesellschaft nach wie vor mehrheitlich von Angehörigen der Brahmanen-Kaste besetzt.

Der Staat wird von der Verfassung ermächtigt, besondere Maßnahmen zur Förderung der registrierten Kasten und Stämme zu ergreifen. Diese Minderheiten erhalten tatsächlich eine Reihe von Privilegien und staatlichen Hilfen, womit ihnen die Eingliederung in die Gesellschaft und ein sozialer Aufstieg ermöglicht werden soll[10]. So wird den Dalits ein Anteil von Freiplätzen in Schulen und Universitäten und auch eine feste Quote von Parlamentsabgeordneten und Beamtenstellen zugesichert. Allerdings klafft auch hier wieder ein Graben zwischen Recht und Wirklichkeit.

Darüber hinaus enthält ein diesbezüglicher Erlaß des Präsidenten aus dem Jahr 1950 die Einschränkung, daß keine Person, die sich zu einer anderen Religion als dem Hinduismus bekennt, als einer „registrierten Kaste" zugehörig gelten kann. Begründet wurde dies damit, daß andere Religionen das Kastensystem nicht kennen. Damit blieben die Privilegien von vornherein auf Hindus eingeschränkt. 1956 allerdings wurden sie auch den Sikhs und 1990 den Buddhisten zuerkannt. Trotz vielfältiger Anstrengungen konnten die Christen und die Moslems bis

heute nicht erreichen, daß ihren Dalits der Status der „registrierten Kasten" zugestanden wurde. Sie argumentierten dabei unter anderem damit, daß es sich hier um eine Diskriminierung auf Grund der Religionszugehörigkeit handle, die im Widerspruch zur in der Verfassung verbrieften Religionsfreiheit stehe.

Das Dalit-Problem ist nicht nur ein soziales, rechtliches und ökonomisches Problem, sondern es hat auch eine psychologische Dimension. Den Dalits wird von Kindheit an eingeimpft, minderwertige Menschen zu sein. So haben sie in aller Regel ein negatives Bild von sich selbst und tragen ein tiefsitzendes Gefühl der Schande in sich. Dieser Minderwertigkeitskomplex ist auch ein Grund dafür, warum nicht selten die wenigen Dalits, die den beruflichen Aufstieg geschafft haben, sich von ihren Mit-Dalits desolidarisieren. Eine andere Tragik ist, daß die Dalits in ihren eigenen Reihen eine Form von Kastensystem gebildet haben, das ihre Einheit untergräbt. So ist eine der grundlegenden Herausforderungen für die Dalit-Befreiungsbewegung, die Dalits einheitlich zu organisieren.

Mit diesen psychologischen Faktoren verbindet sich auch ein grundsätzliches Wahrnehmungsproblem der Dalit-Frage. Ein objektiver Standpunkt ist kaum möglich: Jede Innensicht des Problems aus der Perspektive eines Dalits wird immer die Sicht eines Betroffenen sein. Wer das Problem von außen wahrnimmt, wird trotz allen guten Willens kaum fähig sein, mitzufühlen, was es bedeutet, als Unberührbarer zu gelten.

Das Christentum als Ausweg aus dem Kastensystem?

Die moderne Dalit-Bewegung hat ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert, als unter den Dalits das Bewußtsein ihrer inakzeptablen Lebenssituation wuchs und sie gemeinsame Anstrengungen unternahmen, diese Situation zu verändern. Als ein Ausweg erschien ihnen die Bekehrung zu einer anderen Religion, die im Unterschied zum Hinduismus auf der Grundlage der Gleichheit aller Menschen aufbaut. So kam es um die Jahrhundertwende zu Massenbekehrungen zum Islam und zum Christentum. Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs waren mehr als eine Million Dalits Christen geworden. Auch die ähnlich unterdrückten Stammesvölker wandten sich in größerer Zahl dem Christentum zu [11]. Während die indische Bevölkerung von 1872 bis 1931 um 71 Prozent zunahm, vervierfachte sich im selben Zeitraum die Zahl der Christen von 1,25 auf 6 Millionen [12].

Heute zählen die Christen in Indien rund 22 Millionen; gemessen an der Gesamtbevölkerung bilden sie mit 2,6 Prozent nur eine kleine Minderheit. Davon gehören 1,7 Prozent zur katholischen Kirche. Eine Mehrheit von 55 Prozent aller indischen Katholiken lebt in den beiden südindischen Bundesstaaten Kerala und Tamil Nadu. Dagegen finden sich in den Bundesstaaten Nord- und Zentralindiens nur 4,6 Prozent der Katholiken. Man rechnet, daß mindestens zwei Drittel aller

Christen in Indien Dalits sind. Immer noch wird das Christentum als kultureller und gesellschaftlicher Fremdkörper empfunden, der die indische – sprich hinduistische – Identität gefährdet. Die katholische Kirche versucht durch ihr überproportional starkes Engagement im Erziehungs- und Gesundheitssektor ihre Stellung im Land zu rechtfertigen und zu sichern. So unterhält sie mehr als 7000 Grundschulen, 1800 höhere Schulen, 121 Hochschulen und dazu einige hundert Gewerbe- und Handwerkerschulen sowie Sonderschulen für Behinderte. Darin werden 2,5 Millionen junge Inder erzogen, von denen aber nur etwa die Hälfte Katholiken sind. Die katholischen Schulen genießen ebenso wie die Krankenhäuser im Vergleich zu den staatlichen Einrichtungen einen sehr viel besseren Ruf.

Von den Hindus wurden die Massenbekehrungen der Dalits zum Christentum sehr argwöhnisch beurteilt. Sie warfen den Dalits vor, nur aus materiellen Interessen die Religion gewechselt zu haben, und nannten sie verächtlich „Reis-Christen". Doch die materiellen Anreize und Verbesserungen spielten nur eine untergeordnete Rolle. Nicht selten waren verstärkte Diskriminierungen die Folge der Bekehrungen. Auch wenn die Kirche im Erziehungs- und Gesundheitssektor für die Dalits neue Möglichkeiten bieten konnte, so ist insgesamt die materielle Verbesserung ihrer Situation nicht sehr erheblich gewesen. Dazu kam, daß nach der Unabhängigkeit die Dalits, die zum Christentum konvertierten, die Privilegien verloren, die ihnen noch als Hindus zugestanden wurden. Wichtig war demnach vor allem, daß die Dalits durch diesen Schritt zu einer neuen Würde und Selbstachtung zu finden hofften. Um so bitterer wurde für sie die Erfahrung, daß sie insbesondere in der katholischen Kirche auf die alten Kastendiskriminierungen in neuem Gewand stießen.

Es mag an ihrer hierarchischen Verfassung liegen, daß sich die katholische Kirche in Indien weitaus anfälliger für den Virus der Kastenordnung erwiesen hat als die verschiedenen protestantischen Kirchen. Wie schon angedeutet wurde, war die Trennung von Kastenangehörigen und Kastenlosen unter den Christen ein Erbe der frühen Missionierung im 16. Jahrhundet. Die katholischen Missionare sahen das Kastensystem nicht als eine religiöse, sondern eine soziale Institution an und beschlossen, innerhalb des Kastensystems zu arbeiten. Von einem soziologischen Standpunkt aus gesehen ist es nicht allzu verwunderlich, daß die Kastenordnung auch in die Kirche Eingang gefunden hat. Doch von der Predigt und der Praxis Jesu her gesehen ist es ein Skandal, daß die Dalits in der Kirche allein wegen ihres Dalitseins benachteiligt und diskriminiert werden. So kam es in den vergangenen Jahren zu Rekonversionen ganzer Gruppen christlicher Dalits zum Hinduismus oder zum Islam. Am deutlichsten wird das Problem der Diskriminierung der Dalits in der katholischen Kirche im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu. Dort sind 27 Prozent der Gesamtbevölkerung Dalits; in der katholischen Kirche bilden sie 65 Prozent aller Gläubigen. Anthony Raj SJ vom IDEAS-Centre in Madurai und Walter Fernandes SJ vom Indian Social Institute in New Delhi

haben umfangreiche Studien über die Diskriminierung der Dalits in der katholischen Kirche von Tamil Nadu angefertigt[13]. Dabei stellte sich heraus, daß auch heute noch in mindestens 50 Dörfern die Dalits in den Kirchen getrennte Plätze einnehmen oder auf dem Boden sitzen müssen. Zum Empfang der Kommunion müssen sie eine eigene Reihe bilden. Sogar auf den Friedhöfen werden noch Mauern zwischen den Gräbern der Dalits und der anderen aufgerichtet.

Wie verletzend die Zurücksetzungen sind, zeigt ein Beispiel, wo ein Priester einem Dalit-Jungen nicht erlaubte, in der Messe die Lesung vorzutragen. In einer anderen Kirche durften Dalit-Kinder nicht mit anderen im Chor singen. Kein Dalit wird ausgewählt, um bei der Fußwaschung in der Gründonnerstagsliturgie teilzunehmen. Viele Priester besuchen nur sehr selten Häuser von Dalits, und wenn sie es tun, dann lehnen sie ab, dort etwas zu essen oder zu trinken. Anthony Raj hebt hervor, daß darüber hinaus die Dalits von den Leitungspositionen in der Kirche fast völlig ausgeschlossen sind. Sie werden kaum in Priesterseminare oder Ordensgemeinschaften aufgenommen. So sind von den Priestern in Tamil Nadu nur drei Prozent Dalits.

Nun gibt es in der katholischen Kirche Indiens durchaus ein Bewußtsein dieses Problems. So heißt es in einer Erklärung der gesamtindischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1982:

„Wir halten entschieden fest, daß die Kasten mit ihren Folgewirkungen von Diskriminierung und Kastenmentalität im Christentum keinen Platz haben. Hierbei handelt es sich tatsächlich um eine Verleugnung des Christentums, weil es unmenschlich ist. Die von Gott gegebene Würde und Gleichheit der menschlichen Person wird dadurch verletzt. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Deshalb hat jede menschliche Person ein Recht auf Würde und Achtung, deren Verweigerung eine Sünde gegen Gott und den Menschen ist." [14]

Auf derselben Linie verabschiedete 1990 die Bischofskonferenz von Tamil Nadu ein Zehn-Punkte-Programm zur Herstellung der Gleichheit unter den Christen. Darin wird zum einen ein Ende der diskriminierenden Praktiken gegenüber den Dalits und zum anderen eine bessere Vertretung von Dalits in kirchlichen Entscheidungsgremien und Bildungseinrichtungen gefordert. Auch wenn an sozialen Förderungsmaßnahmen für die Dalits einiges geschehen ist, so blieben bis heute in der Kirche Tamil Nadus die diskriminierenden Strukturen intakt. Zur Charakterisierung dieser Strukturen legt sich die von der Theologie der Befreiung geprägte Kategorie der strukturellen Sünde nahe. Deshalb gründete 1989 Anthony Raj, der selbst ein Dalit ist, die Christliche Dalit-Befreiungsbewegung (DCLM für Dalit Christian Liberation Movement)[15]. Raj ist es gelungen, über 100 000 katholische Dalits in dieser Bewegung zu organisieren. In zahllosen Versammlungen in den Dörfern wurde versucht, mit Vorträgen und Straßentheater bewußtseinsbildende Arbeit unter den Dalits zu leisten. Nachdem die Bischöfe kaum etwas von ihren Erklärungen in die Tat umsetzten, versuchte DCLM durch Protestdemonstrationen und Formen zivilen Ungehorsams ihre Gleichberechti-

gung zu erkämpfen. Dabei kam es auch zu einigen gewalttätigen Zwischenfällen, die aber in der Polemik gegen die Bewegung übertrieben wurden.

In einer wachsenden Polarisierung warfen einige Bischöfe DCLM vor, marxistisch ideologisiert zu sein und über große Mengen ausländischen Geldes zu verfügen. Inzwischen war man auch in Rom auf dieses Problem aufmerksam geworden. 1992 wurde Anthony Raj auf Druck einiger Bischöfe von seinen Ordensoberen angehalten, als Präsident von DCLM zurückzutreten. Mit Professor Arockiasamy wurde ein Laie sein Nachfolger. Raj ist jetzt Präsident der „Dalit Liberation Federation", einer Art Dachverband, in dem versucht wird, verschiedene, auch nichtchristliche Dalit-Bewegungen zusammenzuführen. Neben einer längerfristig angelegten Strategie wird für einen Erfolg der Dalit-Bewegung in der katholischen Kirche auch die Vertiefung der entstehenden Dalit-Theologie von Bedeutung sein.

Auf dem Weg zu einer Dalit-Theologie

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung gab seit den 70er Jahren auch in Indien den Anstoß zu einer theologischen Auseinandersetzung mit den Fragen der Armut, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung [16]. Doch diese lateinamerikanische Theologie konnte nicht einfach auf den indischen Kontext übertragen werden, vor allem weil das Kastensystem und die daraus resultierende Diskriminierung der Dalits ein spezifisch indisches Problem ist, das nicht mit den sozioanalytischen Kategorien der lateinamerikanischen Situation erfaßt werden kann.

Der protestantische Theologe Arvind P. Nirmal, der als einer der bedeutendsten Vertreter einer Dalit-Theologie gilt, spricht von einem neuen theologischen Paradigma seit Anfang der 80er Jahre [17]. Er stellte die Grundzüge der Dalit-Theologie bei einer Indien-Tagung an der Evangelischen Akademie Bad Boll im Oktober 1993 vor. Eine Schlüsselbedeutung in dieser Theologie aus der Perspektive der Dalits hat für ihn die Dimension des Leidens:

„Wenn wir leiden, erkennen wir Gott. Diese Erfahrung bezeichnen wir als leidvolle Weise des Erkennens. Wenn wir das Leben der Dalits betrachten, muß anerkannt werden, daß sie unter Minderwertigkeit, Schmach, Ausgrenzung, Verachtung, Armut und zahlreichen anderen Benachteiligungen gelitten haben... Der Gott, den wir durch unser Leiden erfahren, ist der Gott, der wie wir selbst leidet. Unsere eigene Erfahrung des Leidens vereinigt uns mit dem Leiden Gottes. Unser Gott ist ein Gott der Dalits." [18]

Dementsprechend sieht Nirmal auch Jesus in seiner Zuwendung zu den Nichtjuden und Sündern als einen Dalit. Das ausdrucksstärkste Symbol seines Dalitseins ist das Kreuz: hier ist Jesus der Gebrochene und Zerschlagene, der vor den Mauern der Stadt stirbt und sich von Gott verlassen erfährt – Erfahrungen, die dem Dalit-Bewußtsein in Indien entsprechen.

Ein weiterer, unverlierbarer Beitrag der Theologie der Befreiung für die theologische Hermeneutik ist die Einsicht, daß der soziale Standort das Verständnis der Heiligen Schrift wesentlich mitbestimmt. So hat die Option für die Armen auch eine hermeneutische Relevanz. Option für die Armen bedeutet in Indien in erster Linie eine Option für die Dalits[19]. Es ist überraschend, welche Entdeckungen sich ergeben, wenn in Indien die Bibel von unten, aus der Perspektive der Dalits gelesen wird. Dies verdeutlicht der bekannte, im Juli 1995 tödlich verunglückte katholische Theologe George Soares Prabhu SJ in seinem Beitrag zu einer Dalit-Theologie.

So geht Soares Prabhu von der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Nichtjuden und Sündern aus, deren Status im Judentum mit dem der Dalits in der hinduistischen Gesellschaft vergleichbar ist. Diese Mahlgemeinschaft ist ein Symbol für eine neue gesellschaftliche Ordnung und für die Überwindung der überkommenen Unterscheidung von rein und unrein[20]. Eindrücklich ist auch seine Auslegung der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen. Für einen Kasten-Hindu wäre es in der Tat völlig unvorstellbar, von einer Dalit-Frau einen Becher Wasser zu erbitten. Genau dies tut Jesus zum Erstaunen seiner Jünger. Ebenso setzt sich der barmherzige Samariter über alle Reinheitsregeln im Namen der Mitmenschlichkeit hinweg. Auch die Eucharistie, wo alle vom selben Brot essen und aus demselben Becher trinken, ist im Kontext Indiens ein revolutionäres Symbol dafür, daß die traditionellen Grenzen von Reinheit und Unreinheit überwunden sind. Schließlich mußte die frühchristliche Gemeinde nach der Auferstehung lernen, daß Gott in Jesus die Schranken zwischen rein und unrein, zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben hat. So ist aus den Paulusbriefen eine Schlüsselstelle für die Dalit-Theologie Gal 3, 28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus."

Protestantische und katholische Dalits sind gleichermaßen von Unterdrückung und Diskriminierung betroffen. So gibt es zunehmend auch ökumenische Ansätze in der Dalit-Bewegung. Dabei ist es insbesondere das Verdienst der Protestanten, das Anliegen auf eine internationale Ebene gebracht zu haben. Sie brachten es als eine Frage der Menschenrechte beim Weltrat der Kirchen ein, und als solche wurde es dann auch von den Vereinten Nationen aufgegriffen.

Das Dalit-Problem geht in Indien quer durch die verschiedenen Religionen hindurch. Deshalb ist es auch ein Thema, das den interreligiösen Dialog betrifft. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde im Dezember 1992 mit der vom Weltkirchenrat angestoßenen Gründung eines „Dalit-Solidaritätsprogramms" gemacht. Zum ersten Mal in der Geschichte Indiens kamen hier Dalit-Führer hinduistischer, buddhistischer, sikhistischer, muslimischer und christlicher Religionszugehörigkeit zusammen. Inzwischen wurden im Rahmen dieses Dalit-Solidaritätsprogramms eine Reihe von regionalen Konferenzen und zwei nationale

Konferenzen für die Jugendlichen und die Frauen unter den Dalits durchgeführt. Konrad Raiser, Generalsekretär des Weltkirchenrats, besuchte im Oktober 1995 Indien und brachte dort die besondere Unterstützung des Weltkirchenrats für die Befreiung der Dalits zum Ausdruck. Er betonte aber, daß die Hauptinitiativen dafür von Indien selbst ausgehen müßten.

Michael Amaladoss hat unterstrichen, daß in Indien keine soziale Revolution möglich ist, wenn sie nicht das kulturelle und religöse System mitberücksichtigt. Nur über den Weg einer Umformung der soziokulturellen Werte sei eine Veränderung in der Einstellung gegenüber den Dalits möglich. Der christliche Glaube hätte die Chance, auf das Denken, die Weltanschauung und die Motivationen einzuwirken, in denen diese Werte verwurzelt sind. Vor kurzem hat die katholische Kirche in Indien aus der christlichen Grundüberszeugung von der Schutzwürdigkeit allen menschlichen Lebens heraus eine sehr dezidierte Gegenposition zur neuen Abtreibungsgesetzgebung bezogen. Warum sollte dies nicht auch in der Dalit-Frage möglich sein, wo es um die Menschenrechte und die menschliche Würde von 134 Millionen geht? Um der Glaubwürdigkeit eines solchen Engagements willen müßten in einem ersten Schritt alle diskriminierenden Praktiken innerhalb der Kirche aufgehoben werden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Maliekal, Caste in India today (Madras 1980).
[2] M. Weber, Aufsätze zur RelSoziologie, Bd. 2 (Tübingen 1921) 6.
[3] Ebd. [4] Maliekal (A. 1) 12. [5] Weber (A. 2) 131.
[6] J. Kananaikil, Constitutional Provisions for the Scheduled Castes (New Delhi 1984).
[7] Zit. n. M. Amaladoss, A call to community. The caste system and christian responsibility (Gujarat 1994) 2f.
[8] M. Karlekar, Some perspectives on the employment of Scheduled Caste women, in: Scheduled Castes and the struggle against inequality, hg. v. J. Kananaikil (New Delhi 1983) 85ff.; B. M. Leela Kunari, Dalit Women. The black untouchable apartheid of India (Vijayawada 1995); dieses kleine Buch wurde bei der Weltfrauenkonferenz in Peking vorgelegt.
[9] Maliekal (A. 1) 61. [10] Kananaikil (A. 6).
[11] Zu den Gemeinsamkeiten zw. d. Dalits u. d. Stammesvölkern, die sich selber Adivasis nennen: N. Minz, Dalits u. Stammesvölker: Auf d. Suche nach einer gemeinsamen Ideologie, in: Ev. Missionswerk, Gerechtigkeit für alle. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie (Hamburg 1995) 88–97.
[12] Zur Gesch. d. chr. Dalit-Bewegung: J. B. Webster, The Dalit Christians. A history (New Delhi 1992).
[13] A. Raj, Children of a lesser God (Dalit Christians) (Madurai 1992); die Studie v. W. Fernandes aus dem Jahr 1994 ist bis jetzt unveröffentlicht.
[14] Zit. n. Amaladoss (A. 7) XII.
[15] Auch unter d. prot. Christen gibt es eine Dalit-Befreiungsbewegung mit leicht umgestelltem Namen: CDLM (Christian Dalit Liberation Movement).
[16] Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. v. F. Wilfred (Freiburg 1988).
[17] Eine gute Auswahl von Texten prot. Theologen u. Theologinnen in: Gerechtigkeit für alle (A. 11).
[18] Ev. Missionswerk in Südwestdtl., Informationsbrief 3 (1994) 9.
[19] J. Massey, Towards Dalit Hermeneutics. Re-reading the text, the history and the literature (New Delhi 1995).
[20] G. Soares Prabhu, The table fellowship of Jesus: its significance for Dalit Christians in India today, in: Jeevadhara 22 (1992) 140ff.

Mariano Delgado

Juden und Christen in Spanien

Anmerkungen zu einem wichtigen Kapitel europäischer Geschichte

Von Américo Castro, einem renommierten spanischen Historiker, stammt das apodiktische Urteil, man könne die Geschichte Europas verstehen, ohne daß man die Bedeutung der Juden in den Vordergrund rücke, die Geschichte Spaniens dagegen bleibe unbegreiflich, wenn man die zentrale Rolle der Juden nicht in Betracht ziehe[1]. Auch wenn viele Historiker damit nicht einverstanden sind, so stimmt es, daß christliche wie jüdische Forscher dem Schicksal der Juden im christlichen Spanien besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, oft, wie Castro selbst, in nostalgisch-verklärender Perspektive: Das mittelalterliche Spanien erscheint quasi als Modell einer „multikulturellen Gesellschaft", die an dem Absolutheitsanspruch des (finsteren iberischen) Christentums scheiterte. Das Jahr 1992 hat uns neuerdings gezeigt, wie dieses Thema heute noch die Geister bewegt – und spaltet. Im Folgenden sollen einige unprätentiöse Anmerkungen dazu beitragen: zur Vertreibung der Juden aus Spanien, zu den Lehren, die aus dem spanischen Experiment multikulturellen Zusammenlebens zu ziehen sind, zu einigen Merkmalen hispano-jüdischen Lebens und schließlich zum heutigen Verhältnis von Juden und Christen zueinander.

Die Vertreibung

Bekanntlich wurden die Juden aus Spanien 1492 vertrieben, am Ende eines Prozesses religiöser Fundamentalisierung des gesamten Orbis christianus im Schatten der Kreuzzüge, der spätestens seit den Pogromen von 1391 (in Sevilla u. a.) auch Spanien erfaßt hatte. Bis dahin ging es den Juden im christlichen Spanien – ungeachtet der periodischen Unterdrückung und Pogrome – insgesamt besser als irgendwo sonst auf dieser Erde nach der Zerstörung des zweiten Tempels. Dort gelangten sie zu Wohlstand und Einfluß, so daß Sefarad (hebräisch für Spanien) in der jüdischen Erinnerung nicht nur ein Trauma, sondern auch der geographisch-historische Raum eines paradigmatischen „Goldenen Zeitalters" nachchristlichen Judentums vor der Gründung des Staates Israel ist: Die jüdischen Gemeinden hatten Steuerautonomie und eigene Gerichtsbarkeit – einschließlich der Verhängung der Todesstrafe unter bestimmten Umständen –, womit sie einen „Staat im

Staate" unter direktem Schutz der Könige bildeten. Die wichtigsten Faktoren, die den Vertreibungsakt unmittelbar auslösten, waren wohl zuallererst religiöser Art, doch geopolitische Faktoren dürften auch eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.

1. Religiöse Faktoren. Viele „Conversos", wie die aus dem Judentum zum Christentum Bekehrten genannt wurden, sind zwar echt bekehrt, ja zu ultraorthodoxen Christen und Judenfeinden geworden, aber andere entwickeln eine für Conversos typische Bewußtseinsspaltung: Sie leben zwischen zwei Welten, wobei der alltägliche Kontakt zu den Juden, die sie verachten und der Apostasie bezichtigen, die Zerrissenheit verstärkt; so bedroht die Anwesenheit der Juden die Glaubensreinheit der Conversos, ein Faktum, das der spätestens seit 1391 auf religiöskulturelle Homogenität hinarbeitende spanische Katholizismus nicht hinzunehmen bereit war. Die Inquisition wurde 1480 in Kastilien und 1484 in Aragon mit dem vorrangigen Ziel gegründet, die Glaubensreinheit der Conversos zu überwachen.

2. Geopolitische Faktoren. Die Eroberung Konstantinopels (1453) und der ungebrochene Aufmarsch der Türken auf dem Balkan Richtung Wien im Vorfeld des apokalyptisch gedeuteten halben Millenniums (1500) rufen in der Christenheit eine Angstsituation hervor, wie sie in der jüngsten Nachkriegszeit nur der Vorstoß der Russen bis an den Rhein verursacht hätte. Vor dem Hintergrund der Erfahrung zu Beginn des 8. Jahrhunderts bei der arabischen Eroberung, als die Juden den Westgoten den Rücken kehrten und mit den Arabern kollaborierten, hegen Volk und Kirche Zweifel an der Loyalität der jüdischen Bevölkerung. Die zahlenmäßig stärkeren Gemeinden von „Moriscos", den christianisierten Mauren (span.: moros), waren räumlich begrenzt und leichter kontrollierbar, außerdem zumeist formell christianisiert. Daher werden sie erst im Zug eines weiteren Prozesses religiöser Fundamentalisierung nach dem Konzil von Trient vertrieben: aus Kastilien 1570 am Vorabend der Seeschlacht von Lepanto, aus Aragón 1609 und 1615 am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges; und auch hier werden sie nicht nur des falschen Christentums, sondern auch der Verschwörung mit den Türken bezichtigt.

Auch in den letzten Jahren vor der Vertreibung finden wir Inquisitionsprozesse gegen Conversos, die ihnen nicht nur judentypische Delikte zur Last legen, sondern auch, daß sie schadenfroh den Aufstieg der Türken kommentieren. In der von den Türken betriebenen Vernichtung der Christenheit sehen sie ein Vorzeichen für die Ankunft des Messias. Es ist schwer zu sagen, wieviel in diesen Prozessen den Tatsachen entspricht und wieviel von dem Machiavellismus der Inquisition hineininterpretiert wurde, um den Druck auf die Könige zu verstärken. Apokalyptische Schriften damaliger Sefarden wie der Danielkommentar des Isaac Abravanel, des führenden geistigen Kopfes der Vertriebenen, bestätigen jedenfalls, daß die Juden im Aufstieg der Türken ein Vorzeichen für die Ankunft des

Messias und den Anbruch jenes „fünften Reiches" sahen, des Reiches Israels, „dessen Herrschaft auf kein anderes Volk übergehen wird und in Ewigkeit bestehen soll" (Dan 2, 44 f.).

Jüdische Forscher erkennen an, daß sich das Königspaar vom wirtschaftlichen Neid und Rassenhaß nicht bestimmen ließ[2], sondern nur, wie es im Vertreibungsedikt heißt, von der Sorge um die Reinheit des Glaubens, der nach dem Prinzip „cuius regio, eius religio" zum Nationaldogma, zu dem für alle Untertanen verpflichtenden Bekenntnis erhoben wurde – ungeachtet der Duldung, auf die Juden im Orbis christianus nach alter Tradition Anspruch hatten. Im Vertreibungsedikt vom 31. März 1492 wird das geopolitische Argument nicht genannt. Bis 31. Juli müssen die Juden das Land verlassen. Der achtzigjährige Oberrabbiner von Kastilien, Abraham Senior, ein vertrauter Beamter der Katholischen Könige, läßt sich auf Bitten des Königspaars in einer Prunkzeremonie taufen, in der die Könige selbst als Paten fungieren; offenbar versprechen sich diese davon, daß viele Juden beeindruckt sein und sich ebenfalls taufen lassen würden, denn man läßt sie ungern wegziehen. Einige Tausende folgen dem Beispiel des Oberrabbiners, doch im allgemeinen scheinen die Könige die identitätsstiftende Kraft des Glaubens Israels in Krisenzeiten zu unterschätzen, die Fähigkeit nämlich, die schlimmsten historischen Katastrophen als die messianischen Geburtswehen umzudeuten, wie es der bereits genannte Isaac Abravanel, ebenfalls einflußreicher Beamter am Hof, tut. So ziehen ca. 150 000 Juden der Apostasie das Exil vor. Eine beachtliche Zahl, wenn man bedenkt, daß Spanien damals ca. sieben Millionen Einwohner hatte, wovon etwa 200 000 Conversos und eine Million Moriscos waren.

Die Vertreibung der Juden aus Spanien, das lange Zeit das Zentrum des nachchristlichen Judentums war, steht in der Tradition anderer Katastrophen der jüdischen Geschichte post Christum, wie etwa der Vertreibung aus England 1290 und aus Frankreich 1394, und nimmt auch weitere dunkle Ereignisse vorweg, wie die Vertreibung der Juden aus Portugal 1497, aus den deutschen Reichsstädten um 1500, aus Genua 1550 usw., die Vertreibung von so vielen Religionsflüchtlingen im neuzeitlichen Europa des „cuius regio, eius religio". Von dort führt aber keine direkte Linie nach Auschwitz, zu der Staatsdoktrin, die die Vernichtung einer bestimmten Art von Menschen „ob ihrer Geburt" befiehlt. Dazwischen steht der von Nietzsche verkündigte „Tod Gottes" und die Vergöttlichung einer „Herrenrasse".

Die Lehren aus dem spanischen Experiment multikulturellen Zusammenlebens

Aus dem spanischen Experiment, in dessen Verlauf nach dem optimistischen Urteil von Américo Castro die „Convivencia", das Zusammenleben von Juden, Muslimen und Christen unter christlicher oder islamischer Herrschaft phasenweise als modellhaft bezeichnet werden darf, lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Unter den arianischen Westgoten (bis 588) geht es den Juden besser als unter den katholischen, die durch das Trinitätsdogma den Graben zwischen Christen und Juden vertiefen und auf Druck der Kirche die Judengesetze verschärfen. Nicht zuletzt deswegen werden die Juden mit den einfallenden Arabern kollaborieren.

2. Die Mär vom toleranten arabischen und intoleranten christlichen Spanien läßt sich nicht aufrechterhalten. Obwohl im Islam Juden und Christen und im Christentum Juden und Heiden Anspruch auf Duldung haben und Kirche und Koran einhellig der Meinung sind, daß der Glaube dem freien Willen entspringt, waren Judenverfolgungen und gewaltsame Bekehrungsversuche in beiden Machtbereichen nicht selten. Die schlimmsten Verfolgungen im islamischen Machtbereich fanden 1148 statt und hatten die Auswanderung der Juden nach dem christlichen Spanien und nach Frankreich zur Folge. Im christlichen Machtbereich fanden die schlimmsten Pogrome 1391 statt und eröffneten ein Jahrhundert, das mit der Vertreibung endete und in dem sich Massenbekehrungen und Toleranzphasen ablösten.

3. Dennoch geht es den Juden – alles in allem – unter dem radikal-monotheistischen Islam wiederum besser als unter dem katholischen Christentum, das immer wieder vom Massenbekehrungsfieber gegenüber den Juden erfaßt wird, weil diese durch ihren hartnäckigen Widerstand gegen die christliche Predigt den Christen ein unerträgliches Ärgernis sind. Das Goldene Zeitalter des Judentums im christlichen Spanien (im 13. Jahrhundert) ist ermöglicht worden durch kluge Nachahmung der islamischen Gesetzgebung aus der Zeit der Kalifen, nicht durch Anschluß an die Judengesetze der katholischen Westgoten. In diesem Sinn ist Américo Castro zuzustimmen: „Zwischen den barbarischen westgotischen Gesetzen des Fuero Juzgo, die sich gegen die Juden richteten, und der milden Gesetzgebung Alfons' des Weisen liegen fünfhundert Jahre Islam."[3]

4. Das Schicksal der Juden unter islamischer oder christlicher Herrschaft scheint im Ganzen dem Gesetz des Pendels zu gehorchen: Privilegierung und Unterdrückung, Umarmung und Abstoßung, Philo- und Antijudaismus lösen einander wiederholt ab. Das abrupte Ende der Convivencia kommt bald nach einem Krieg, in dem die Juden die falsche Partei ergriffen haben, bald nach einer unerklärlichen Katastrophe wie der Pest, für die die Juden sündenbockartig herhalten müssen, bald nach ihrem Aufstieg zu Wohlstand und Einfluß aufgrund des eigenen Fleißes wie der Gunst der Könige, die ihnen den Geldhandel wohlbedacht überlassen, was den Zorn des Pöbels auf sie zieht, bald auf Druck fanatisierter Kirchenleute mit Kreuzfahrergeist, die Angst um die Glaubensreinheit haben und die Juden bezichtigen, offen oder geheim arroganten Spott mit dem Namen Christi zu treiben sowie die Conversos zum heimlichen Judaisieren zu ermuntern.

5. Die Juden müssen schließlich im islamischen wie im christlichen Spanien ei-

nem Prozeß religiöser Fundamentalisierung weichen, der nicht zuletzt von außen nach Spanien getragen wird: im arabischen Spanien zwischen 1091 und 1248 durch die fanatischen Moslembruderschaften der Almoraviden und Almohaden Nordafrikas, die den christlichen Ritterorden nicht unähnlich sind; im christlichen Spanien zwischen 1285 und 1492 durch die im Schatten der Kreuzzüge fanatisierte europäische Christenheit, die eine Anpassung des exotischen südlichen Nachbars erwartet. Außerhalb Spaniens wird das sich dort vollziehende Experiment multikulturellen Zusammenlebens unter islamischer oder christlicher Vorherrschaft von beiden Religionsgemeinschaften skeptisch bis feindlich beurteilt. Die Muslime befürchten eine Okzidentalisierung des Islam im Zug der Aristotelesrezeption und der Ausbildung einer islamischen Scholastik (Ibn Hasn, Averroes und Avicenna waren spanische Muslime), die Christen eine Orientalisierung des Christentums durch jüdisch-islamische Einflüsse in Mystik und Kunst, Kultur und Brauchtum. Die Juden als Wandernde zwischen den Welten bekommen Prügel von beiden Seiten, da sie nicht zuletzt auch als Vermittler dieser Entwicklung gelten.

6. Von einer Sonderrolle des christlichen Spanien in Sachen Intoleranz kann nicht gesprochen werden, eher von einer spanischen Ungleichzeitigkeit mit dem übrigen christlichen Europa. Diese ist in der Tat bis in die Gegenwart hinein das wahre Dilemma der spanischen Geschichte: Die Spanier sind im Schatten der Kreuzzüge unzeitgemäß tolerant, als die anderen intolerant werden, und Ende des 15. Jahrhunderts wiederum unzeitgemäß intolerant, als die anderen anfangen, den Kreuzfahrergeist hinter sich zu lassen und im Zeitalter von Humanismus und Merkantilismus eine neue Kultur heraufdämmert. „Werde wie wir und entorientalisiere dich", wurde Spanien vom christlichen Europa immer wieder zugerufen. Doch als Spanien das tut, ist dieses Europa schon längst zu anderen Ufern aufgebrochen: Nicht mehr der expansive katholische Orbis christianus mit Papst und Kaiser als Bollwerk gegen „Juden, Ketzer und Heiden" gilt als Ideal, sondern die zentrifugalen Frühnationalismen des merkantilistischen Bürgertums, bei denen die Reformation auf fruchtbaren Boden fällt, und die nicht mehr die ritterlichen Ideale Don Quijotes teilen, sondern das pragmatische, rationale, ja instrumentelle und faustische Denken der Moderne ankündigen.

Nach der Betrachtung der Quellen hat man den Eindruck, daß sich die von Américo Castro so gelobte Convivencia im islamischen wie christlichen Spanien angesichts der immanenten Eifersucht aller drei Monotheismen niemals als eine reale und dauerhafte Lebensart entwickeln konnte. Soziale, wirtschaftliche oder politische Faktoren konnten nur zu Ausschreitungen führen, weil die jeweils dominierende Religion dies zuläßt, ja, legitimiert. Die Angst um die Glaubensreinheit ist in der Tat nicht nur im Vorfeld der Vertreibung von 1492 allgegenwärtig, sondern auch – etwa in Kastilien – in den milden Gesetzen des Codex „Siete Partidas" Alfons' des Weisen (aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts).

Während des Goldenen Zeitalters des Judentums im christlichen Spanien scheint das multikulturelle Zusammenleben so weit gegangen zu sein, daß der König auf Druck der Kirche Grenzen ziehen muß, damit das Christentum ja nicht durch den Kontakt mit Judentum (und Islam) seine Identität gegen einen pragmatischen Brauchtumssynkretismus eintausche. So bekennt der König in der Vorrede zu den Judengesetzen freimütig, „daß viel Unrecht zwischen Christen und Juden geschieht, weil beide in denselben Städten zusammenleben und weil sich die einen wie die andern auf die gleiche Weise kleiden", ja, weil sogar Juden (und Mauren) mit Christinnen schlafen[4]. Demgegenüber wollen die „Siete Partidas" das Ideal einer typisch monotheistischen Duldung und Koexistenz gesetzlich festhalten, das heißt, eine Art Apartheidsmodell – oder Ethnopluralismus, wie man heute sagen würde –, das unter Anerkennung der christlichen Vorherrschaft jede Gruppe respektiert und das öffentliche Zusammenleben im Arbeitsalltag funktionell duldet, aber gegenseitige Hausbesuche oder gar Mischehen, den Inbegriff des Zusammenlebens, streng untersagt. So heißt es in einem berühmten Gesetz:

„Wir befehlen, daß kein Jude es wage, einen Christen oder eine Christin als Hausknecht oder -magd zu unterhalten, wobei die Juden sie auf ihren Gütern außerhalb des Hauses beschäftigen oder auch als Schutzpersonen mitnehmen dürfen, wenn sie sich zwecks Reisen auf einen unsicheren Weg begeben müßten. Ebenfalls befehlen wir, daß kein Christ und keine Christin es wage, einen Juden oder eine Jüdin bei sich einzuladen; auch sollen sie sich von ihnen nicht zum gemeinsamen Essen und Trinken einladen lassen, ja, nicht einmal einen Wein trinken, der aus der Hand von Juden stammt. Wir befehlen außerdem, daß kein Jude es wage, mit Christen zusammen zu baden. Ebenfalls befehlen wir, daß kein Christ es wage, eine Medizin zu nehmen, die aus der Hand von Juden stammt; gleichwohl kann der Christ sich von einem weisen Juden gesundheitlich beraten lassen, nur muß er dafür sorgen, daß die Medizin von einem Christen hergestellt wird, der etwas davon versteht."[5]

In einem weiteren Gesetz wird von den Minderheiten erwartet, daß sie sich im Straßenbild durch eine Kopfbedeckung zu erkennen geben, damit die christliche Mehrheit im wahrsten Sinn des Wortes auf der Hut sein könne[6]. Bis dahin hatte sich Alfons der Weise ähnlich wie zuvor sein Vater, Ferdinand III., standhaft geweigert, die kanonisch verordneten Judenabzeichenvorschriften des vierten Laterankonzils (1215) zu übernehmen. Die genannten Könige sowie ihr Zeitgenosse Jakob I. von Aragón verstanden sich ausdrücklich als „Könige der drei Religionen".

Bekehrungen von Christen zum Judentum oder zum Islam werden in den „Siete Partidas" mit der Todesstrafe geahndet. Die Bekehrungen aus den anderen Religionen zum Christentum werden begrüßt, sollen aber nur aus Überzeugung und ohne Zwang geschehen. Doch die Führer dieser Religionen wachen streng darüber, daß sie kaum stattfinden, ja, sie bestrafen auch Apostasie insgeheim mit dem Tod, wogegen sich der König ausdrücklich wenden muß. Den Juden und den Mauren wird eindringlich in Erinnerung gerufen, daß sie sich im Orbis chri-

stianus wie Gäste zu verhalten und ihre Religion einzuhalten haben, aber über die Christen und ihre Bräuche keinen Spott treiben dürfen[7].

Trotz dieser milden „Apartheidsgesetze" wuchert das synkretistische Zusammenleben in der Folgezeit weiter. Ein Gesetz von Königin Catalina, Regentin Kastiliens während der Minderjährigkeit Juans II., aus dem Jahr 1412 verbietet erneut den Juden, Christen als Hausdiener einzustellen, „die am Samstag das Feuer anzünden und Wein holen gehen..., auch dürfen sie keine christlichen Ammen halten, keine Pflüger, Gärtner oder Hirten; es ist ihnen verboten, an christlichen Begräbnissen oder Hochzeiten teilzunehmen, sie sollen weder Paten noch Patinnen von Christen sein, noch Christen zu ihren Paten oder Patinnen machen."[8] Besonders letzteres ist bemerkenswert, deutet es doch darauf hin, daß sich im Volk vielfach eine indifferente Haltung gegenüber den religiösen Unterschieden breitmachte, dem heutigen Umgang vieler Katholiken und Protestanten miteinander nicht unähnlich.

Weder die Kirchenführer noch die orthodoxen Juden sind mit einer solchen Situation zufrieden. Die einen betreiben während der Diaspora stets Selbstaussonderung als Heilmittel gegen die Ansteckung mit dem Götzendienst der Völker; die anderen zwingen den Juden eine weitere unfreiwillige Aussonderung auf aus Angst, von ihnen, den Verächtern Jesu und des Christentums, angesteckt zu werden; und dort, wo sich eine solche Aussonderung, wie im Spanien des 15. Jahrhunderts, letztlich als undurchführbar erweist, scheut man auch nicht davor zurück, die christlichen Herrscher zur äußersten Maßnahme der Vertreibung zu drängen.

So ist das Schicksal der Juden im christlichen Spanien nicht zuletzt ein Beweis dafür, daß das multikulturelle Zusammenleben verschiedener Monotheismen unter gesellschaftlich-politischer Vorherrschaft eines von ihnen auf die Dauer nicht möglich ist. Dies kann nur dort glücken, wo die Religionen überlagert werden durch das, was wir heute rechtsstaatliche Verhältnisse nennen.

Merkmale hispano-jüdischen Lebens

Zu den wichtigsten Merkmalen hispano-jüdischen Lebens kann man die Disputationen, den Messianismus, die Conversos und selbst das sefardische Leben im Exil rechnen.

1. Disputationen. Die wichtigsten fanden in Barcelona (1263) und Tortosa (1413–1414) statt[9], erstere am Hof Jakobs I., letztere am Hof des Gegenpapstes Benedikt XIII. In Anbetracht der herrschenden Verhältnisse waren die Disputationen keine Religionsgespräche im heutigen Sinn. Der Ausgang bedeutete für die Juden zumeist Verfolgung, Vertreibung oder bestenfalls Zwangsbekehrung. Die Disputationsteilnehmer waren christlicherseits in der Regel ultraorthodoxe Con-

versos, die Tora und Talmud bestens kannten, aber die christliche Betrachtungsperspektive übernommen hatten, jüdischerseits Rabbiner, die sich nicht selten – so etwa Joseph Albó in Tortosa – in eine defensive Position drängen ließen und formal gesehen ähnlich apologetisch argumentierten wie die Christen selbst: zwei unversöhnliche und formell ähnlich geartete Schriftauslegungen standen einander gegenüber, aber nur eine Seite konnte religiösen Druck auf den „weltlichen Arm" ausüben.

Im wesentlichen ging es jüdischerseits um eine Trinitäts-, Traditions- und Messiaskritik: die Trinität sei nicht schriftkonform und Jesus von Nazaret könne nicht der Messias sein, weil nicht alle Zeichen des messianischen Zeitalters eingetreten seien; und das jüdische Traditionsdogma schließe jede andere Offenbarung aus, so daß jede Berufung auf die Schriften des Neuen Testaments als Interpretationsschlüssel absurd sei. Christlicherseits ging es natürlich darum, die Juden durch minutiöse Exegese ihrer eigenen Schriften vom Gegenteil zu überzeugen, daß nämlich Jesus Christus die im Alten Testament angekündigte Erfüllung der Prophezeiungen ist und uns einen universalen, personalen und dreifaltigen Gott als Liebesgemeinschaft unter Gleichen offenbart.

Was die Messiasrolle Jesu betrifft, ermöglichte jedoch ihr bereits im Neuen Testament verankertes proleptisches Verständnis mit einer ersten Ankunft und einer noch zu erwartenden Wiederkunft vielen Juden eine Annahme des Christentums ohne Aufgabe ihrer messianischen Sehnsüchte. Demnach sind die Prophezeiungen erfüllt und nicht ganz erfüllt zugleich, da der Messias noch ein zweites Mal kommen wird, um sein Volk aus den Völkern zu sammeln. Diese messianische Sehnsucht wird durch den Einfluß der Conversos ein prägendes Merkmal des spanischen Katholizismus sein.

2. *Messianismus.* Dem kühnen Rationalismus eines Maimonides, der in seinem Brief an die vom messianischen Fieber erfaßten Juden im Jemen Gelassenheit und Zurückhaltung empfehlen wird, stand im sefardischen Judentum oft die messianische Inbrunst der apokalyptischen wie spekulativen Kabbalisten gegenüber. Beide Richtungen, „Vernunft und Hoffnung" [10], werden das sefardische Judentum prägen. Nach den großen Krisen wird die messianische Tendenz stets Zulauf erhalten. Besonders nach den Pogromen von 1391 und den Disputationen von 1413–1414 mit den darauffolgenden Massenbekehrungen folgt für Juden und Conversos ein messianisches Jahrhundert. Beide Gruppen deuten den Fall Konstantinopels (1453) als Vorspiel zu den Kriegen von Gog und Magog, die der Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias vorangehen sollen.

Bei den Juden wird zudem die messianische Spannung durch die Drangsale von 1492 (Vertreibung aus Spanien) und 1497 (Vertreibung aus Portugal) gesteigert, die als messianische Geburtswehen positiv umgedeutet werden. Die Conversos reagieren auf die „wunderbare" spanische Expansion seit 1492 mit einer „Messianisierung" des spanischen Weltreichs.

Am besten läßt sich die unterschiedliche Zielsetzung der gemeinsamen messianischen Spannung aufzeigen anhand der Exegese von Dan 2, 31–36 (Weltreicheabfolge), die spanische Juden bzw. Conversos vornehmen. Für den Sefarden Isaac Abravanel kann das mit der baldigen Ankunft des Messias zu erwartende fünfte Reich nur das Reich Israels sein. Die Christen können für sich nicht beanspruchen, das Reich zu sein, „dessen Herrschaft auf kein anderes Volk übergehen wird und in Ewigkeit bestehen soll", weil die Christenheit zerstritten und doch auf Europa beschränkt sei, während der größte Teil der Welt islamisch sei und die Türken ihre Expansion mit ungebrochenem Elan fortsetzen. Außerdem habe die Christenheit das Römische Reich nicht völlig zerstört, wie die Schriften fordern, sondern dessen Rechtsnachfolge angetreten, so daß die Christenheit nur das vierte Reich und Jesus von Nazaret ein falscher Messias sein kann[11].

Ganz anders die Deutung der meisten Conversos (und Altchristen). Für sie, sofern sie orthodox sind, ist die Kirche das Reich Christi, das angebrochene fünfte Reich; doch Spanien ist aufgerufen, durch die Vereinigung aller Christen unter einem Hirten, die Unterwerfung der Türken und die Bekehrung der ganzen Welt dieses fünfte Reich zu vollenden, damit die Wiederkunft des Messias nicht mehr auf sich warten läßt. So hat die spanische Monarchie für sie letztlich eine universal-eschatologische Bedeutung.

Andere wie etwa der nach der Auflösung des Ordens aus Chile vertriebene Jesuit Manuel Lacunza werden um 1800 einen gangbaren Mittelweg zwischen jüdischem und christlichem Messianismus versuchen. In seinem Buch „La venida del Mesías en gloria y majestad" („Die Ankunft des Messias in Herrlichkeit und Majestät", 1790 in Italien abgeschlossen, 1812 in Spanien erstmals erschienen) hält er anhand eines fiktiven Dialogs zwischen einem Christen und einem Rabbiner sein Idearium fest[12]: Das fünfte Reich ist zwar das Reich Christi, aber die gegenwärtige Christenheit, die auf die erste Ankunft des Messias zurückgeht, sei das noch nicht; vielmehr ist sie nur das vierte Reich; viele Verheißungen der Bibel sind nämlich mit der ersten Ankunft des Messias noch nicht erfüllt und harren darauf, bei der zweiten Ankunft erfüllt zu werden. Diese zweite Ankunft wird ein messianisches Reich ermöglichen, das vielleicht tausend Jahre hier bestehen wird, bevor es in die himmlische Vollendung übergeht. Auf dieses noch ausstehende messianische fünfte Reich von dieser Welt, dessen Errichtung gemäß jüdischer Vorstellung weder ruhig noch friedlich vor sich gehen wird, sondern wie der danielische Stein, der vom Berg losbrach, alle anderen Reiche zermalmen wird, sollten Juden und Christen ihre gemeinsame Hoffnung richten. Die Kirche konnte sich zu einer totalen Verurteilung des gemäßigten Chiliasmus von Lacunza bisher nicht entscheiden, sondern nur zu der vorsichtigen Feststellung, dieses System könne nicht „sicher" gelehrt werden[13]. Wir täten gut daran, in diesem Werk von Lacunza einen Schwanengesang der jüdisch-christlichen Disputationen im mittelalterlichen Spanien zu sehen.

3. Conversos. Sie sind *das* Gesellschaftsphänomen im Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts, das viele Massenbekehrungen von Juden kennt, und können einer dreifachen Typologie zugeordnet werden: a) Unter den de facto herrschenden Zwängen gibt es dennoch viele echt Bekehrte aus Überzeugung, die – vor allem in der zweiten und dritten Generation – den spanischen Katholizismus bereichern und entscheidend prägen werden, so etwa in Mystik (Teresa de Avila), Theologie (Francisco de Vitoria) und Humanismus (Juan Luis Vives). b) Echt Bekehrte aus Überzeugung, die zu ultraorthodoxen Katholiken und schlimmsten Feinden ihres Volkes werden, den jüdischen Messianismus auf das spanische Volk und seine Könige übertragen und zur zunehmenden Fundamentalisierung des spanischen Katholizismus zwischen 1391 (Pogrome von Sevilla) und 1615 (Vertreibung der letzten Moriscos) entscheidend beitragen. c) Zwangsbekehrte, die heimlich „judaisieren" oder freiwillig auswandern, um anderswo dem Judentum wieder beitreten zu können und somit ihre tiefe Bewußtseinsspaltung zu überwinden.

Als Gesellschaftsphänomen rufen die zumeist tüchtigen Neuchristen (oder „Neubürger") im 15. und 16. Jahrhundert eine Besitzstandskrise hervor, auf die die Altchristen (oder „Altbürger") mit der Forderung nach der ominösen „Limpieza de sangre" (Blutreinheitsnachweis) in Staat und Kirche reagieren. Demnach sollten die Nachfahren von Conversos – und Ketzern – bis in die vierte Generation von kirchlichen und staatlichen Ämtern ausgeschlossen werden. Vordergründig wird diese Maßnahme zwar mit dem Verdacht des Judaisierens begründet, doch in Wirklichkeit kommt sie einem Berufsverbot in wichtigen Schaltstellen für Neubürger zugunsten der Altbürger gleich; sie beruht also hauptsächlich auf gesellschaftlichem Besitzstandsdenken. Bei der Beurteilung dieser Maßnahme muß jedoch berücksichtigt werden, daß sie nie flächendeckend greifen konnte, so daß im 15. und 16. Jahrhundert Conversos weiterhin wichtige Ämter in Staat und Kirche bekleiden.

Im 15. Jahrhundert wird der Konflikt am dramatischsten bei den Hieronymiten ausgetragen, einem bei den Conversos beliebten Orden; bis Ende des Jahrhunderts wehren sie sich standhaft gegen die Limpieza de sangre und berufen sich dabei mit Erfolg auf den christlich-paulinischen Universalismus. Darin werden sie auch von Papst Nikolaus V. unterstützt, der in einer Bulle vom 24. September 1449 die toleranten Verordnungen der Könige Alfons des Weisen, Enrique III. und des damals gerade in Kastilien regierenden Juan II. bekräftigt, wonach zwischen den Conversos und den Altchristen bezüglich der Bekleidung von kirchlichen und weltlichen Würden kein Unterschied gemacht werden soll. Gegen die Conversos, die sich als unzuverlässig im Glauben erweisen, solle vor dem zuständigen Richter ordnungsgemäß Klage geführt werden [14].

Im 16. Jahrhundert wird die Limpieza de sangre lediglich von einem Drittel der spanischen Domkapitel übernommen, obwohl der Bischof von Toledo, dem Bistum mit den reichsten Pfründen der Christenheit, vehement dafür eintrat. Die

Jesuiten, der dynamischste Orden der katholischen Kirche, bleiben zunächst, wie die Hieronymiten im 15. Jahrhundert, standhaft dem christlichen Universalismus treu und stehen Conversos offen – Ignatius schlägt gar den Converso Diego Laínez zu seinem Nachfolger vor; doch Ende des 16. Jahrhunderts werden auch sie von der neuen Welle religiöser Fundamentalisierung angesichts der Türken- und Glaubenskriege erfaßt, die Spanien auf sich nimmt.

4. Sefardisches Leben im Exil. Wer unfreiwillig seine Heimat verlassen muß und in der Fremde alles andere als willkommen ist, wird bekanntlich immer unter Heimweh leiden. So weiß die Chronik zu berichten, daß nicht wenige Sefarden nach der Vertreibung zurück nach Spanien kommen und sich taufen lassen, um in ihrer Heimat leben zu können. Sie haben es nicht selten mit der Inquisition zu tun und teilen das Schicksal der Conversos mit der dreifachen Typologie, die vorhin erklärt wurde.

Andere Sefarden nehmen ihre Heimat mit, verinnerlichen sie und bleiben in der Fremde hartnäckig, eben spanische Juden; und dies nicht so sehr, weil sie ihr Idiom, das Ladino oder Spanisch des 15. Jahrhunderts, zur Freude der Hispanisten konservieren, sondern weil sie auch andere Zeichen ihres spanischen Daseins aufrechterhalten, wie etwa eine Limpieza de sangre eigener Prägung, einen Abstammungsstolz, der sich darin äußert, daß Sefarden im Exil nur unter sich heiraten und sich mit den anderen Juden, auf die sie despektierlich herunterschauen, nicht vermischen. Elias Canetti, der prominenteste Sefarde dieses Jahrhunderts, beschreibt dieses Merkmal sefardischen Lebens im Exil in den Memoiren seiner Kindheit in Rustschuk an der unteren Donau (Bulgarien):

„An einem Tag konnte man sieben oder acht Sprachen hören ... Die Loyalitäten der Spaniolen waren einigermaßen kompliziert. Sie waren gläubige Juden, denen ihr Gemeindeleben etwas bedeutete. Es stand, ohne Überhitztheit, im Mittelpunkt ihres Daseins. Aber sie hielten sich für Juden besonderer Art, und das hing mit ihrer spanischen Tradition zusammen. Im Lauf der Jahrhunderte seit ihrer Vertreibung hatte sich das Spanisch, das sie untereinander sprachen, sehr wenig geändert ... Die ersten Kinderlieder, die ich hörte, waren Spanisch, ich hörte alte spanische ‚Romances', was aber am kräftigsten war, und für ein Kind unwiderstehlich, war eine spanische Gesinnung. Mit naiver Überheblichkeit sah man auf andere Juden herab, ein Wort, das immer mit Verachtung geladen war, lautete ‚Todesco', es bedeutete einen deutschen oder aschkenasischen Juden. Es wäre undenkbar gewesen, eine ‚Todesca' zu heiraten, und unter den vielen Familien, von denen ich in Rustschuk als Kind reden hörte oder die ich kannte, entsinne ich mich keines einzigen Falles einer solchen Mischehe ... Aber mit dieser allgemeinen Diskriminierung war es nicht getan. Es gab unter den Spaniolen selbst die ‚guten Familien', womit man die meinte, die schon seit langem reich waren. Das stolzeste Wort, das man über einen Menschen hören konnte, war ‚es de buena famiglia', er ist aus guter Familie." [15]

Wenn man das liest und im übrigen den Abstammungsstolz der Sefarden kennt, die nicht selten ihren Stammbaum bis König David zurückverfolgen und in den Eheverträgen festhalten, so stellt sich die Frage, ob in der Limpieza de sangre nicht zuletzt eine ursprünglich sefardische und von den Christen dann in der Anwendung pervertierte Lebenshaltung zu sehen ist. Der bereits mehrmals erwähnte

Isaac Abravanel stellt sich im Vorwort seiner Bücher in einer messianischen Genealogie vor: „Ich ..., Sohn Samuels, Sohn Judas, Sohn Josephs, Sohn Judas, aus der Familie der Abravanel, allesamt wichtige Leute unter den Kindern Israels, entsprungen aus der Wurzel des Betlehemiten Jesse, aus der Familie des Hauses Davids, des Führers und Gesetzgebers der Völker, gesegnet sei das Andenken des Gerechten!“ [16]

Am treffendsten ist die Exilserfahrung der Sefarden mit den Worten der Psychotherapeutin Hanna Rheinz als „doppeltes Exil“ zu beschreiben, als eine Identität, die sowohl das biblische als auch das spanische Exil umfaßt, so daß die Sefarden letztlich doppelt verstoßen erscheinen: „aus Eretz Israel, dem von Gott verheißenen Land, und aus Sefarad, der selbsterwählten Heimat“. Israel und Sefarad sind für einen Sefarden „die beiden Bezugspunkte der jüdischen Weltorientierung“.[17] So ist nicht verwunderlich, daß die in aller Welt verstreuten Sefarden nicht nur im übertragenen Sinn die alten Schlüssel ihrer Vorfahren der sefardischen Heimat aufbewahrten.

Die Voraussetzung für die jahrhundertealte sefardische Idealisierung der spanischen Lebenshaltung und Heimat war freilich, wie Rheinz anmerkt, „daß ein dem Holocaust und der Vernichtung vergleichbarer Bruch, den die Überlebenden des aschkenasischen Judentums erlitten, fehlte. Das Dekret von 1492 erzeugte, trotz Zwang und Terror, die Illusion der letzten vermeintlichen ‚freien‘ Wahl. Die physische und kulturelle Vernichtung konnte durch Verlassen des Landes oder Eintauchen in die christliche Religion abgewendet werden. Das Trauma wurde abgemildert durch die Identifikation mit dem Zurückgelassenen.“ [18]

Ausblick

Der jüdisch-christliche Dialog ist belastet durch die massive Leidensgeschichte, die Juden von Christen zugefügt worden ist. Sie kann nicht ungeschehen gemacht und muß immer neu erkannt und erinnert werden. Aber auch aufgrund des je anderen Selbstverständnisses haben es Juden und Christen miteinander ohnehin nicht leicht. Merkwürdig ist aber die unterschiedliche Art und Weise, wie Christen auf die größten Katastrophen der nachchristlichen jüdischen Geschichte reagieren: auf die Vertreibung der Sefarden aus Spanien (und Portugal) und auf den Holocaust der europäischen Juden. Hatten die Christen damals eine geradezu panische Angst vor der synkretistischen Judaisierung des Christentums infolge des Zusammenlebens von Juden und Judenchristen auf dem engen Raum mittelalterlicher Städte, so wird heute in der „Hinwendung zum Geist Israels und seiner anamnetischen Vernunft“ (Johann Baptist Metz) die Zukunft des Christentums gesehen.

Doch statt zwischen Anti- und Philojudaismus zu schwanken, sollten wir den

Mut haben, das Verbindende zu betonen, ohne das Trennende zu verschweigen. Keine Frage, die messianische Sehnsucht nach Freiheit und Gerechtigkeit für alle ist das gemeinsame Band zwischen Juden und Christen. Doch abgesehen davon scheint es, daß Juden und Christen einander kaum mehr als ein gegenseitiges Ärgernis sein können. Die Christen den Juden, weil sie, paulinisch gesprochen, einen gekreuzigten Juden für den Messias halten, für das fleischgewordene Wort Gottes und den hermeneutischen Schlüssel zur Rezeption der Tora und der Propheten; die Juden den Christen, weil sie daran festhalten, daß dieser Jesus von Nazaret nichts als ein Zwischenfall in der tausendjährigen Geschichte Israels mit seinem Gott war, und sie ohne die Vermittlung durch ihn zu ihrem und unserem Gott beten. Dieses gegenseitige Ärgernis im Horizont des modernen Menschenrechtsethos auszuhalten, ohne einander durch ideologische Substitutions- oder Ausschlußtheorien die Auserwählung streitig zu machen, ist das Gebot jüdisch-christlichen Dialogs. Mehr ist ohne Hilfe unseres gemeinsamen Gottes kaum möglich. Manches müssen wir eben ihm allein überlassen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Castro, Spanien. Vision u. Wirklichkeit (Köln 1957) 456. Die Gegenposition zu Castro, also die These von der eher bescheidenen Bedeutung der Juden in der spanischen Geschichte, vertritt C. Sánchez-Albornoz, España, un enigma histórico, 2 Bde. (Barcelona 1983), bes. Bd. 2, 163–297.

[2] F. Baer in: JL 4/2, 536. [3] Castro (A. 1) 225.

[4] Las Siete Partidas..., nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Magestad (Salamanca 1555; Nachdr. Madrid 1974) 7, 24, 11; 7, 24, 76; 7, 25, 10.

[5] Ebd. 7, 24, 8. [6] Ebd. 7, 24, 11.

[7] Ebd. 7, 24, 6; 7, 24, 2 (Judengesetze); 7, 25, 2f.; 7, 25, 1 (Muslimengesetze).

[8] Castro (A. 1) 492. Wortlaut des Gesetzes in: A. de los Rios, Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal (Buenos Aires 1943) Bd. 2, 537–542, 538.

[9] Lit. in: H. Schreckenberg, Die chr. Adversus-Judaeos-Texte u. ihr lit. u. hist. Umfeld (13.–20. Jh.) (Frankfurt 1994) 208–219, 434–481.

[10] M. Awerbuch, Zw. Hoffnung u. Vernunft. Geschichtsdeutung d. Juden in Spanien vor d. Vertreibung am Beisp. Abravanels u. Ibn Vergas (Berlin 1985).

[11] Isaac Abravanel. La mémoire et l'espérance, hg. v. J. C. Attias (Paris 1992) 109–117.

[12] M. Delgado, Die Metamorphosen d. Messianismus in den iber. Kulturen. Eine religionsgesch. Studie (Immensee 1994) 83–88.

[13] So in einem Dekret des Hl. Offiziums vom 19. (21.) 7. 1944 (DH 3839).

[14] F. Baer, Die Juden im chr. Spanien, Bd. 2 (Berlin 1936) 319f.

[15] E. Canetti, Die gerettete Zunge (Frankfurt 1979) 8; H. Rheinz, Aus der Diaspora ins Exil: Der doppelte Ursprung d. Sefarden, in: Aus Politik u. Zeitgesch. B 37/92 (4. 9. 1992) 49.

[16] Abravanel (A. 11) 11. [17] Rheinz (A. 15) 54. [18] Ebd. 50f.

Rainer Koltermann SJ

Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen

Niemand wird leugnen, daß der Selektion im Rahmen der modernen synthetischen Evolutionstheorie, aber auch schon bei Darwin eine zentrale Bedeutung zukommt. Von daher sollte man erwarten, daß dieser Begriff scharf und genau definiert ist. Sicher gibt es eine Unmenge von Literatur über dieses Thema. George C. Williams (1992) hat sogar eine Monographie über Selektion geschrieben[1]. Anlaß zu diesem Artikel gab ein Aufsatz von Hansjochen Autrum[2], in dem durchaus überzeugend nachgewiesen wurde, daß „eine Ethik des Menschen aus der Evolution ... (nicht zu) begründen" ist. Nebenbei finden sich an zwei Stellen aber auch Definitionen des Begriffs Selektion. „Die Selektion als biologischer Begriff, wie ihn Darwin beschrieben hat, liest das an wechselnde Umweltbedingungen besser Angepaßte aus, sofern es hinreichend Nachkommen hat." Oder an anderer Stelle desselben Artikels heißt es: „Ausgelesen werden die Formen und Individuen, die den herrschenden oder insbesondere neuen Umweltbedingungen am besten angepaßt sind und zudem hinreichend zahlreiche Nachkommen haben." Über diese Definitionen war ich beim Lesen gestolpert, weil ich überzeugt bin, daß sie in dieser Form einer sprachlichen Analyse nicht standhalten.

Es hätte natürlich sein können, daß es sich bei den Definitionen von H. Autrum nur um einen Einzelfall handelt, während sonst in den entsprechenden Lehrbüchern und auch bei Darwin eine sprachlich korrekte Definition zu finden sei. So heißt es bei Darwin[3]: „Die zahlreichen geringen Unterschiede, welche in der Nachkommenschaft derselben Eltern vorkommen, mögen als individuelle Differenzen bezeichnet werden. Sie sind von der größten Bedeutung, denn sie werden vererbt und bilden daher das Substrat für die natürliche Auslese (natural selection). Diese vermag auf sie einzuwirken und sie zu steigern in derselben Weise, wie der Mensch bei der Züchtung von Haustieren die individuellen Unterschiede zu erhöhen sucht." In diesem Text setzt Darwin die Wirkungsweise und Rolle der natürlichen Selektion gleich mit der Selektion, die der Züchter vornimmt („in derselben Weise wie der Mensch"). An einer anderen Stelle hingegen[4] wird eine unterschiedliche Definition eingeführt: „Die Erhaltung günstiger individueller Unterschiede und Varietäten und die Ausmerzung derjenigen, welche schädlich sind, bezeichnet man als natürliche Zuchtwahl" (natural selection oder survival of the fittest).

Nach diesem Text wählt die Selektion nicht die Angepaßten aus, sondern erhält

sie im Dasein, merzt aber das Nichtangepaßte aus. Etwas weiter scheint aber diese wohl richtige Definition schon wieder zurückgenommen: „Der Mensch züchtet zu seinen Gunsten, die Natur aber ausschließlich zum Wohle derjenigen Organismen, welche sie hervorbringt. Jede Eigenschaft wird allein durch sie bewirkt." Hier wird wieder davon ausgegangen, daß die Selektion beim Züchter und in der Natur in derselben Weise wirke. In dem späteren Buch „Die Abstammung des Menschen" (1871)[5] hat sich wohl bei Darwin der Begriff der Selektion abgeklärt. Dort schreibt er: „Sodann wäre als ein sehr wichtiger Punkt zu erforschen, ob sich der Mensch in einem so raschen Verhältnis vermehrt, daß gelegentlich ein harter Kampf um die Existenz daraus entspringt, infolge dessen nützliche Abänderungen, körperliche oder geistige, erhalten bleiben, schädliche dagegen ausgemerzt werden." Hier wird deutlich, was die Selektion in der Natur bewirkt: Sie merzt die nichtangepaßten Formen aus, die angepaßten hingegen bleiben übrig.

Natürliche und künstliche Selektion

Der Nobelpreisträger Karl von Frisch[6] (1886–1982) arbeitet in seinen Texten zur Evolutionsbiologie einen wichtigen Unterschied zwischen der Auslese des Züchters und der natürlichen Auslese heraus: „Es war einer der großartigsten biologischen Gedanken, an die Stelle der bewußten künstlichen Auslese durch den Züchter die unbewußte natürliche Zuchtwahl zu setzen. Zuchtwahl bedeutet das gleiche wie Auslese oder wie Selektion... Wie der Züchter bewußt die Tiere zur Fortpflanzung auswählt, die gewisse, ihm genehme Merkmale in der besten Ausprägung zeigen, so werden durch das unbewußte Walten der Natur jene Formen am ehesten erhalten und zur Fortpflanzung gebracht, die an die herrschenden Lebensbedingungen am besten angepaßt sind. Durch diese Vorstellung wird eine allmähliche Vervollkommnung der Lebewesen und ihre Anpassung an die Umwelt auch ohne denkenden Schöpfer verständlich." Der Autor weist in diesem Text auf ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen natürlicher und künstlicher Auslese hin: das fehlende Bewußtsein in der natürlichen Auslese. Es ist einfach ein stochastischer, zufallsabhängiger Prozeß: Die besser Angepaßten werden von den Auslesefaktoren nicht tangiert, sondern überleben statistisch gesehen.

Darwin hatte sich mit den sogenannten Naturtheologen seiner Zeit auseinandergesetzt, die aus der Zweckmäßigkeit der Lebewesen auf einen Schöpfer schlossen, der sie so angepaßt an die Umwelt erschaffen hätte. Darwin hatte nun aufgezeigt, daß die Angepaßtheit durch Mutation bzw., in Darwins Worten, durch Variabilität einerseits und durch Selektion, das heißt Ausmerzung, der nichtangepaßten Organismen andererseits zustande kommt. Von Frisch verwechselt aber hier wie zahlreiche Naturwissenschaftler die wissenschaftstheoretischen Ebenen. Ein Naturwissenschaftler kann mit seiner Methodik nur über naturwissenschaft-

liche Ursachen oder Mechanismen eine Aussage machen, aber nicht über einen „denkenden Schöpfer". Gottes Erschaffen und Erhalten im Sein (creatio continua) hingegen kann man mit philosophisch-theologischer Methodik aufweisen. Das ist an anderer Stelle[7] ausführlich geschehen, und es soll hier nicht näher wiederholt werden.

Offensichtlich gibt es beim Vergleich von Auslese des Züchters und natürlicher Auslese Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede. Das besagt, daß die beiden Begriffe nicht univok, das heißt in demselben Sinn, sondern nur analog, das heißt im ähnlichen Sinn, verwendet werden. Auf diesen Punkt weist Url Lanham hin: „Darwin hatte in seinen Skizzenheften ... niedergeschrieben, daß die Arten sich in der Natur genauso wie im Garten und auf dem Gutshof verändern, und daß die besser an ihre Umwelt angepaßten Varianten die Chance zu überleben und Nachkommen zu hinterlassen hätten, während die schlecht angepaßten dagegen aussterben würden. Es gab also eine ‚natürliche Auslese', die der künstlichen völlig analog war."[8] Auch wenn in diesem Text der Begriff „analog" gebraucht wird, so scheint die Intention und das Verständnis des Autors aufgrund des beigefügten Wortes „völlig" doch eher zu sein, künstliche und natürliche Selektion seien gleichzusetzen.

Sprachliche Klärung des Selektionsbegriffs

Die Liste von Texten mit unklaren Begriffen, was eigentlich unter Selektion zu verstehen ist, könnte ohne Mühe fortgesetzt werden. Um Klarheit über die rechte Verwendung zu gewinnen, ist eine sprachliche Analyse des Wortes und ein Vergleich der Verwendung des Begriffs in der künstlichen und der natürlichen Selektion unerläßlich.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen kann wie bei Darwin die Beobachtung des Züchters sein. Es soll an einem Beispiel klargemacht werden. Ein Rosenzüchter hat das Ziel oder die Absicht, eine blaue Rose auf den Markt zu bringen. Er kreuzt verschiedene Rosensorten, die schon einen Anflug von blauer Farbe haben. Von den Kreuzungen der Tochtergeneration wählt er die Individuen aus, die seinem Ziel mehr entsprechen, bis er schließlich durch oft viele Generationen und Neukreuzungen sein Ziel erreicht hat. Dasselbe gilt entsprechend für die Züchtung von Haustieren und Nutzpflanzen.

Analysieren wir dieses Beispiel sprachlich. Wir sprechen von Auswahl oder Selektion. Zunächst ist klar, daß es nicht einfachhin Auswahl gibt, sondern es ist ein Subjekt erforderlich oder, allgemein gesprochen, eine Ursache, die auswählt. In vielen Texten von Evolutionstheoretikern hat man den Eindruck, daß „Selektion" wie ein Subjekt, eine Person, ein subsistierendes Etwas, verwendet wird, das auswählt. So heißt es im Text von Autrum: „Die Selektion ... liest das an wechselnde

Umweltbedingungen besser Angepaßte aus." Oder es wird in passiver Form verwendet: „Ausgelesen werden die Formen und Individuen, die den herrschenden oder insbesondere neuen Umweltbedingungen am besten angepaßt sind." In dem oben angeführten Beispiel des Züchters wird der Auswählende angegeben als derjenige, der die Auswahl vornimmt oder die Ursache der Auswahl ist.

Wenn man von Auswahl, Selektion oder Zuchtwahl spricht, muß unter mindestens zwei Möglichkeiten gewählt werden. Im Beispiel des Rosenzüchters wählt er unter den Nachkommen seiner Kreuzung die aus, die er für weitere Kreuzungen verwenden will, weil diese mehr seinem Ziel, einer blauen Rose, entsprechen. Das heißt: Er wählt das mehr Angepaßte aus. Denn er kann aufgrund seiner Intelligenz und seines beabsichtigten Ziels erkennen, welche von den aus der Kreuzung hervorgegangenen Individuen seinem beabsichtigten Ziel näher sind als andere. Die weniger angepaßten Rosensorten läßt er unbeachtet und verwendet sie nicht mehr für seine Züchtung. Es ist auch zweitens klar, daß hier ein bewußtes Handeln vorliegt im Unterschied zur Natur, die kein Bewußtsein hat. Und drittens hat der Züchter ein Ziel, eine Absicht. Auch eine Absicht kann man nicht der Natur unterstellen.

Vergleichen wir jetzt das Beispiel des Rosenzüchters mit seiner von ihm vorgenommenen künstlichen Selektion mit einem Beispiel der natürlichen Selektion, wie es sich als klassisch in allen Lehrbüchern findet, und analysieren wir beide sprachlich in gleicher Weise. Auf Birken lebt der sogenannte Birkenspanner, Biston betularia, ein Schmetterling, der silbrigweiße Flügel hat und in der Farbe und Zeichnung wunderbar an die helle Birkenrinde angepaßt ist. Wie aus alten Schmetterlingssammlungen bekannt ist, gab es aber auch immer wieder dunkle Formen (f. carbonaria) dieser Schmetterlingsart. Sie fanden sich in den Schmetterlingssammlungen nur äußerst selten. Der Grund war, daß sie sich wegen ihrer dunklen Färbung sehr gut von ihrem Untergrund abhoben und deshalb von den Vögeln, ihren Freßfeinden, sofort entdeckt und gefressen wurden, während die hellen Formen in ihrer Färbung äußerst gut an die Birkenrinde angepaßt waren und so von den Vögeln in der Regel übersehen wurden. Sie hatten deshalb auch die größere Chance, Nachkommen mit eben dieser hellen Färbung zu zeugen.

Durch die Umweltverschmutzung im englischen Industriegebiet um Liverpool wurden die Birkenstämme dunkel, und allmählich waren jetzt die dunklen Formen besser angepaßt an die dunkelgefärbte Birkenrinde, während die hellgefärbten Falter sich unter den neuen Umweltbedingungen wie eine Zielscheibe für die Vögel abhoben und gefressen wurden. Jetzt war die Population der dunklen Formen besser angepaßt und erzeugte mehr Nachkommen, während die hellen Formen immer mehr gefressen wurden und dementsprechend insgesamt auch weniger Nachkommen hatten. Durch das Eintreten der Umweltschützer und schärfere Gesetzgebung über die Abgase in der Industrie besserte sich die Luft allmählich wieder, die Birkenstämme werden wieder heller, und die fast ausgerotteten hellen

Formen haben wieder größere Chancen, nicht gefressen zu werden und Nachkommen zu erzeugen, so daß die Population wieder umkippt und vorwiegend aus Exemplaren mit hellsilbrigen Flügeln besteht.

Analysieren wir auch dieses Beispiel sprachlich und begrifflich. Daß es sich bei der Auslese um keinen bewußten und zielgerichteten, beabsichtigten Vorgang handelt, haben wir schon oben im Vergleich zu der Selektion des Züchters dargelegt. Der Unterschied zu der Auswahl des Züchters liegt aber auch in der Art der Auswahl selber. Es gibt nicht den intelligenten Auswähler wie in der künstlichen Selektion, es gibt auch bei der natürlichen Selektion nicht eine gleichsam subsistierende Selektion. Es wird auch nicht aktiv das Angepaßte ausgewählt, wie immer wieder fälschlich von Evolutionstheoretikern behauptet und geschrieben wird. Sondern die Natur, die Umweltfaktoren ganz allgemein, ob sie klimatisch bestimmt oder durch Freßfeinde festgelegt sind, wie wir es am Beispiel des Birkenspanners gesehen haben, bilden Selektionsfaktoren oder -mechanismen. Nichts anderes ist naturwissenschaftlich die sprachlich korrekte Form.

Diese Selektionsfaktoren aber wählen nicht das Angepaßte aus, sondern können aufgrund ihrer Blindheit nichts anderes als das Nichtangepaßte ausmerzen. Das Angepaßte wird durch sie nicht tangiert, es wird auch nicht durch die Umweltfaktoren „erhalten", wie oft gesagt wird, sondern die einzige berechtigte sprachliche Form ist folgende: Die Selektionsfaktoren merzen das Nichtangepaßte aus, das Angepaßte aber greifen sie wegen seiner Angepaßtheit nicht an und können es nicht schädigen. Deshalb wäre es korrekt und würde die Fadenscheinigkeit vieler naturwissenschaftlicher Ausdrucksweisen offenlegen, wenn man statt von Selektion von der Ausmerzung des Nichtangepaßten sprechen würde. Denn bei der Selektion des Züchters handelt es sich um seine aktive Auswahl des an sein Züchtungsziel Angepaßten, bei der sogenannten natürlichen Selektion hingegen um eine passive Ausmerzung des Nichtangepaßten.

Da die inhaltlichen Unterschiede in beiden Selektionsbegriffen (der künstlichen und der natürlichen) so groß sind, könnte man mit Recht fragen, ob es sich überhaupt um einen analogen und nicht vielmehr um einen äquivoken Begriff handelt. Ein solcher äquivoker Begriff wäre zum Beispiel 1. Bauer = der Landwirt und 2. das Bauer = der Vogelkäfig. Beide lauten gleich, haben aber eine völlig andere Bedeutung. Auch wenn man der Überzeugung ist, daß es sich bei der künstlichen und der natürlichen Selektion um einen analogen Begriff handelt, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in sich vereint, so sollte man sich auf jeden Fall der Unterschiede zwischen beiden Begriffen bewußt sein und die natürliche Selektion definieren als Ausmerzung des Nichtangepaßten.

Auf diese Weise würde auch die Rolle der Mutation im Evolutionsprozeß deutlicher werden. Durch diese Mutationen und die Genrekombination bei sexueller Fortpflanzung entstehen die eigentlichen Neuerungen. Die natürliche Selektion dagegen merzt die nichtangepaßten Neuerungen aus und läßt die angepaßten

oder vorteilhaften Neuerungen oder auch die neutralen Neuerungen[9] unangetastet; sie bilden für diese bestimmten Selektionsfaktoren keine Angriffsfläche, sondern haben im Kampf ums Überleben einen Vorteil gegenüber den nichtangepaßten Organismen. Bleiben die Umweltfaktoren oder allgemein die Selektionsfaktoren für eine längere Zeit dieselben, so kann es eine Akkumulation von Mutationen oder Genrekombinationen geben, die immer wieder durch die Selektionsfaktoren, zum Beispiel Dürre in der Wüste, die Evolution in einer bestimmten Richtung halten. Immer wieder hat die Pflanze, die besser die Dürre überstehen kann, einen Evolutionsvorteil gegenüber denen, die weniger gut die Trockenheit aushalten können.

Bei dieser eingeschränkten Bedeutung der natürlichen Selektion ließen sich auch die Ansätze von A. Lima-de-Faria in seinem provokanten Buch[10] besser einarbeiten, wonach die Form und die Funktion der Organismen durch Autoevolution mehr bestimmt sind als durch die natürliche Selektion. Hier wären auch die modernen Selbstorganisationstheorien und die Systemtheorien[11] der Evolution zu nennen, ja selbst die „Kritische Evolutionstheorie" von Wolfgang F. Gutmann und Klaus Bonik[12], in der auf die inneren Gesetze der Hydraulik und Mechanik verwiesen und die Rolle der Selektion um die innere Selektion erweitert wird. Insgesamt aber wird doch wohl von Gutmann die Selektion in ihrer Bedeutung für die Evolution unterbewertet.

Der neu erarbeitete Begriff der natürlichen Selektion als Ausmerzung der weniger oder nicht angepaßten Organismen soll an einem Laborversuch geprüft werden. Es ist der Lederbergsche Stempelversuch, so genannt nach dem Nobelpreisträger für Physiologie von 1958, Joshua Lederberg (geb. 1925). Um die Wirkungsweise von Mutation und Selektion experimentell nachzuweisen, sind folgende Voraussetzungen notwendig:

1. Man braucht eine sehr große Zahl lebender Organismen, da der Prozentsatz der Mutationen außerordentlich gering ist. Unter günstigsten Bedingungen nimmt man eine Zahl von 1 : 100 000 pro Generationseinheit an. Bei dieser Zahl muß zudem beachtet werden, daß weniger als ein Prozent der auftretenden Mutationen sich vorteilhaft für den Organismus auswirken; die weitaus meisten sind Letalmutationen oder, im Sinn der Neutralitätstheorie, weder vorteilhaft noch schädlich.

2. Man braucht einen Zeitraum von mehreren Generationen, weil Mutationen nur bei Vermehrung, das heißt Zellteilung, sichtbar werden und nur dann die Wirkungsweise der Selektionsfaktoren erkennbar wird. Erst der Vergleich von mindestens zwei Generationen kann zeigen, ob Mutationen aufgetreten sind und wie sie beschaffen sind, ob sie im Kampf ums Dasein vorteilhaft oder schädlich sind.

Bakterien erfüllen am besten diese beiden Voraussetzungen zur experimentellen Erforschung der Evolutionsfaktoren. Sie lassen sich bequem zu vielen Millionen auf dem Nährboden einer Petrischale (Durchmesser ca. 10 cm) unterbringen. Ihre durchschnittliche Generationsdauer bei 37 °C beträgt etwa 20 Minuten.

Joshua Lederberg bediente sich der Bakterien zum Nachweis von Mutation und Selektion, der beiden Hauptursachen für die Evolution nach der synthetischen Evolutionstheorie.

Kolonien von Escherichia coli ließ man auf einem normalen Nährboden wachsen, bis die ganze Petrischale davon besetzt war. Dann übertrug man mit Hilfe eines Samtstempels diese Bakterien auf eine andere Petrischale, deren Nährboden mit Penicillin geimpft war, das ja bekanntlich ein Antibiotikum ist und Bakterien abtötet. Von den übertragenen Bakterienkolonien erwiesen sich einige als resistent gegenüber Penicillin. Die Mutation der Resistenz gegen Penicillin war schon vor der Berührung mit dem penicillinhaltigen Nährboden vorhanden, entstand also nicht erst, als die Bakterien durch die Hand des Experimentators mit der neuen Umwelt konfrontiert wurden. Die Zahl der angepaßten Mutanten war dabei außerordentlich gering, vier von 100 000. Die aufgetretene Mutation ist ungerichtet, das heißt nicht auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet, und die resistenten Mutanten sind „zufällig" (was hier nichts anderes heißt als: tatsächlich) an die neue Umwelt angepaßt.

Was ist damit aufgezeigt? Daß Mutationen tatsächlich in dem vorhin angegebenen geringen Prozentsatz von etwa 1 : 100 000 stattfinden und unter ihnen einige an die neue Umwelt angepaßt sind oder sein können. Alle Bakterien, die diese Bakterienresistenz nicht erworben haben durch eine zufällige Erbgutänderung (Mutation), werden ausgemerzt. Dieser Modellversuch scheint eindeutig zu beweisen, daß die Entstehung von Ordnung (das heißt zweckmäßiger Anpassung an die neue Umwelt) und der Erwerb neuer, überlegener Lebensfunktionen durch ungerichtete Mutationen und die Wirkungsweise der Selektionsfaktoren, die die nichtangepaßten Organismen ausmerzen, möglich ist. Wie an diesem Versuch deutlich zu sehen ist, wählt die natürliche Selektion nicht die angepaßten Lebewesen aus, sondern die Selektionsfaktoren merzen nur negativ die nichtangepaßten Organismen aus. Die angepaßten Lebewesen hingegen bleiben von den Selektionsfaktoren unangetastet eben deshalb, weil sie an die neue Umweltsituation so gut angepaßt sind.

Geschlechtliche Zuchtwahl und Verwandtenselektion

Im folgenden sollen noch die beiden Begriffe „sexuelle Selektion" und „Verwandtenselektion" (Kin-Selection) im Licht des neu erarbeiteten schärferen Begriffs der natürlichen Selektion auf ihre Aussagekraft hin untersucht werden. Es werden nicht nur die weniger an die Umwelt angepaßten Organismen durch die Selektionsfaktoren des Klimas, der Umweltbedingungen oder durch die Freßfeinde ausgemerzt und können deshalb keine Nachkommen zeugen, sondern auch innerhalb einer Art oder Population findet ein Kampf um die Weibchen statt. So

kämpfen männliche Hirsche miteinander um ein oder mehrere Weibchen zur Zeit der Brunst. Nur der stärkere Hirsch kann seine Gene mit seinen Anlagen an die Nachkommen weitergeben; der Unterlegene wird für eine Zeit oder überhaupt aus der Zeugung von Nachkommen ausgeschlossen oder, im Sinn unseres Begriffs der natürlichen Selektion, ausgemerzt.

Darwin ist auf die sexuelle Auslese (geschlechtliche Zuchtwahl) in dem Buch „Die Entstehung der Arten" nur ganz kurz eingegangen[13]. Richtig bemerkt er: „Diese Form der Zuchtwahl hängt nicht von einem Kampf ums Dasein mit anderen Lebewesen oder äußeren Umständen ab, sondern vom Kampf zwischen den Individuen eines Geschlechts, gewöhnlich des männlichen, um den Besitz des anderen. Das Schlußergebnis für den erfolglosen Mitbewerber ist nicht dessen Tod, sondern eine geringe oder gar keine Nachkommenschaft. Die geschlechtliche Zuchtwahl ist deshalb weniger streng als die natürliche."[14] In seinem Buch „Die Abstammung des Menschen" widmet Darwin der geschlechtlichen Auslese mehr Raum als der Evolution des Menschen[15].

Besonders durch die Soziobiologie ist ein anderes, mit der natürlichen Auslese verbundenes Problem in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: die Verwandtenselektion, besser bekannt unter dem englischen Terminus Kin-Selection. Auf die damit verbundene Frage der Selbstlosigkeit und ihrer Evolution hat J. B. S. Haldane schon 1932 hingewiesen[16]. Als Selbstlosigkeit wird dabei gewöhnlich ein Verhalten definiert, das einem anderen Individuum einen Vorteil bringt, und zwar ohne Nutzen oder sogar zum Schaden des Altruisten. Schon Haldane hat dazu bemerkt, daß ein selbstloses Verhalten von der natürlichen Selektion begünstigt würde, wenn der Empfänger genügend nahe verwandt ist, so daß sein Überleben den Genen, die er mit dem Altruisten gemeinsam hat, einen Vorteil bringt.

Wenn zum Beispiel eine Chance von 1 : 10 besteht, daß ein altruistisches Verhalten den Altruisten das Leben kostet, die Nutznießer aber seine Kinder, Geschwister oder Enkel sind, mit denen er insgesamt mehr als 10 Prozent seiner Gene gemeinsam hat, so würde die Auslese die Entstehung des Altruismus fördern. Man müßte exakter sagen, daß die weniger altruistischen Individuen ausgemerzt werden. Eine solche Auslese wurde von J. Maynard Smith 1964 als „kin selection" bezeichnet[17]. Die Fitneß, die sich auf alle Träger desselben oder ähnlichen Genotyps bezieht, hat W. D. Hamilton im gleichen Jahr als Gesamtfitneß, umfassende Fitneß oder „inclusive fitness" bezeichnet[18]. Edward O. Wilson, einer der Hauptbegründer der Soziobiologie, hat diese Gedanken in seinem Buch „Sociobiology: The new synthesis" ausführlich entfaltet[19].

Ein einfaches Beispiel mag das illustrieren. Eine Glucke, eine Henne, die Küken ausgebrütet hat, wird ihre Küken gegen einen Fuchs oder anderen Freßfeind verteidigen. Das ist objektiv gesehen ein altruistisches Verhalten. Sollte die Glucke dabei ihr Leben verlieren, so ist doch ein Vorteil für diese Glucke evolutionsbiologisch gegeben, denn ihre Gene werden zu 50 Prozent an die Küken

weitergegeben (die anderen 50 Prozent kommen vom Hahn). Richard Dawkins sprach wegen des Vorteils für die Glucke deshalb vom „egoistischen Gen“ [20]. Würde die Glucke ihre Küken nicht verteidigen, so würden alle Nachkommen umkommen. Also ist das altruistische Verhalten evolutionsbiologisch für die Hühner absolut notwendig, sollen sie nicht aussterben. Damit ist es ein Vorteil im Kampf ums Dasein und bei der Weitergabe eigener Eigenschaften an die Nachkommen. Statistisch gesehen werden Hühner, deren Glucken dieses Verhalten zeigen, sich besser durchsetzen als die, welche es nicht haben. Glucken ohne dieses Verteidigungsverhalten haben also eine geringere Chance, sich evolutionär durchzusetzen. Sie werden, auf lange Zeit gesehen, ausgemerzt oder haben wenigstens geringere Chancen, viele Nachkommen zu haben.

Auch in diesem komplizierten Verhalten erklärt der Begriff der natürlichen Auslese als Ausmerzung der weniger gut oder nicht angepaßten Organismen hinreichend den Tatbestand. Zusatzannahmen oder Hypothesen sind nicht erforderlich. Die Personifizierung der Selektion ist überflüssig; die genannten Selektionsfaktoren reichen aus, die Wirkungsweise der Selektion zu erklären. Eine solche nüchterne Ausdrucksweise vermeidet dann auch so wohlklingende Namen wie „die großen Konstrukteure des Artenwandels“ [21]. Als exakter Naturwissenschaftler sollte man solche Formulierungen vermeiden, wie sie Konrad Lorenz verwendet: „Ich glaube an die Macht der Selektion.“ Es ist für einen Naturwissenschaftler und seine wissenschaftliche Methode notwendig, von Selektionsfaktoren zu sprechen und diese und ihr Wirken genau zu analysieren. Dann sind solche ideologische Formulierungen nicht nur überflüssig, sie sind auch unangebracht.

ANMERKUNGEN

[1] G. C. Williams, Natural Selection. Domains, Levels and Challenges (Oxford 1992).
[2] H. Autrum, Evolutionsbiologie u. Menschennatur, in: Naturwiss. Rundschau 47 (1994) 353–356.
[3] Zit. n. Ch. Darwin, Ausgew. Schr. (München o. J.) 55. [4] Ebd. 58.
[5] Ders., Die Abstammung d. Menschen (Jena 1932) 4 f. [6] K. v. Frisch, Du u. das Leben (Frankfurt 1974) 335 f.
[7] R. Koltermann, Grundzüge d. modernen Naturphilos. (Frankfurt 1994).
[8] U. Lanham, Epochen d. Biologie. Die Gesch. einer modernen Wiss. (München 1972) 146.
[9] M. Kimura, Die Neutralitätstheorie d. molekularen Evolution (Berlin 1987).
[10] A. Lima-de-Faria, Evolution without Selection. Form and Function by Autoevolution (Amsterdam 1988).
[11] R. Riedl, Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen d. Evolution (Hamburg 1975).
[12] W. F. Gutmann, K. Bonik, Krit. Evolutionstheorie. Ein Beitrag zur Überwindung altdarwinist. Dogmen (Hildesheim 1981); ders., Die Evolution hydraul. Konstruktionen: Organismische Wandlung statt altdarwinist. Anpassung (Frankfurt 1989).
[13] Ch. Darwin, Die Entstehung d. Arten (Stuttgart 1967) 131–133. [14] Ebd. 131.
[15] Zur hist. Diskussion d. Begriffs sexuelle Auslese: E. Mayr. Die Entwicklung d. biolog. Gedankenwelt (Berlin 1984) 479 ff. [16] J. B. S. Haldane, The Causes of Evolution (New York 1932).
[17] J. Maynard Smith, Group selection and kin selection, in: Nature 201 (1964) 1145–1147.
[18] W. D. Hamilton, The genetical evolution of social behavior, in: J. of Theoretical Biology 7 (1964) 1–52.
[19] E. O. Wilson, Sociobiology: The new synthesis (Cambridge MA, 1975).
[20] R. Dawkins, Das egoistische Gen (Berlin 1978). [21] K. Lorenz. Das sogenannte Böse (Wien ^{24}1969) 401 f.

UMSCHAU

Fromm werden mit Verstand

Dorothee Sölles „Erinnerungen"[1]

Über Jahrzehnte polarisierte ihr Name. Er schied Freund und Feind wie der des älteren Heinrich früher, des jüngeren Eugen heute. Heinrich Böll, Mitstreiter im „Politischen Nachtgebet", wurde ihr väterlicher Freund. Mit Eugen Drewermanns individueller Heilspsychologie hat sie wenig zu tun. Politisches Denken, solidarisches Handeln stehen im Vordergrund. Ihre gesellschaftskritischen Demonstrationen, ihr Votum für die Befreiungstheologie, ihr entschiedener Feminismus haben die protestantischen Kirchenleitungen und die professorale Theologie herausgefordert. Für Katholiken blieb ihre Provokation eher am Rand; sie sprach wiederholt bei Katholikentagen „von unten". Theologisch hat sie sich von ihrem Lehrer Rudolf Bultmann abgesetzt und von Karl Barths hoher Lehre des absoluten, sehr fernen Gottes distanziert. Die Theologie beider betrachtet sie als individualistisch, nicht konkret verbunden mit dieser Welt. Theologisches Denken in Deutschland ist in ihren Augen viel zu sehr Ausdruck eines sorglos aufgeklärten Bürgertums. Diese intellektuelle Professorentheologie verliert „die Armen" (erstes und wahres Subjekt der Bibel) aus den Augen, auch Empfindsamkeit und Schmerz, die Nähe zum bekümmerten Leben.

Dorothee Sölle schreibt „Erinnerungen", keine Autobiographie. Die Kindheit bleibt ausgespart. Die Eltern werden nicht porträtiert. Die Atmosphäre im gebildeten Elternhaus, das Leben mit den Geschwistern wird nicht mitgeteilt. Auch die Beziehungen zu ihren beiden Ehemännern und den eigenen Kindern bleiben am Rand. Sie berichtet, erzählt, ordnet, entdeckt, erklärt die gefundene(n) Linie(n) des Lebens. Nicht der privaten, der öffentlichen Person gilt die Erinnerung. Keine nachträglichen Rechtfertigungen, Beschönigungen, nicht die Herstellung eines idealisierten Selbstbildnisses für die Nachwelt. Sölle schreibt mit Verstand und Herz. Sie erzählt die Geschichte ihrer Selbstfindung als Dufindung, ihre geistige Entwicklung, ihre Konfrontation, ihre Freunde, ihren Glauben, ihr Engagement, ihre Sympathie mit den Armen, ihre Melancholie, Hoffnung und Schmerz. Nicht die analytische oder bestreitende Theologin spricht. Die auf den Zusammenhang des Lebens bedachte Erzählerin erzählt.

Dorothee Sölle stammt aus dem Kölner Bildungsbürgertum. Gegen Ende der Schulzeit entfernte sie sich schrittweise geistig aus der Familie. Schade, daß wir über den Vater nicht mehr erfahren, als daß er „Vierteljude" war, was aber die Tochter erst nach Kriegsende erfuhr. Ihre Mutter hat fünf Kinder geboren. Sie war eine Tochter des 19. Jahrhunderts, behielt ein distanziertes Verhältnis zur Kirche. Mit der Formel „Das weiß man nicht" konnte sie noch in älteren Jahren Religion und Glaube abwehren. Auch die Tochter war als Schülerin der Ansicht, „Christen seien dumm, zurückgeblieben". Lebhaftes Interesse, ja Faszination am Christentum weckte der Gymnasiastin Dorothee ihre Religionslehrerin Marie Veit, eine Schülerin Bultmanns, deren Frausein ihr den theologischen Lehrstuhl blockierte. Und nun beginnt das Erwachen, die frühe Intellektualisierung der Schülerin. Sie liest im wörtlichen und geistigen Nachkriegshunger Heidegger und Sartre, Bonhoeffer und Paulus, nach der Schule Herbert Marcuse und Freud. Existenzialismus, Aufklärung, die Bibel, ein entinstitutionalisiertes Christentum, Gesellschaftskritik und Psychoanalyse. Eine andere Schülerin hätte sich verschluckt. Nein, sie wollte nicht „hineingehalten sein in das Nichts", sie suchte Leben und Sinn. Das schwierige Terrain wurde erkundet, auf dem ein bewußt lebender Mensch zu leben hatte.

Zwanzigjährig steckte sie in einer „tiefen Sinn- und Identitätskrise". Da las sie Kierkegaard, las bei ihm „die Leidenschaft für das Unbedingte".

Sie lernte bei ihm: „Gottes bedürfen ist des Menschen größte Vollkommenheit". Und: „Ohne Angsterfahrung und -annahme gibt es keine Menschwerdung." Gogarten erklärte ihr die Verbindung von „Freiheit" und „Frechheit", einen „freien Mut" als Ausdruck des Glaubens. Kierkegaard war ein radikaler Christ. „Radikal" und „radikalisiert" gehören alsbald zum Grundbestand von Sölles Vokabular. Manchmal können ihre Signalworte aggressiv, zu Schlagworten werden. Dann spricht sie plakativ. Dann findet sie nicht nur einen Feind vor, sie lädt auch ein Feindbild auf.

Politisch erregte die Studentin bald (1950) das Tagebuch der gleichaltrigen Anne Frank, „die exemplarische Geschichte eines der Opfer". Was hatte man in ihrer Familie gewußt? Was hatte sie selber mitgekriegt? Früh wehrt sie sich gegen „die Verleugnung der Realität", in der eigenen Familie, dann öffentlich. Ihre späteren politischen Erregungen kennt man, deutsche Wiederbewaffnung in den fünfziger, Vietnamkrieg in den sechziger Jahren. Sie wird Pazifistin und Feministin. Nicht um einen größeren Anteil am Kuchen der Männer geht es ihr, sondern um einen „anderen Kuchen". Nicht in Polit- oder Soziologensprache will sie von „Dritter Welt" und „Subproletariat" reden, sondern biblisch, jesuanisch von den „Armen". Deshalb spricht sie auch nicht von Bewahrung der „Natur", sondern von Rettung der „Schöpfung".

Sie bedauert, daß es öffentlich nur eine Sprache der Wissenschaft, der Werbung und der politischen Macht gibt. Die Sprache der Werte und der Gefühle, die Sprache der Religion verkümmert in den „kapitalistischen" Gesellschaften. Und auch dies ist ein frontales Begriffswort, ohne Unterscheidung, streitbar. Sie hat es von Marx. Nie wollte sie einen Staatsmarxismus, nie eine rigide, totalitäre Erstarrung. Wohl aber will sie einen humanen, ja jesuanischen Sozialismus. Kann man überhaupt, fragt sie gegen Ende, Christ sein ohne Sozialist zu sein? Auch bei diesem Wort denkt man hierzulande sogleich an Parteinamen, selten an eine „christlich soziale" Parteinahme, die etwas anderes wäre als ein eingetragener Parteiname. Sie möchte die Menschen in den westlichen Industriegesellschaften geschützt sehen vor dem „Terror", kaufen zu müssen, Geld anlegen zu müssen – und vergessen zu leben. Sie möchte Menschsein und „Mystik" und Politik zusammenbringen, wie der nicaraguanische Dichterfreund Ernesto Cardenal, der von sich gesagt hat, daß ihn das Evangelium radikalisiert habe. Gegen den marxistischen tschechischen Freund Milan Machovec besteht sie darauf, daß wir dem Leben nur dann einen Sinn geben können, wenn wir vom Sinn „getragen" sind. Das heißt, ein Gott, der den „Sinn" garantiert, muß hinzukommen, das ist für den Christen die Botschaft des Jesus aus Nazareth.

Der Christ heute, dem die Sinnmuster in seiner Gesellschaft nicht mehr vorgegeben sind, wird um angestrengte Bewußtwerdung und klare Entscheidung nicht herumkommen. Für ihre eigene „theologische Biografie", und wohl auch stellvertretend, unterscheidet Sölle drei verschiedene Phasen von Religion. Erstens die des Dorfes. „In sie wird man hineingeboren, ungefragt. Die meisten von uns erleben sie während der Kindheit. Die Kirche steht im Mittelpunkt des Dorfes, ihre Autorität, ihre Rituale und Sakramente, Normen und ethischen Werte gelten fraglos." Es folgt die säkulare Stadt, die sich inzwischen weit über und in die Dörfer ausgebreitet hat. Die säkularisierte Stadt negiert „die Sitten und Bräuche, die Überlieferungen und Lieder des Dorfes". Der Glaube wird abgewertet, als „Illusion für Zurückgebliebene denunziert". Religion wird vergessen oder nur mehr Gegenstand der Kritik. „Ich selber", bekennt Sölle, „bin in diese zweite Phase der Ablösung von ererbter oder erzwungener, verhängter Religion geboren." Sie hatte ihr Studium mit Philosophie und alten Sprachen begonnen, um nach fünf Semestern in einer „existentiellen Krise" bewußt, ausdrücklich und nachdrücklich zum Theologiestudium zu finden. Diese „dritte nachaufklärerische Gestalt von Religion genauer zu benennen, ist eine der Aufgaben, die ich mir als theologische Schriftstellerin vorgenommen habe: ohne Nostalgiegefühl für das Dorf, aber auch nicht in der Kälte der großen Städte zu Hause".

Dorothee Sölle glaubt nicht an politische Neutralität, auch nicht an eine vorpolitische oder nachpolitische Unschuld, die sich bei einigem Zusehen meist als Schläfrigkeit oder Desinteresse erkennen lassen. In den Vereinigten Staaten, wo

sie 1975–1987 einen Lehrstuhl für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York innehatte, begegnete ihr nicht nur ein vitaleres, persönlicheres Interesse an Theologie, sondern auch eine andere Zuversicht. Sie bedauert dieses „unsicher gewordene Christentum in Deutschland", das auch an seiner eigenen Unentschiedenheit leidet. Drüben gibt es „fast eine Identität von gesellschaftlicher Lebensweise und Religion". Man nennt das „civil religion". Sie muß sich weniger rechtfertigen. Öffentlich wurde sie fast nur von Professoren bestritten, die während des Vietnamkriegs „Christus gegen diese Kultur" zu mobilisieren suchten. Drüben wurde sie oft gefragt: „Was hat dich radikalisiert?" Dann konnte sie nicht mit einer (dort hochgeschätzten) „Erweckung" aufwarten, nicht mit dem erleuchteten Augenblick. Dann mußte sie den bewußten Weg ihrer Lebensgeschichte erzählen. Aber die Offenheit für Religion, für politische und gesellschaftliche Fragen, für das persönliche Beteiligtsein empfand sie als Freiraum und als schöpferisches Element. Nicht diese müde Resignation, nicht dieses Ressentiment, diese fortgesetzte Klagehaltung, freilich auch nicht – das muß der Leser gerechterweise hinzufügen – diese Last der Auseinandersetzung mit Vergangenheit, Schuld, Verantwortung wie in Deutschland. „Das Gefühl, daß das Leben wert ist, gelebt zu werden, daß man es auch loben, ja preisen soll, ging mir erst in Amerika richtig auf."

Von den persönlichen Konfliktsituationen berichtet Sölle in diesen „Erinnerungen" wenig, und wenn, meist nur in allgemeinen Worten. Einmal, zweimal gibt sie den konkreten Schmerz preis, wenn sie mitteilt, daß eine Tochter auf die Frage, was sie werden will, wütend antwortet „nur Mutter", wenn die jüngste Tochter sich nicht mehr konfirmieren ließ. Ja, sie lebte und arbeitete viel außerhalb ihrer Familie. Die lebenspendende und konfliktbeladene Zelle der Familie, aus der sie kommt und der Familie(n), die sie gründete, kommt in den Erinnerungen kaum vor. Sie zeigt öffentliche, grundsätzliche Konflikte. Sie gibt die eigene Familie weder als jesuanisches noch als Konfliktmodell preis. Diese Ganzheit der Erinnerungen war nicht anvisiert, wohl auch nicht darstellbar. Da bleiben unbeleuchtete Räume, Wohnungen.

Man weiß, daß die schriftstellerische und persönliche Begegnung mit Ernesto Cardenal sie nicht nur in ihrer politischen Vision beeinflußt, sondern auch zu eigenen psalmistischen Versen ermutigt hat. Das wäre ja die Utopie, die intellektuelle, aufgeklärte und die jesuanische Versöhnung, diese Vereinigung von „Poesie, Religion, Politik", die Gefühl, Glaube, Verstand und Tun freisetzt und verbindet. Allerdings meint Dorothee Sölle – vielleicht würde sie das nicht gern zugeben – mehr eine rhetorische, eine verfügbare, eine instrumental einsetzbare Poesie. Die ganz Großen, ob Kafka, ob Celan, ob Beckett, ob Thomas Bernhard, passen nicht in dieses Muster, nicht einmal Brecht dort, wo er am stärksten poetisch war. Jetzt, nachdem gestritten ist und nicht nur Vietnam und Mutlangen vorbei sind, fordert das Alter eine ruhigere Sicht von „fromm" sein. Ja, sie gebraucht dieses Wort. (Anmerkung: Über den Zerfall des sowjetischen Imperiums, über die Todeswehen in Jugoslawien konnten wir in diesen Erinnerungen nichts, über die Wehen der deutschen Wiedervereinigung nur wenige Sätze lesen.)

„Vergeßt das Beste nicht", heißt das letzte Kapitel. Sie selbst sprach das Mahnwort in einem „Märchen für den Deutschlandfunk" aus, ohne genau zu wissen, was das wäre oder was sie meinte. Jetzt spricht sie es ihren Kindern und wohl auch ihren Lesern zu. „Ich wünsche mir, daß Ihr alle ein bißchen fromm werdet. Vergeßt das Beste nicht! Ich meine damit, daß ihr Gott manchmal lobt" mit euren Worten, mit dem „Halleluja" oder dem „großen Om". Und dann noch Eckart, „sunder-warumbe-Freude", ohne diesen hartnäckigen deutschen Begründungszwang, weil, und das sagt nun der Rezensent, das Leben gelobt, weil Gott gelobt sein will, weil alles größer ist als unser kontrolliertes Haus, heiße es Eigentum oder menschliche Vernunft.

In ihren Erinnerungen erzählt Dorothee Sölle die Geschichte ihres Lebens als Geschichte des Glaubenlernens, Glaubenverstehens, der Glaubensliebe, Liebe zum Leben. Sie hat viel „Gegenwind", das heißt Anfechtung, Bestreitung, sogar Diffamierung erfahren. Sie hat mit ihren Freunden selber Gegenwind gesät. Könnte auch Heiliger Geist „Gegenwind" sein? Was sie am meisten haßt, ist Konformismus und Konsumismus, die

schleichende Ideologie der „Postmoderne", die Mitleid und Gedächtnis abschafft, privatistisch eine „Single"-Mentalität und „Konsumismus als ästhetische Erfüllung des Menschengeschlechts" verkündet. Die streitbare Christin Dorothee teilt ihre Verwundbarkeit mit. Ihre Geschichte kann den jesuanischen Glauben stärken oder klären helfen, im „Gegenwind" der Autorin, im „Gegenwind" des Parakleten. *Paul Konrad Kurz*

[1] Sölle, Dorothee: Gegenwind. Erinnerungen. Hamburg: Hoffmann und Campe 1995. 320 S. Lw. 36,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3: Dämon bis Fragmentenstreit. Freiburg 1995. 14 S., 1378 Sp. Lw. 380,–.

Wie nach den ersten beiden Bänden nicht anders zu erwarten, erfüllt auch der dritte Band die Ansprüche, die man heute an ein theologisches Lexikon stellen muß: sachliche Darlegung der historischen Entwicklung in ihrem faktischen Verlauf (und nicht bloß als einlinige Vorgeschichte heute erreichter Standards) und Überblick über den heutigen Diskussionsstand. Das gilt in ganz besonderer Weise für die großen systematischen Artikel, die der Zufall des Alphabets hier zusammenführt, zum Beispiel Dekalog, Diakon, Ehe, Ekklesiologie, Empfängnisregelung (hier besonders der Abschnitt III: theologisch-ethisch), Erbsünde, Erlösung, Erschaffung des Menschen, Eschatologie, Ethik, Eucharistie, evangelische Räte oder Evangelium. Diese im allgemeinen von mehreren Autoren verfaßten Beiträge lassen kaum mehr Wünsche offen. Bemerkenswert ist auch, daß bei kontroversen Themen die Verfasser nicht einfach ihre eigene Position darlegen, sondern die verschiedenen heute diskutierten Lösungsansätze vorstellen.

Natürlich machen sich Defizite bemerkbar, nicht verwunderlich bei einem Band mit fast 2500 Beiträgen von rund 1000 Autoren. So enden die Ausführungen im Stichwort „Ehe – historisch-theologisch" mit der Enzyklika „Casti connubii" von 1930, so daß der grundlegende Neuansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Ehe als Bund und nicht mehr zuerst als Vertrag versteht, nicht zur Sprache kommt. Auch fehlt ein Hinweis auf die lange herrschende Lehre von den „primären" und „sekundären" Ehegütern, die einen verhängnisvollen Einfluß ausübte und die erst das Zweite Vatikanische Konzil zu überwinden versuchte. Bei „Ehescheidung – historisch-theologisch" und „Enzyklika" fehlen wesentliche Elemente der historischen Entwicklung. „Eucharistiegemeinschaft" gibt die Breite der heutigen Diskussion nur sehr verkürzt wieder. Bei anderen Stichwörtern (zum Beispiel Fegfeuer) lohnt es sich immer noch, die vorhergehende Auflage des Lexikons zu Rat zu ziehen. Daß Fra Dolcino (gest. 1307) einfach als „Häretiker" abqualifiziert wird, ist ein Rückfall hinter die alte Auflage, in der er nur als „apokalyptischer Schwärmer" galt. Dagegen ist, eine Seite später, Ignaz Döllinger (1799–1890) nicht mehr „im Bann des altkirchlichen Konziliarismus" und in „verderblicher Nähe zum Historismus der Zeit" wie in der 2. Auflage, sondern hat ein „waches Gespür" für die theologischen Probleme der Gegenwart, und „Akzente seiner Theologie" wie bischöfliche Kollegialität, synodale Lehren oder Ökumene weisen „über die Zeit hinaus".

Die Mängel wiegen allerdings gering im Vergleich zu der überwältigenden Informationsfülle, die den Interessierten stets neu zur Lektüre verlockt, die auf weite Strecken hin geradezu spannend genannt werden kann. Hinzuweisen ist auch auf die Aktualität: In dem Artikel „Deutschland" gibt es schon das am 7. Januar 1995 errichtete Erzbistum Hamburg, und die am 30. März 1995 erschienene Enzyklika „Evangelium vitae" hat bereits ein eigenes Stichwort.

W. Seibel SJ

Sebott, Reinhold: *Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt: Knecht 1995. 349 S. Kart. 39,–.

Nach seinen Kommentaren „Das neue kirchliche Eherecht" (^{2}1990) und „Das kirchliche Strafrecht" (1992) läßt Sebott nun unter Beibehaltung des bewährten Stils dieser Bücher einen Kommentar über das Ordensrecht folgen. Es handelt sich um eine Überarbeitung seines 1988 bei Butzon und Bercker im Schreibmaschinensatz erschienenen Kommentar. Der Autor ist sich bewußt, daß der Titel „Ordensrecht" ungenau ist, insofern das Buch nicht nur die „Ordensinsti-

tute", sondern auch die „Gesellschaften des apostolischen Lebens" und die „Säkularinstitute" behandelt; doch fehlt bislang ein übergreifender Begriff für diese Gemeinschaften, der zugleich exakt und allgemein verständlich wäre.

Der Kommentar geht Kanon für Kanon durch. Nach dem Abdruck des lateinischen Textes und der deutschen Übersetzung folgen übersichtliche Erläuterungen, typische Beispiele aus einzelnen Ordensgemeinschaften, Hinweise auf Veränderungen gegenüber der Rechtslage vor 1983, ab und zu auch Hinweise auf ungelöste Probleme. Insgesamt geht es dem Autor weniger darum, ausführlich auf die kanonistische Diskussion einzelner Fragestellungen einzugehen, sondern mehr darum, ein Handbuch für Studium und Praxis vorzulegen, das in leicht verständlicher Form einen Einblick in das (an sich weniger leicht zugängliche) Ordensrecht gibt. Auch für den Kenner der Materie von großem Nutzen sind die in den Fußnoten gegebenen Hinweise auf das deutsche Partikularrecht. Schon im Vorwort kündigt der Autor an, daß er bei den einzelnen Normen bisweilen herbe Kritik üben wird; der Leser spürt aber deutlich, daß es sich um eine Kritik aus Liebe zum Ordensleben handelt. Nicht zustimmen wird man den gelegentlichen Bemerkungen, die auf die Ordensgemeinschaften auch Vorschriften des kirchlichen Vereinsrechts, näherhin Normen über die öffentlichen Vereine, anwenden wollen. Sowohl der Text des CIC (can. 298 §1) als auch seine Systematik machen deutlich, daß er die Ordensgemeinschaften nicht unter die Vereine subsumieren will. Lob verdienen die fünf Register, die die Benutzung des Buches wesentlich erleichtern. *U. Rhode SJ*

Erfüllte Zeit. Die Botschaft des Markusevangeliums/Lesejahr B. Hg. v. Dolores Bauer. Mödling-Wien: St. Gabriel 1995. 340 S.

Dieses Buch ist aus einer Sendereihe des österreichischen Rundfunks hervorgegangen. Die Beiträge zu den Evangelien der einzelnen Sonn- und Festtage werden durch eine Hinführung von Dolores Bauer eröffnet, die dabei auch die Kommentatoren vorstellt; auf die ausführliche Kommentierung folgt verschiedentlich noch eine abrundende Zusammenfassung von D. Bauer. An der Rundfunkserie und dem nun vorliegenden Band haben bedeutende Bibeltheologen, Professoren der Theologie, Bischöfe, Pfarrer und im kirchlichen Dienst stehende Personen ebenso mitgearbeitet wie Ordensfrauen, Laientheologen, Journalisten und Schriftsteller. Darüber hinaus dokumentiert das Buch den Einsatz der Herausgeberin für die Theologie der Befreiung und die katholische Kirche in Lateinamerika. In diesem Zusammenhang kann etwa auf vier Evangelienauslegungen des aus Vorarlberg stammenden brasilianischen Bischofs Erwin Kräutler verwiesen werden.

Durch die bemerkenswerte Vielfalt der Mitarbeiter wird gewährleistet, daß dem Leser nicht nur seriöse (bibel-)theologische Information geboten wird, sondern daß er auch wertvolle Anregungen für sein geistliches Leben sowie für seine eigene Verkündigung und Predigt findet.

S. Dorner OSB

Kirche

Kapellari, Egon: *Und haben fast die Sprache verloren.* Fragen zwischen Kunst und Kirche. Köln: Styria 1995. 200 S. Kart. 39,80.

Für was haben wir fast die Sprache verloren? Für das Schöne, worin sich der Glaube ausdrückt. „Was der Christ als ewiges Ziel erhoffen darf, ist nicht nur gut, sondern auch schön. Es scheint daher nicht dem Belieben der Christen anheimgegeben zu sein, das Schöne geringzuschätzen" (39). Bei dem Grazer Bischof Kapellari rückt die Trias der platonischen Transzendentalien von gut, wahr und schön nahezu ungebrochen wieder in den Vordergrund. Sein Kronzeuge dafür ist der Filmregisseur Tarkowskij. Es folgen Kapitel über das Wort des Glaubens, Fragen zur Liturgie, brisante Grenzfragen, die einmünden in Gespräche mit dem Bischof über allgemeine Themen zu Kultur und Kirche, erschienen in verschiedenen Zeitschriften der Jahre 1983–1985. Mögen die Artikel auch zehn Jahre alt sein, sie nehmen vorweg, was deutsche Bischöfe erst 1993 (Arbeitshilfen 115) für die Aus-

bildung des Klerus in Kunst und Kultur fordern. Authentische Liturgie bedarf des dreifachen Dialogs mit der Bibel, der Ostkirche und zeitgenössischer Kunst und Literatur (107).

Kapellari nimmt kein Blatt vor den Mund. Er greift die Ironie eines Reiner Kunze auf und bricht sie erneut, wenn er als Bischof das Gedicht „Geistlicher Würdenträger, Künstlern ins Gewissen" zitiert. „Er sagt nicht: seid / Schöpfer. / Er sagt: dient / dem Glauben. / So gering ist sein Glaube / in die Schöpfung" (191). Auf Kapellari treffen diese Sätze freilich nicht zu, aber er kann sie nachfühlen, wenn auch seine Gesamtschau weniger skeptisch ist. „Kunst leistet Widerstand gegen die Banalisierung des Daseins auch insofern, als sie jene Breschen wahrnimmt und interpretiert, die einerseits der Schmerz und andererseits das Schöne immer neu in den Horizont der Banalität schlagen" (56). Der Autor führt dafür einfühlsame Beispiele aus Theater, Lyrik und bildender Kunst an: Goethes Tasso, Celans Engführung, Munchs Schrei oder Rothkos Requiembild. Der Glanz des Banalen in der Kunst wird vom Glanz des Religiösen im Alltag unterschieden. Für Handke könnte die Kunst das „Allerheiligste" sein. „Die Alltäglichkeit selbst wird bei Handke zum Mythos, der Alltag erhält einen Glanz, der aber nur aus der poetisch-ästhetischen Intention und nicht aus einer transzendenten Sinnwelt entspringt" (55). Wie aber verhält sich dann poetischer und Evangelientext zueinander? Simone de Beauvoir schreibt in ihrem Roman „Der Lauf der Dinge", wie ihr manchmal der Gedanke kam, sich in Nichts aufzulösen. Wie sie voller Bestürzung entdeckt, wie sehr sie geprellt worden ist in ihrem Leben und nichts als Erinnerungen übrigblieben. Kapellari stellt diesen Text dem über den Gang der Frauen zum Grab Jesu (Mt 28, 1 ff.) gegenüber. „Beide Male geht es um Menschen, die am Grab enttäuschter Hoffnungen stehen, aber nur einmal ist da der Osterengel mit der Botschaft von der Auferstehung. Das macht den Unterschied zwischen Kunst und Religion. Kunst kann Religion nicht ersetzen, und Religion kann sich nicht in Kunst auflösen. Der Dialog zwischen beiden fordert den christlichen Glauben heraus, sich selbst radikaler zu verstehen" (63).

Erfrischend ist die Weise, wie Kapellari seine Gedanken oder andere Autoren nicht wieder mit Argumenten belegt, sondern mit Bildern, sei es Hölderlin, aus dessen Gedicht „Mnemosyne" der Titel des Buchs stammt, die prophetische Lyrik von Nelly Sachs (91) oder Marie Luise Kaschnitz (85), die enigmatische Stimme Ingeborg Bachmanns oder Paul Celans.

G. M. Roers SJ

Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen. Hg. Evangelische Akademie Baden, Katholische Akademie Freiburg. Freiburg, Karlsruhe: Katholische Akademie, Evangelischer Presseverband 1995. 173 S. (Herrenalber Forum. 11.) Kart. 18,80.

Das handliche Buch bietet die Vorträge einer ökumenischen Tagung der Evangelischen Akademie Baden und der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg vom 10./11. Dezember 1993. Die Analyse der Situation ist einsichtig: einerseits viel außerkirchliche Frömmigkeit in vielfältigen religiösen (oder pseudoreligiösen) Bewegungen, andererseits eine fortschreitende Auflösung des kirchlichen Milieus und teilweise auch dessen Strukturen durch Pluralisierung und Individualisierung. Wo im ersten Fall religionspsychologische Einsichten (G. Schmid) Klarheit verschaffen, leistet dies im zweiten Fall die Religionssoziologie (M. N. Ebertz) mehr als wünschenswert deutlich. Am Ende rangieren jene eher pastoraltheologisch bedeutsamen Beiträge (O. Fuchs, Chr. Möller, R. Isak/R. Ehmann), die Antwort auf die Frage geben wollen, was die Kirchen tun sollen in dieser bedrängenden Situation, die offensichtlich auf die Kurzformel „Innerhalb der Kirche kein Heil" (166) gebracht werden kann.

Der Weg von einer „modernen Volks- zur postmodernen Begegnungskirche" (172) soll gefunden und beschritten werden. Selbst wenn die beiden Kirchen als gegenseitige Korrektur – und insoweit auch ökumenisch bedeutsam – gesehen werden, scheinen dann die Appelle doch widersprüchlich: einerseits „Schnuppermitgliedschaft", andererseits natürlich Gemeinde, einerseits das „Genuin-Christliche", andererseits eine große Öffnung. Das klingt alles sehr gut. Wie schwer diese guten Prinzipien in Imperative des seelsorglichen Verhaltens umzusetzen sind, beweisen

die Beiträge des Mittelteils, die sich mit Sakramentenpastoral, Predigt und Gemeindeverständnis (71 ff.) beschäftigen. Leider entsprechen diese „Berichte" wenig den schließlich geäußerten Appellen. Am Ende legt man das Buch mit einem vertieften Problembewußtsein aus der Hand, leider nicht mit optimistisch stimmenden Anregungen für die pastorale Praxis; aber vermutlich sind diese für eine personale Seelsorge sowieso nicht leicht zu geben. *R. Bleistein SJ*

Internationale Solidarität

KAMPHAUS, Franz: *Eine Zukunft für alle.* Umkehr zur Solidarität. Freiburg: Herder 1995. 196 S. Lw. 29,80.

Mehr als eine Milliarde Menschen leben auf dieser Erde in extremer Armut. Angesichts dieser globalen Katastrophe geht es dem Limburger Bischof Franz Kamphaus schon seit langem um die Entwicklung des Bewußtseins weltweiter Verantwortung in der Kirche. Im vorliegenden Buch stellt er eine neue „Limesideologie" fest, durch die sich die reichen Länder des Nordens gegenüber dem Süden des Planeten zunehmend abschotten (65). Kamphaus verbindet seine Suche nach einer universalen Solidarität mit einer kritischen Kulturanalyse, in der er das Freiheitspathos und die Selbstverwirklichungsträume der (Post-)Moderne hinterfragt. Damit denkt und redet er gegen den Trend, das Elend der sogenannten Dritten Welt in eine immer größere Ferne zu rücken.

Methodisch folgt Kamphaus dem sowohl in der Theologie der Befreiung als auch in der kirchlichen Soziallehre bewährten Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln. Eine weitere Leitidee ist für ihn die von der Kirche Lateinamerikas auch in die Gesamtkirche eingebrachte vorrangige Option für die Armen. Er weist darauf hin, daß eine Kirche, die sich diese Option zu eigen macht, keine bequeme Partnerin ist, und daß sich daraus auch bei uns Konsequenzen etwa in der Asyl- und Entwicklungspolitik ergeben (84).

Unter der Überschrift „Weniger Menschen durch weniger Armut" sucht Kamphaus nach Wegen zur Regelung des Bevölkerungswachstums (104 ff.). Selbst Kardinal Ratzinger hat zugestanden, daß zum Weltbevölkerungsproblem vom kirchlichen Lehramt noch nicht viel Hilfreiches gesagt wurde. Kamphaus nimmt das Problem des Bevölkerungswachstums aus der Verengung auf die Empfängnisverhütung heraus und fragt nach Ursachen und Folgen. Den tiefsten Grund für die Überbevölkerung sieht er in Unterentwicklung und Armut. Die Senkung des Bevölkerungswachstums begreift er nicht als ein technisches Problem, sondern als eine ethische Herausforderung. Bemerkenswert ist dabei seine Feststellung: „Es kann nicht angehen, unter den wachsenden Scharen von Menschen in den Elendsvierteln für die Familienplanung zu werben, ohne Wege aufzuzeigen, die in diesen konkreten Lebensverhältnissen gangbar sind." (119) In Fortschreibung seines Fastenhirtenbriefs von 1989 setzt er sich auch mit der Frage der strukturellen Benachteiligung von Frauen in Ländern des Nordens und des Südens auseinander (121 ff.).

Kamphaus gelingt es in diesem Buch überzeugend, die enge Verflechtung der Probleme von Armut, Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung aufzuzeigen. In der Frage, wie die notwendigen Veränderungen in Gang gesetzt werden können, setzt er insbesondere auf Nichtregierungsorganisationen wie Menschenrechtsgruppen, Dritte-Welt-Kreise und Ökologiegruppen. Dabei vermittelt er, wie der christliche Glaube im Engagement für eine gerechtere Welt vor Resignation schützt und zu solidarischem Handeln ermutigt. Da es sich mindestens bei einigen der Kapitel offensichtlich um Vorträge des Bischofs handelt, wäre es gut gewesen, auch die jeweiligen Zielgruppen anzugeben. *M. Maier SJ*

DUCHROW, Ulrich: *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft.* Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 216 S. Kart. 29,80.

Ulrich Duchrow hat die wichtige Aufgabe unternommen, an mögliche Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft zu erinnern. Nach ei-

nem kurzen Überblick über Geschichte und ideologische Basis des Kapitalismus versucht er in einem ersten Teil eine Analyse der „gegenwärtigen Situation des neo-liberal kapitalistischen Weltsystems". In einem zweiten Teil führt er seine Leser durch die Geschichte Israels und die Geschichte der Kirche von Jesus bis heute. Er kann dabei zeigen, wie sich durch die Geschichte Israels als ein „roter Faden" die Suche nach historisch-konkreten, gesellschaftlichen Alternativen gegen die Unterdrückung und Ausbeutung durch die herrschenden Großreiche zieht, und wie dieses Anliegen auch in den messianischen Jüngergemeinschaften, die Jesus um sich sammelt, Wirklichkeit wird. In einem dritten Teil entwickelt er aus dem gegenseitigen Bezug von Analyse der aktuellen Situation und biblischer Erinnerung konkrete Strategien für ein „Wirtschaften für das Leben – heute". Duchrow empfiehlt eine Doppelstrategie: zum einen die Verweigerung gegenüber den Mechanismen, Strukturen und Institutionen einer grenzenlosen und deshalb zerstörerischen Geldvermehrung, verbunden mit dem Aufbau von vielen kleinen, vernetzten und gelebten Alternativen; zum andern die prophetische Intervention als Versuch der politischen Einflußnahme.

Duchrow richtet sein Buch an alle, mit denen er durch sein Engagement seit langem verbunden ist: Basisgruppen, Solidaritätsgruppen und kirchliche Organisationen, wie sie sich insbesonders in dem Netzwerk „Kairos Europa" zusammengefunden haben. Zum andern möchte er alle ansprechen, die als Christen ihren Weg in der Treue zu Jesus suchen, und damit auch die offiziellen Kirchen.

Hier liegt ein deutlicher Schwachpunkt des Buchs. Für diese weitere Leserschaft ist vieles, was Duchrow selbstverständlich erscheint, zunächst einmal fragwürdig. Die radikale Kritik an der kapitalistischen Marktwirtschaft verdient eine sorgfältige Begründung. Statt dessen sammelt Duchrow Zahlen, Belege, Kurzanalysen, die dadurch verbunden sind, daß sie die kapitalistische Marktwirtschaft in schwärzestem Licht erscheinen lassen. Vieles von dem, was Duchrow zusammenträgt, ist richtig und beachtenswert. Manches ist aber einfach falsch, wie zum Beispiel die Behauptung, als Folge der Modernisierung würden „Länder wie Chile, Argentinien und Brasilien ... bis auf wenige Enklaven zurückverwandelt in Rohstofflieferanten" (75). Was kann ein solches Sammelsurium zum Verständnis eines komplexen Phänomens wie der kapitalistischen Weltwirtschaft beitragen?

Trotz allem enthält das Buch auch viel Wertvolles: Duchrow hilft seinen Lesern zu verstehen, daß der Markt nur eine von verschiedenen historischen Organisationsformen des Wirtschaftens ist. Es gelingt ihm, Teile der ideologischen Basis des Kapitalismus offenzulegen. Der Leser wird mit wichtigen Ergebnissen der sozialgeschichtlich orientierten Bibelwissenschaft bekannt gemacht, die zeigen, daß biblisch die Entscheidung für Gott immer auch eine Entscheidung für lebensfördernde (politische und ökonomische) Strukturen des Zusammenlebens ist.

A. Gösele SJ

Jugend

Schröder, Helmut: *Jugend und Modernisierung.* Strukturwandel der Jugendphase und Statuspassagen auf dem Weg zum Erwachsensein. Weinheim: Juventa 1995. 240 S. Kart. 38,–.

Die konkrete Praxis junger Menschen fordert immer wieder zu Interpretationen heraus. Je mehr die Möglichkeiten empirischer Jugendforschung dabei genützt und je mehr die grundlegenden Theorien der Moderne wie Individualisierung und Pluralisierung angewandt werden, um so schwieriger wird es, zu einsichtigen Aussagen zu gelangen. So machte in den letzten Jahren die These die Runde, daß die heutige Jugendzeit eine in sich abgeschlossene Phase sei, herausgenommen aus der Charakteristik des Durchgangsstadiums, und durch einen zumal hedonistischen Narzißmus gerechtfertigt werde.

Die bisherige, anthropologisch begründete Skepsis dieser These gegenüber wird voll durch die Studie gerechtfertigt, die H. Schröder vorlegt. Er arbeitet den Strukturwandel der Jugendphase heraus, in dem vor allem die Doppelorientierung

an die emotional erfüllte Familie und an die normvermittelnde Peergroup besonders hervorsticht. Ähnliche Beobachtungen ergeben sich für den Bereich der Schule, die zwar als Weg der Bildungsqualifikation hochgeschätzt wird, die allerdings in den Schlagschatten von Frust und Leistungsverweigerung gerät, wenn realisiert wird, daß der „Anschluß" von Lehrstelle und Beruf im Bildungssystem nicht mehr gesichert ist. Ähnliche sehr differenzierende, immer empirisch begründete Aussagen begründen die These, daß der Prozeß der Modernisierung mit der Individualisierung wohl Freiheiten bringt, die zugleich durch Entstrukturierung und Entstandardisierung den Zwang zu neuer Entscheidung und Risiken auferlegen. Diese Feststellungen werden erneut in den Statuspassagen untermauert, in denen junge Menschen ihren Weg zum Erwachsenenstatus erringen, sei es in der Ablösung vom Elternhaus, sei es in sexuellem Verhalten. In diesen Prozeß wirken sowohl das Geschlecht wie die soziale Lage der Herkunftsfamilie ein, und nicht zuletzt spielt der Charakter der Schulbildung eine Rolle. Alle diese Prozesse werden zurückgebunden in die ökonomische, gesellschaftliche Situation, die dann auch die bekannten Generationenunterschiede für die Jahre um 1950, 1970 und 1990 ausbildete.

Das Endergebnis läßt sich in drei Tatsachen zusammenfassen. 1. Es gibt eine gestreckte Jugendphase bei Jugendlichen der höheren Schichten und eine gestauchte Jugendphase bei eher sozial unteren Schichten. 2. Der Ambivalenzcharakter der Individualisierung wird in größerer Freiheit individuellen Handelns und höherer Unsicherheit zukünftiger Lebensmöglichkeiten sichtbar. 3. Die Statuspassagen hängen in ihrem Verlauf immer von gesamtgesellschaftlichen Bedingungen ab. Der jugendsoziologische Befund, daß die erfolgreiche Bewältigung der schwierigen Phase auf dem Weg zum Erwachsensein davon abhängt, inwieweit Jugendlichen die Integration objektiver Bedingungen in die individuellen Lebensentwürfe gelinge, muß wohl als Herausforderung aller Erwachsenen zu Partizipation, Dialog und Weggefährtenschaft gelesen werden. Angesichts mancher vorschneller Jugendtheorien ein Buch, das wichtige, realitätsbezogene Klärungen bietet. *R. Bleistein SJ*

Jugend und Demokratie in Deutschland. DJI-Jugendsurvey I. Hg. v. Ursula Hoffmann-Lange. Opladen: Leske & Budrich. 460 S. Kart. 49,–.

Seit 1989 plante das Deutsche Jugendinstitut (DJI) in München eine Jugenduntersuchung, um gerade die Entwicklungen unter der Jugend in Ost- und Westdeutschland mit den Mitteln der empirischen Soziologie zu erheben. In diesem Band liegt der DJI-Jugendsurvey I vor, der auf Umfragen aus dem Jahr 1992 beruht. In der Aufschlüsselung der Ergebnisse werden jene Probleme behandelt, die seit Jahren die Jugendsoziologie beschäftigen: Lebensverhältnisse, Auswirkungen politischen Umbruchs, Wertewandel, nationale Identität, Vertrauen in Institutionen, soziale Desorientierung und Bereitschaft zu Gewalt und zu illegalen Aktionen usw. Diese zehn Einzeldarstellungen werden abgeschlossen durch einen Beitrag von Ursula Hoffmann-Lange: Jugend und Demokratie in Deutschland. Versuch einer Bilanz (389–395). Wichtige Ergebnisse sind: Der soziale Wandel – greifbar in Individualisierung und Pluralisierung – führte zur Abnahme traditioneller Bindung und zugleich zu neuem politischem Interesse, gerade in direkter politischer Partizipation. Also sind die Auswirkungen der Individualisierung sehr differenziert wahrzunehmen, was auch verbietet, unkritisch von einer Politikverdrossenheit der Jugend zu sprechen.

Nicht zu übersehen ist die Wertsynthese (H. Klages), in der versucht wird, Selbstentfaltungswerte mit Sicherheit bzw. Leistungsbereitschaft zu verbinden. Hedonismus wird sichtbar, leider nicht in gleicher Weise eine prosoziale Einstellung. Selbst wenn eine große Übereinstimmung der jungen Ost- und Westdeutschen im Hinblick auf Lebensentwürfe und Wertorientierung besteht – man kann sie für die Ostdeutschen nur als vorweggenommene Anpassung an westdeutsche Standards bezeichnen –, sind Unterschiede in den Lebensbedingungen offensichtlich. Dies beruht zuerst auf dem Modernisierungsrückstand der neuen Bundesländer, dann aber auch auf den dortigen ökonomischen Bedingungen, die die Idee des Sozialismus wieder aufwerten und die Legitimität der Demokratie in Deutschland in Frage stellen. Insoweit ist dieser Jugendsurvey als Beginn eines großen Forschungsvorhabens zu

werten und insoweit eine Blitzlichtaufnahme der Jugendsituation. Erst weitere Surveys geben dann – hoffentlich gute – Entwicklungen zur Kennntnis. Ein wichtiges, anerkennenswertes Projekt des DJI. *R. Bleistein SJ*

ROEGELE, Otto B.: *Gestapo gegen Schüler.* Die Gruppe „Christopher" in Bruchsal. Konstanz: Universitätsverlag 1994. 136 S. Kart.

Doppelter Anlaß besteht, um 50 Jahre nach dem Ende des Dritten Reichs noch einmal der Frage nach dem Widerstand der Kirchen gegen den Nationalsozialismus nachzugehen: einmal um die bekannten pauschalen Urteile in dieser Sache durch Tatsachen in Frage zu stellen, zum anderen um die letzten Aussagen von Zeitzeugen dokumentarisch festzuhalten. In der vorliegenden Studie geht es um die Neudeutschland-Jugendgruppe „Christopher" in Bruchsal, die nach der Gründung der Hitlerjugend und trotz ihres Verbots am 27. Juni 1939 ihre Arbeit im geheimen fortsetzte und ihr Recht auf eine christliche Jugendgemeinschaft entschieden verteidigte. Roegele beschreibt nicht nur die Gruppensituation junger Christen in der damaligen Zeit; er verfolgt auch die Schicksale der NS-Täter und ihrer Opfer bis in das verhängnisvolle Ende. Das für die zeitgeschichtliche Forschung Wichtige liegt darin, daß wieder einmal die Macht kleiner NS-Chargen aufgewiesen wird. Es herrschten oft Beliebigkeit und gnadenlose Willkür. Doch auch anderes ist festzustellen: die geheime Sympathie unter Christen, die zusammenhielten und der Zerstörung der Menschenwürde sich widersetzten.

Die an sich kleine Geschichte ist mit detailreicher historischer Kenntnis ihres Umfelds zudem in ihre sittliche Bewertung eingebracht, etwa im Vergleich des Verhaltens der Kirchenleitungen mit der Aktion einer christlichen Jugendgruppe (55ff.). Also eine kleine Feldstudie zum Thema: Kirchliche Jugendarbeit in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Sie kann gerade jene Generation, der die „Gnade der späten Geburt" zufiel, mit der Gestalt des Terrors vertraut machen und ihr auch den Glanz der Treue vor Augen führen. Am Ende gewiß auch ein weiterer wertvoller Beitrag zur Geschichte des Jugendbunds „Neudeutschland", wie sie 1985 Rolf Eilers vorlegte (Löscht den Geist nicht aus! Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich; vgl. diese Zs. 204, 1986, 207–209). *R. Bleistein SJ*

Bilanz der Religionspädagogik. Hg. v. Hans-Georg ZIEBERTZ und Werner SIMON. Düsseldorf: Patmos 1995. 487 S. Kart. 49,80.

Der gelehrte und preiswerte Band gründet in der Überzeugung, daß ab Mitte der sechziger Jahre – man erinnere sich an das Zweite Vatikanische Konzil und an den einsetzenden Wertewandel – im weiten Feld der Religionspädagogik Entwicklungen in Gang kamen, über deren Ergebnisse und Erfolge man 30 Jahre später urteilen kann. Diese Bilanzierung soll zudem getragen sein „von der Perspektive auf zukünftige Möglichkeiten" (7, Vorwort der Hg.). Nimmt man diese Formulierungen ernst, dann kann es sich nur um eine „Zwischenbilanz" (434) handeln; denn im Moment scheint dem kritischen Betrachter der religiösen Szene in der Postmoderne alles im Fluß.

Diese Zwischenbilanz wird in 28 Beiträgen von ausgewiesenen Fachleuten wie etwa Erich Feifel, Gottfried Bitter, Udo Schmälzle, Werner Tzscheetzsch u.a. gezogen, auf hohem wissenschaftlichem Niveau, wie der oft seitenlange, kleingedruckte Anmerkungsapparat beweist. Die vier großen Kapitel sind überschrieben: 1. Grundlegungen, 2. Kontexte, 3. Themen, 4. Orte. Diese Gliederung verrät bereits das erkenntnisleitende Interesse der Edition: es ist abstrakt wissenschaftlicher Natur. Nur die hundert Seiten „Orte" (370–487) greifen hinein ins praktische Leben, indem sie etwa von Familie, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und kirchlicher Jugendarbeit berichten – und dies in kompakten und zutreffenden Überblicken. Selbstverständlich kommen als „Kontexte" Themen wie Ökumene, christlich-jüdischer Dialog, feministische Theologie, interkulturelles Lernen bzw. interreligiöse Bildung zur Sprache. Überall trägt die Darlegungen ein anthropologischer Ansatz, überall wird angemessen auf die empirischen Humanwissenschaften, sei es die Soziologie, sei es die Psychologie, zurückgegriffen; Hermeneutik, Ideologiekritik und Wissenschaftstheorie prägen durchweg die Ausführungen (nicht nur 10–27, 147–174).

Praktiker der „Religionspädagogik" – also Erzieher, Lehrer oder Eltern – werden auf jeden Fall in diesem inhaltsreichen Buch das Sach- und Personenregister vermissen, das ihnen etwa Zugang zu dem öfter angeschnittenen Thema Jugend (vgl. auch 237f.) erschließen könnte. Aber auch ohne dieses Register wird ihnen nicht entgehen, daß von Sexualpädagogik, Jugendliturgie, Jugendpolitik oder Jugendkultur nicht ausführlich die Rede ist. Summa summarum: Diese verdienstvolle Zwischenbilanz wird gewiß viele Anstöße zur weiteren theoretischen Durchdringung einer modernen Religionspädagogik geben.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist in einer neuen Weise die Frage aufgebrochen, ob die Gemeinde Objekt oder Subjekt der gottesdienstlichen Feier ist. KURT KOCH, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern und gewählter Bischof der Diözese Basel, plädiert aus dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Liturgieverständnis und Ekklesiologie sowohl für eine aktive Partizipation der Laien an der Liturgie als auch für eine ortskirchliche Inkulturation der gottesdienstlichen Formen.

Die englische Schriftstellerin Edith Pargeter war in den USA überraschend erfolgreich mit einer Romanserie, in deren Mittelpunkt ein Benediktinermönch aus dem zwölften Jahrhundert steht. RAINULF A. STELZMANN, Professor für deutsche Literatur an der University of South Florida, zeigt auf, wie in diesen Romanen klassische theologische Fragen wie Gottes Gerechtigkeit, das Mysterium des Bösen und das Verhältnis der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit behandelt werden.

Die Unberührbaren in Indien, die sich selber Dalits nennen, stellen die weltweit größte, von Geburt an diskriminierte Minderheit dar. MARTIN MAIER untersucht das Phänomen der Unberührbarkeit historisch und geht der Frage nach, inwieweit das Christentum einen Beitrag im Kampf um Menschenwürde und Gleichberechtigung für die Dalits leisten kann.

Mehr als in den anderen Ländern Europas haben die Juden die Geschichte Spaniens entscheidend mitgeprägt. Privatdozent MARIANO DELGADO untersucht das Verhältnis von Juden und Christen im mittelalterlichen Spanien bis zur Vertreibung der Juden im Jahr 1492 unter religiöser, politischer und kultureller Hinsicht.

RAINER KOLTERMANN, Professor für Naturphilosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, kritisiert gängige Definitionen des Selektionsbegriffs. Er schlägt ein Verständnis der Selektion als Ausmerzung nichtangepaßter Formen vor und weist nach, daß auch empirische Beobachtungen für diese Neufassung des Begriffs sprechen.

Kampf gegen die Armut

Das Jahr 1996 wurde von den Vereinten Nationen als Jahr zur Bekämpfung der Armut ausgerufen. Damit wird an die Abschlußerklärung des Weltsozialgipfels in Kopenhagen im März 1995 angeknüpft, wo sich die 182 teilnehmenden Staaten per Akklamation unter anderem die Selbstverpflichtung auferlegt haben, durch nationales Handeln und internationale Zusammenarbeit die Armut in der Welt auszurotten. Allerdings hat diese Selbstverpflichtung weder eine völkerrechtliche Verbindlichkeit noch wurden Kontrollen zu ihrer Erfüllung institutionalisiert. Deshalb drängt die UNO nun darauf, daß den hehren Lippenbekenntnissen konkrete Handlungsschritte folgen.

Der Armutsbegriff sellbst ist so umstritten, daß eine Begriffsklärung vonnöten ist. Die Armut, der der Kampf erklärt wird, ist in erster Linie die absolute Armut. Damit ist gemeint, daß menschliche Grundbedürfnisse, deren Befriedigung überlebensnotwendig ist, nicht erfüllt sind. Die extremste Form dieser Armut ist der Hunger, der zum Tod führen kann. Weltweit leben nach Angaben der Weltbank 1,3 Milliarden Menschen in absoluter Armut. Laut UNICEF sterben täglich 35 000 Kinder an Unterernährung oder armutsbedingten Krankheiten. Auch in Kopenhagen war man sich einig, daß der Kampf gegen diese Armut nicht primär ein ökonomisches, sondern ein politisches Problem ist.

Es mag sein, daß in Deutschland solche absolute Armut selten ist, doch auch bei uns gibt es ein zunehmendes Wohlstandsgefälle und eine wachsende Zahl von Armen und Ausgegrenzten. Neuere Armutsuntersuchungen haben ergeben, daß hierzulande fast jede zehnte Person von Sozialhilfe bzw. Arbeitslosengeld lebt oder ein so geringes Einkommen hat, daß er oder sie als arm gilt. In der Diskussionsgrundlage für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland werden Zahlen von 150 000 Obdachlosen und 800 000 Menschen in Notunterkünften genannt.

Armut ist kein Naturschicksal, sondern weithin von Menschen gemacht und zu verantworten. Es ist ein Skandal, daß die Menschen über die Mittel verfügen, mindestens die absolute Armut zu beseitigen, aber nicht bereit dazu sind. Dazu kommt die Gefahr, daß wegen der wachsenden sozialen Probleme bei uns die materielle Not in den Ländern des Südens und des Ostens immer mehr verdrängt wird. Johann Baptist Metz diagnostizierte in diesem Zusammenhang einen „alltäglichen Postmodernismus der Herzen", der „die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne" rückt. Dabei hat sich die Einkommenskluft zwischen reichen und armen Ländern weltweit von 1960 bis 1990 verdoppelt.

Bei der Suche nach einer „sozialen Weltordnung" ist zuerst festzuhalten, daß die Wirtschaftsweise der reichen Länder schon aus ökologischen Gründen und wegen der Verknappung der natürlichen Ressourcen nicht universalisierbar ist. Was aber nicht universalisierbar ist, kann dem kategorischen Imperativ Kants zufolge auch nicht ethisch vertretbar sein. Aus einer sozialethischen Perspektive muß auch verstärkt der Aspekt der Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen in den Blick genommen werden: Als nachhaltig oder zukunftsfähig kann ein Entwicklungsmodell nur dann gelten, wenn die Bedürfnisse heutiger Generationen befriedigt werden, ohne die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen zu zerstören. Vorausgesetzt ist dabei das Werturteil, daß auch zukünftige Generationen ein Recht auf Leben und auf eine intakte Umwelt haben.

Mit dieser umfassenden ethischen Perspektive müssen sich Überlegungen zu praktischen Handlungsschritten zumindest zur Verringerung der Armut verbinden. Hier ist im Bereich der Kirchen die karitative Arbeit ebenso wie der Einsatz kirchlicher Hilfswerke und auch vieler Dritte-Welt- und Solidaritätsgruppen in den Pfarreien und Verbänden zu erwähnen. Die Verdienste der Caritas und der Diakonie beschränken sich nicht nur auf materielle Nothilfe, sondern mit den Armutsberichten wird auch in die politische und gesellschaftliche Debatte eingegriffen. Ähnlich verbinden die kirchlichen Hilfswerke in Deutschland ihre Spendensammlungen zunehmend mit der Frage, was sich bei uns politisch und strukturell verändern muß, um Rahmenbedingungen für die Überwindung weltweiter Armut zu schaffen. Eine der Kernthesen der von Misereor zusammen mit dem Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND) in Auftrag gegebenen Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" lautet: „Die Industrieländer schädigen die Länder im Süden weit weniger durch das, was sie ihnen an Hilfe vorenthalten, als durch das, was sie für sich selbst in Anspruch nehmen." So verursacht etwa das Fünftel der Menschen, das in den Industrieländern lebt, achtzig Prozent der Klimaschäden.

Mit Lobbyarbeit will Misereor gegen den Trend ankämpfen, daß Entwicklungspolitik angesichts knapper Finanzen und anderer drängender Probleme an Bedeutung verliert. Informations- und Bildungsarbeit soll das Bewußtsein dafür schärfen, daß der Lebensstil der reichen Länder unmittelbare Auswirkungen auf die armen Länder hat. Auch beim Engagement europäischer Firmen in Ländern des Südens ist darüber zu wachen, daß die soziale und ökologische Dimension als Kriterium für eine nachhaltige Entwicklung berücksichtigt wird. Als Leitfaden kann dabei die Zielvorstellung aus der schon genannten Diskussionsgrundlage für ein gemeinsames Wort der Kirchen dienen: „Unser Ziel ist eine soziale Ordnung, die nicht nur unserem Land neue Lösungsmöglichkeiten eröffnet und einen gerechten Ausgleich schafft, sondern angesichts der globalen Abhängigkeiten und Verflechtungen auch eine faire Gestaltung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen und die Entwicklung und Beteiligung für alle Völker ermöglicht."

Martin Maier SJ

Hans Waldenfels SJ

„Unfehlbar"

Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre

Am 28. Oktober 1995 veröffentlichte die römische Glaubenskongregation eine „Antwort" (lat. Responsum) zur Frage nach der Begründung und Verbindlichkeit des Apostolischen Schreibens „Ordinatio sacerdotalis" vom 22. Mai 1994. Darin heißt es zur Begründung der Lehre, daß die Kirche nicht die Vollmacht habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden:

„Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt der Kirche unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution Lumen gentium 25, 2)."

In einem Dreisterne-Artikel zu dieser „Antwort" wird die Erklärung folgendermaßen kommentiert:

„In diesem Fall bekundet ein Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramts, der in sich selbst nicht unfehlbar ist, den unfehlbaren Charakter der Darlegung einer Lehre, die die Kirche schon besitzt." [1]

In einer sehr sorgfältig abgewogenen, am 27. Mai 1994 veröffentlichten Stellungnahme zur Interpretation von „Ordinatio sacerdotalis" hatte der Mainzer Bischof Lehmann zuvor seinerseits zur Verbindlichkeit des Textes geschrieben [2]:

„– Der Papst beruft sich zwar formell nicht auf die apostolische Vollmacht, aber er nimmt doch seinen amtlichen Auftrag unter Berufung auf die Heilige Schrift voll in Anspruch.

– Offenbar zögert man, diese Lehrentscheidung im engsten Bereich der göttlichen Offenbarung selbst anzusiedeln, man sieht sie jedoch in einem Bereich, der damit eng zusammenhängt: darum der Unterschied von ‚credere', das hier vermieden wird, und ‚tenere', das bewußt im Sinne von LG 25 verwendet wird.

– Man wird in der Entscheidung keine unfehlbare Lehräußerung sehen dürfen, aber sicher ist im ordentlichen Lehramt des Papstes eine Form der Äußerung gewählt, die materiell anderslautende Meinungen ausschließt. Die Kennzeichnung des Textes als ‚Epistula Apostolica' verrät zwar, daß man nicht den höchsten formellen Einsatz der Lehrautorität beansprucht (sonst wäre es eher eine ‚Apostolische Konstitution'), jedoch bleibt man nur knapp unterhalb einer unfehlbaren Lehrentscheidung. Offensichtlich wollte man allen Äußerungen, die hier eine fehlbare und reformierbare Lehräußerung erkennen wollen, endgültig einen Riegel vorschieben."

Gegenüber dieser Interpretationshilfe Bischof Lehmanns, hinter der die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. September 1994 bereits an Eindeutigkeit zurücksteht, hat die römische Glaubenskongregation mit Zustimmung des Papstes die Lehre zur Frauenordination „als zum Glaubensgut gehörend" so-

wie als „vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen" erklärt. Insofern die römische Antwort sich vordringlich zum Verpflichtungsgrad des Apostolischen Schreibens äußert, ist es angemessen, sich erneut mit dem Anspruch unfehlbaren Redens in der Kirche zu befassen.

Wo eine Antwort gegeben werden muß, gibt es Fragen. Daß es solche zur Ablehnung der Frauenordination gibt, hatte die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ausdrücklich festgestellt. Die Tatsache wird auch durch die römische Antwort zum Ausdruck gebracht. Ob es freilich wirklich eine größere Sicherheit verleiht, wenn in einem Akt, „der in sich selbst nicht unfehlbar ist", der „unfehlbare Charakter" einer lehramtlichen Lehre bekundet wird, läßt sich bezweifeln.

Wir kreisen den Fragenkomplex von vier Seiten ein. Zunächst erinnern wir an die „Unfehlbarkeit der Kirche". Sodann befassen wir uns mit der Verbindlichkeit kirchlichen Redens und konfrontieren dieses mit dem Problem der Rezeption und Akzeptanz durch die Gläubigen und in der Welt. Schließlich gehen wir abschließend in Kürze auf die Schwierigkeit ein, vor der sowohl die Lehrer der Kirche wie die Hörer der Lehre stehen.

„Unfehlbarkeit der Kirche"

„Indefektibilität". Die offiziellen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils verwenden zwei Worte, die das sichere Stehen der Kirche in der Wahrheit Gottes zum Ausdruck bringen: Indefektibilität und Infallibilität. Die doppelte Gestalt der „Unfehlbarkeit" der Kirche wird in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" 12 zunächst vom ganzen „heiligen Gottesvolk" ausgesagt:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20.27), kann im Glauben nicht fehlgehen (lat. in credendo falli nequit), und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und erhalten wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wahrhaft das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unwiderruflich (lat. indefectibiliter) fest, dringt mit rechtem Urteil immer tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an" (DH 4130)[3].

„Indefektibilität" im Sinn der Unzerstörbarkeit und Unwiderruflichkeit besagt somit, daß die Kirche aufgrund des Treuewortes Gottes und der bleibenden Präsenz des Geistes niemals grundsätzlich aus der Wahrheit dieses Treuewortes herausfallen kann[4]. Sie ist die Grundbedingung dafür, daß überhaupt sinnvollerweise von „Infallibilität" gesprochen wird:

„Die Unfehlbarkeit ist innerhalb der Unzerstörbarkeit anzusiedeln: die Kirche würde in der Tat aufhören, die Gemeinschaft des Lebens und das notwendige Mittel zum Heil zu sein, wenn sie a) hin-

sichtlich der Heilswahrheit über Glaube und Sitte irren und b) sich und die Menschen in ihrer Unterweisung oder Verkündigung täuschen könnte. Sie ist ‚die Säule und Trägerin der Wahrheit' (1 Tim 3, 15)." [5]

Wolfgang Beinert bringt dies auf die knappe Formel: „Der Glaubenssinn ist die eigentliche Basis der ihr (der Kirche) verliehenen Unfehlbarkeit." [6]

„Infallibilität". Bei der „Infallibilität" geht es um die Übertragung der grundlegenden Gewißheit der Kirche, nicht aus der Wahrheit und Treue Gottes herausfallen zu können, auf den Bereich der Lehrverkündigung in Glaube und Sitte. Zwei Momente sind aber hier zu unterscheiden: (a) die faktische Irrtumsfreiheit, (b) die Unmöglichkeit, sich zu täuschen und andere täuschen zu können. Das erste Moment kann sich auch auf Sätze beziehen: Sätze können wahr oder falsch sein, einen Irrtum enthalten oder nicht. Die zweite Bedeutung kann dagegen nur von Subjekten ausgesagt werden, die ein Urteil abgeben. In den Dokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils bezieht sich das Attribut „unfehlbar" sowohl auf die Kirche als „Gesamtheit der Glaubenden" („falli nequit") als auch in der Kirche auf die Instanzen Bischofskollegium und Papst. So oder so ist die Kirche indefektibel und darum infallibel, weil sie ihre Gewißheit und ihre Sicherheit aus der Treue Gottes erhält.

Auf diese Zusammenhänge ist schon deshalb hinzuweisen, weil die Diskussion um die „Unfehlbarkeit" nicht selten unter Blickverengungen leidet. Das ist nicht zuletzt da der Fall, wo allein vom Verhältnis zwischen authentischer Lehrverkündigung und Theologie gesprochen wird und die Kirche als ganze mit ihrem „Glaubenssinn" außer acht bleibt.

Unfehlbares Lehramt. Im Sinn der eingangs zitierten „Antwort" richten wir unsere Aufmerksamkeit aber zunächst auf die dort zitierte zweite Stelle der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" 25, 2, die von der Unfehlbarkeit der Bischöfe handelt:

„Auch wenn die einzelnen Vorsteher nicht über den Vorzug der Unfehlbarkeit verfügen, so verkünden sie dennoch, immer wenn sie – auch wenn sie über den Erdkreis verstreut sind, aber das Band der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger des Petrus beachten – authentisch Sachen des Glaubens und der Sitten lehren und dabei auf eine Aussage als endgültig verbindliche (lat. ‚in unam sententiam tamquam definitive tenendam') übereinkommen, die Lehre Christi auf unfehlbare Weise" (DH 4149).

Diese Stelle ist der entscheidende Anküpfungspunkt sowohl in der „Antwort" der römischen Glaubenskongregation wie auch schon zuvor in der Stellungnahme Lehmanns. Sie handelt vom sogenannten „ordentlichen und universalen Lehramt der Kirche". Die Unfehlbarkeit setzt hier dreierlei voraus: (a) eine authentische Lehre in Sachen des Glaubens und der Sitten, (b) die „Beachtung des Bandes der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger des heiligen Petrus", (c) die Verkündigung der Lehre „als endgültig verbindliche".

Der Vollständigkeit halber seien auch noch die nachfolgenden Aussagen von

„Lumen gentium" 25, 2/3 zu den beiden Weisen der „außerordentlichen" Ausübung des Lehramts zitiert, zumal sie zugleich die Kriterien einer unfehlbaren Aussage weiter verdeutlichen:

„Dies ist noch offenkundiger der Fall, wenn sie (die Bischöfe), auf einem Ökumenischen Konzil vereint, für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind, deren Bestimmungen mit dem Gehorsam des Glaubens anzuhangen ist.

Diese Unfehlbarkeit aber, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Bestimmung einer Lehre über den Glauben oder die Sitten ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlassenschaft ('depositum') der göttlichen Offenbarung reicht, die unantastbar bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß. Dieser Unfehlbarkeit jedoch erfreut sich der Römische Bischof, das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22, 32), eine Lehre über den Glauben oder die Sitten in einem endgültigen Akt ('definitivo actu') verkündet. Daher heißen seine Bestimmungen zu Recht aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche heraus unveränderlich ('ex sese, et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles'), da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes, der ihm im seligen Petrus verheißen wurde, vorgebracht sind, und deshalb keiner Bestätigung durch andere bedürfen noch irgendeine Berufung an ein anderes Urteil zulassen. In diesem Fall trägt nämlich der Römische Bischof seine Entscheidung nicht als Privatperson vor, sondern legt als oberster Lehrer der gesamten Kirche, dem auf einzigartige Weise die Gnadengabe der Unfehlbarkeit der Kirche selbst innewohnt, die Lehre des katholischen Glaubens aus und schützt sie. Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt auch der Körperschaft der Bischöfe inne, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger des Petrus ausübt" (DH 4149).

Verbindlichkeit kirchlichen Redens

Ordentliches Lehramt. Die heute in der Kirche spürbare Unruhe und Unsicherheit rührt nicht von den in ihren Bedingungen klar umschriebenen Weisen der Ausübung des außerordentlichen Lehramts her; sie besteht vielmehr hinsichtlich des ordentlichen universalen Lehramts. Solange es hier nicht zu konkreten Anwendungen kam, gab im übrigen Kanon 749 § 3 CIC/1983: „Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht" volle Rechtssicherheit. Wenn aber „Lumen gentium" 25, 2 zur Anwendung kommt, wo es heißt, daß die Bischöfe unfehlbar lehren, „immer wenn sie authentisch Sachen des Glaubens oder der Sitten lehren und dabei auf eine Aussage als endgültig verbindliche übereinkommen", muß es erlaubt sein, hinsichtlich dieser „endgültig verbindlichen Übereinkunft" sowohl die Quaestio facti zu stellen, also die Frage, ob die Bischöfe wirklich in einer bestimmten Lehre übereinstimmen, als auch die Quaestio iuris, also die Frage, ob sie eine bestimmte Lehre wirklich als unwiderrufliche und somit definitive Lehraussage verkünden[7].

Einen Hinweis auf die immanente Argumentationsfigur der lehramtlichen Feststellung zur Frage der Frauenordination hat die „Antwort" der Glaubenskongregation insofern gegeben, als sie in einem diachronen Verfahren die Fix-

punkte der Orientierung nennt: (a) das geschriebene Wort Gottes, (b) die ständige Wahrung und Anwendung der Lehre in der Überlieferung der Kirche und das (c) unter Verweis auf die bekannte Formel des Vinzenz von Lérins. So fährt die Antwort nach Nennung der beiden ersten Punkte fort:

„Aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage ... die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer, überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört."

Die materialen Grundlagen der Lehre – die Tatsache, daß Jesus nur Männer in den Zwölferkreis berufen hat, sodann daß die Kirchengeschichte in fast 2000 Jahren nur Männer in der Nachfolge der Apostel als Bischöfe und Priester gekannt hat – sind nicht zu bestreiten und erfordern in sich einen hohen Grad von Zustimmung, die der Gläubige nicht unbegründet verweigern kann[8]. Die Nennung dieser Punkte allein macht aber aus der unbestrittenen Lehre keineswegs ohne weiteres eine „vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragene" Lehre. Diese wird erst durch die päpstlich gebilligte „Antwort" der Glaubenskongregation zu einer solchen[9].

Zwei Dinge sind dazu zu bedenken: (a) die Berufung auf Vinzenz von Lérins und (b) die zahlreichen Beispiele der Dogmengeschichte, deren Nennung nicht verboten werden kann.

Vinzenz von Lérins. Der streng verbindliche Begriff eines Dogmas als einer von den Gläubigen anzunehmenden Lehre in Glaube und Sitten hat sich seit dem 16. Jahrhundert sehr stark am Dogmenbegriff des Vinzenz von Lérins ausgerichtet, den dieser in seinem „Commonitorium" 2, 3 (erschienen 434) entwickelt hat[10]:

„Es ist sehr dafür zu sorgen, daß wir das halten, was überall, was immer, was von allen geglaubt wird (‚quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est'). Das ist nämlich wirklich und eigentlich katholisch."

Im Kommentar zu „Dei verbum" 8 hat aber Joseph Ratzinger sehr eingehend erläutert, warum sich das Zweite Vatikanische Konzil diesen Satz nicht mehr als Umschreibung des normativen Traditionsprinzips zu eigen gemacht hat. Gründe waren das „Zwielicht", „in das dieser Kirchenschriftsteller von der historischen Forschung inzwischen getaucht worden ist", und folglich die Tatsache, daß er „nicht länger als ein authentischer Vertreter des katholischen Überlieferungsbegriffs" angesehen werden kann. Sodann erschien dem Konzil „das statische ‚semper' des Vinzenz von Lérins" offensichtlich nicht mehr geeignet, das Verhältnis von Identität und Kontinuität auszusagen:

„In einer solchen Neuorientierung schlägt sich schließlich einfach unser vertieftes Wissen um die Probleme historischen Verstehens nieder, dem die einfache Gegenüberstellung von Vorgegebenheit und Erklärung nun einmal nicht gerecht wird, weil die Erklärung als Prozeß des Verstehens vom Verstandenen selbst nicht reinlich trennbar ist. Diesem Ineinander, das den tiefsten Unterschied von Aneignung und Angeeignetem nicht aufheben will, auch wenn es sie nicht mehr für streng isolierbar hält,

dürfte das dialektische Nebeneinander der beiden Sätze ‚Traditio proficit' und ‚crescit perceptio' gut entsprechen."[11]

Die Frage, die sich im Anschluß an die „Antwort" der Glaubenskongregation stellt, ist aber dann, ob die im Zweiten Vatikanischen Konzil gewonnenen Einsichten ihrerseits schon wieder überholt sind. Schließlich wird die Vinzenzsche Formel ohne Beachtung der seinerzeit vom Präfekten der Kongregation selbst im Zusammenhang mit der Konzilsdiskussion vorgetragenen Bedenken mit allen drei Momenten „immer, überall und von allen" wiederholt.

Hinsichtlich der konkreten Problematik, um die es in der „Antwort" geht, bleibt aber die Frage, wie sich eine Entscheidung, die in unseren Tagen gefällt ist, daß nämlich „die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben", im Sinn von „Lumen gentium" 25, 2 auf eine Lehre bezieht, in der die Bischöfe „als endgültig verbindliche übereinkommen". Anders gesagt: Insofern auch diese „endgültig verbindliche Übereinkunft" der Bischöfe – über die Sachfrage hinaus – eine historisch aufzuweisende Tatsache sein muß, müßte sie sich als solche nachweisen lassen und nachgewiesen werden. Wenn nicht alles täuscht, deutet aber vieles darauf hin, daß die Frage der Frauenordination in dieser Weise bis in unsere Tage kaum gestellt worden ist, ja daß es bei genauerer Prüfung der theologischen Reflexionen eher auch gegenläufige Überlegungen gegeben hat[12].

Beispiele

Es kommt aber hinzu, daß die Dogmengeschichte inzwischen eine Vielzahl von Beispielen kennt, in denen die kirchliche Autorität ebenfalls mit höchstem Anspruch, vor allem aber unter Androhung hoher Sanktionen, eine bestimmte Lehre als unwiderruflich und damit als endgültig festgestellt hat, die später entweder widerrufen oder doch nicht mehr urgiert wurden.

Beispiel 1: Konzil von Florenz 1442: Dekret für die Jakobiten. Ausdrücklich wird in ihm festgestellt:

„(Die Kirche) glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden', sondern auch keine Juden oder Häretiker oder Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie in das ewige Feuer wandern werden..., wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben, und daß die Einheit mit dem Leib der Kirche eine solch große Bedeutung hat, daß nur denen, die in ihr verharren, die Sakramente der Kirche zum Heil gereichen..." (DH 1351).

Diese Lehre ist durch die Entwicklung der Lehre vom „Votum", das heißt dem ausdrücklichen oder impliziten Verlangen nach Kirchenzugehörigkeit, in ihrer ursprünglichen Rigorosität überholt. Im Schreiben des Heiligen Offiziums vom

8. August 1949 an den Erzbischof von Boston wird die rigoristische Interpretation der Heilsnotwendigkeit der Kirche durch den Jesuiten Leonard Feeney, nach der alle Menschen mit Ausnahme der Katholiken und Katechumenen vom ewigen Heil ausgeschlossen sind, als „private Meinung" zurückgewiesen, obwohl die Heilsnotwendigkeit der Kirche nochmals ausdrücklich „als unfehlbare Aussage" angesprochen wird (DH 3866). Feeney selbst wurde am 4. Februar 1953 exkommuniziert. In „Lumen gentium" 14, 1 wird das Verständnis des „Extra Ecclesiam nulla salus" auf folgende Weise reinterpretiert:

„Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die sehr wohl wissen, daß die katholische Kirche von Gott durch Jesus Christus als eine notwendige gegründet wurde, jedoch nicht in sie eintreten oder in ihr ausharren wollten" (DH 4136).

Beispiel 2: Bulle „Quo primum" Pius' V. vom 14. Juli 1570. Durch die Bulle „Quo primum" setzte Pius V. das neue „Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum" ein. Bei dieser Bulle handelte es sich zwar nicht um eine lehramtliche Entscheidung. Doch kraft seiner Apostolischen Vollmacht ordnete der Papst unter Strafandrohung an – es ist die Rede von der Exkommunikation „latae sententiae" –, daß in diesem Missale nichts hinzugefügt, entfernt oder verändert werden dürfe. Am Ende steht die Feststellung, daß es keinem Menschen („nulli ergo omnino hominum") erlaubt sei, den ausgeführten Anordnungen entgegenzuhandeln: „Sollte aber jemand sich herausnehmen, das zu versuchen, so wird er wissen, daß er den Unwillen des allmächtigen Gottes und seiner heiligen Apostel Petrus und Paulus auf sich zieht."

Diese von den Anhängern des gleichfalls exkommunizierten Erzbischofs Marcel Lefebvre als unaufgebbar reklamierte Meßordnung ist jedoch am 25. Juli 1960 durch ein Motu Proprio Johannes' XXIII. aufgehoben worden, mit dem der Papst zugleich das „Novum rubricarum Breviarii et Missalis Romani corpus" approbiert hat. Diese weltweit begrüßte Entscheidung wird hier nicht in Frage gestellt. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß ein späterer Papst sich hier über die mit höchster Autorität vorgetragenen Entscheide eines seiner Vorgänger hinweggesetzt hat.

Beispiel 3: Antworten der Bibelkommission zu Fragen der historischen Urheberschaft. Wiederholt hat die Päpstliche Bibelkommission in der Zeit des Modernismus zu Beginn des Jahrhunderts zu Fragen der historischen Urheberschaft Stellung genommen: am 27. Juni 1906 zum Pentateuch (DH 3394–97), am 29. Mai 1907 zum Johannesevangelium (DH 3398–3400), am 29. Juni 1908 zum Buch Jesaja (DH 3505–09), am 30. Juni 1909 zu Genesis 1–3 (DH 3512–19), am 1. Mai 1910 zum Verfasser und zur Abfassungszeit der Psalmen (DH 3521–28), zu den synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen am 19. Juni 1911 (DH 3561–67: Matthäus), am 26. Juni 1912 (DH 3568–78: Markus/Lukas), am 12. Juni 1913 (DH 3581–90: Apostelgeschichte/Paulus), am 24. Juni

1914 (DH 3591–93: Hebräerbrief): Im Motu Proprio „Praestantia Scripturae" vom 18. November 1907 (DH 3503) hat Pius X. ausdrücklich festgestellt, daß

„alle insgesamt durch Gewissenspflicht gebunden werden, sich den Entscheidungen des Päpstlichen Bibelrates – sei es, daß sie bisher ergangen sind oder daß sie künftig ergehen werden – ebenso wie den Dekreten der Heiligen Kongregationen, die sich auf die Lehre beziehen und vom Papst bestätigt wurden, zu unterwerfen; und daß sie nicht der Rüge sowohl des verweigerten Gehorsams als auch der Leichtfertigkeit entgehen und deswegen von schwerer Schuld frei bleiben können, wenn sie ebendiese Entscheidungen mündlich oder schriftlich angreifen".

Auch hier ist nicht zu übersehen, daß in der Zwischenzeit die von der Päpstlichen Bibelkommission zunächst unter Verweis auf „schwere Schuld" zurückgewiesenen Standpunkte weithin auf differenzierte Weise Allgemeingut geworden sind und das kirchliche Lehramt selbst im Umgang mit der historischen Forschung inzwischen eine offenere Einstellung einnimmt. Dem wiederum widerspricht nicht die frühere Berufung auf die „schon vom 2. Jahrhundert herkommende beständige, allgemeine und feierliche Überlieferung der Kirche" (DH 3398). Die früheren Entscheidungen der Bibelkommission werden jedenfalls heute nicht mehr urgiert[13].

Angesichts dieser und anderer Beispiele der Dogmen- und Theologiegeschichte darf die Sorge geäußert werden, daß die Kirche auch in der Zukunft scheinbar unüberholbare, „endgültige" Aussagen, zu denen sie eine „endgültige" Zustimmung erwartet, trotzdem überholen wird. So eindrucksvoll das Plädoyer Kardinal Ratzingers über die „Grenzen kirchlicher Vollmacht" auch ist[14], so wichtig wäre es für den heutigen Menschen vermutlich zugleich, wenn die Kirche ihre Selbstbescheidung in einem vorsichtigeren Umgang mit dem Anspruch endgültiger Verbindlichkeit zum Ausdruck bringen würde.

Rezeption und Akzeptanz

Der Anspruch der Unfehlbarkeit, zumal wo es um die „Unfehlbarkeit" des ordentlichen und universalen Lehramts der Bischöfe mit dem Papst geht, ist nicht zu Ende behandelt, wenn nicht die verschiedenen Momente der Rezeption und Akzeptanz bedacht werden. Im kommunitären Vollzug des Glaubens sind Rezeption und Akzeptanz neben der lehramtlichen Entscheidungsebene und der theologischen Reflexions- und Argumentationsebene die dritte Ebene, die heute entschiedener berücksichtigt werden muß. Über der vieldiskutierten Beziehung zwischen Lehramt und Theologie findet sie bislang zu wenig Beachtung. Das wiederum hat mehrere Gründe.

1. „*Ex sese*". Zunächst einmal dürfte die dogmatische Feststellung, daß päpstliche Definitionen „aus sich und nicht aus der Zustimmung der Kirche (‚ex sese, et non ex consensu Ecclesiae')" (DH 3074 und 4149) „irreformabel" sind, zu einer

Relativierung des Rezeptionsgeschehens beigetragen haben. Tatsächlich besagt das „ex sese" jedoch nur, daß eine vom Lehramt verkündete Glaubenswirklichkeit weder vorher noch nachher der juristischen Ratifikation durch die Gesamtkirche bedarf. Es besagt nicht, daß der Rezeptionsprozeß selbst den Trägern des Lehramts gleichgültig sein kann. Tatsächlich beweisen schon die wiederholten Stellungnahmen zur selben Frage, daß das Lehramt sehr wohl auf Akzeptanz und Nichtakzeptanz und somit auf die Rezeption ihrer Lehre achtet. Zudem haben die in den letzten Jahren aufgetretenen Beispiele des Dissenses innerhalb der Kirche selbst zu einer entschiedeneren Beschäftigung mit der Frage geführt[15].

2. *Rezeptionsebenen.* Noch nicht genügend Beachtung findet die Tatsache, daß zumindest zwei Rezeptionsebenen deutlicher zu unterscheiden sind, auch wenn sie inzwischen stärker miteinander verflochten sind, als es zunächst der Fall zu sein schien: (a) die innerkirchliche Rezeptionsebene der Gläubigen und (b) die Rezeptionsebene der „Welt", wie sie in Medien und „öffentlicher Meinung" ihren Ausdruck findet. Gerade weil die Gläubigen immer zugleich „Weltbürger" sind, stehen „gläubige" und „weltliche" Rezeption weniger unvermischt einander gegenüber, als es eine objektivierte, die Subjekte vergessende Sichtweise erkennen läßt. Insofern die Verkündigung der Kirche sich aber nicht nur an die eigenen Anhänger richtet, sondern das Heil aller Menschen vor Augen hat, kann der Kirche die „weltliche" Reaktion und Meinung nicht gleichgültig sein. Wie dem „sensus fidelium" muß Kirche entsprechend auch dem „sensus mundi" Beachtung schenken.

3. *Pluralistische Provokation.* Im übrigen trägt die Art kirchlicher Glaubensverkündigung aufs Ganze nach wie vor zu wenig der Tatsache Rechnung, daß die Welt sich immer mehr in eine pluralistische Gesellschaft wandelt, in der weniger das authentische Wort als die offene Argumentation zählt. Galt in früheren Jahrhunderten das Prinzip: „Akzeptiert wird, was legitimiert ist", so hat sich dieses Prinzip heute weithin umgekehrt; es müßte entsprechend heute eher heißen: „Legitimiert ist, was akzeptiert wird." Das gilt, auch wenn man über die Berechtigung eines solchen Satzes nochmals streiten kann. Die Schwäche des Lehramts zeigt sich aber dann darin, daß es in nicht gespürter Unzeitgemäßheit sich nicht auf die Forderungen einer pluralistischen Weltverfassung einläßt und um Akzeptanz wirbt, sondern diese vielfach weiterhin von Gläubigen wie Nichtgläubigen aufgrund vorgegebener Legitimation und Autorität einfordert. Soll ein solches Verhalten dann immer noch wirksam sein, muß die Legitimation hinreichend erwiesen sein.

Auf jeden Fall ist es heute zu wenig, die Ablehnung kirchlicher Lehren zu bedauern. Die Kirche muß sich vielmehr der Begründung der Ablehnung oder doch der Nichtakzeptanz stellen. Diese Begründung kann in Gegengründen, in mangelnder Motivation oder auch in einfachen Rückfragen bestehen. All das verdient aber, wenn es nicht von vornherein als böswillig zurückzuweisen ist, eine gedul-

dige Behandlung und Auseinandersetzung. Eine solche ist um so mehr gefordert, als wir alle uns in der pluralistischen Gesellschaft zugleich zusehends größeren Verstehensschwierigkeiten ausgesetzt sehen. Denn inzwischen drohen die Sprachen der verschiedenen Menschengruppen nicht selten bis zur Grenze der Unverständlichkeit auseinanderzudriften. Zudem verkommt die religiöse Sprache mehr und mehr zur Eigensprache eines bestimmten menschlichen Lebenssektors.

Argumentative Bezeugung. Ohne Frage kommt die Beachtung der sogenannten „öffentlichen Meinung" und ihrer Träger sowohl in der theologischen Reflexion wie in der lehramtlichen Verkündigung nach wie vor zu kurz. Das ist so, auch wenn Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris missio" vom 7. Dezember 1990 dem ersten modernen „Areopag", der „Welt der Kommunikation, die die Menschheit immer mehr eint und ... zu einem ‚Weltdorf' macht", einen eigenen Abschnitt gewidmet hat (Nr. 37 c)[16]. Da sich aber die Botschaft der Kirche immer zugleich an alle Menschen guten Willens richtet, muß der Versuch gemacht werden, diese mit Geduld und entsprechenden Argumenten zu überzeugen.

Auch im Umfeld von „Ordinatio sacerdotalis" fällt auf, daß der Weg des Dialogs und der Argumentation trotz allem nicht verlassen werden soll. So weist die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Erklärung zu „Ordinatio sacerdotalis" nahezu beschwörend jeden Verdacht des Diskussionsverbots zurück und lädt statt dessen zur Fortsetzung des Dialogs ein. Hier wäre freilich dann zu wünschen, daß die lehramtlichen Organe zwar den Umkreis der Verbindlichkeit deutlich markierten, jedoch in einer Weise, daß der Anspruch des Letztverbindlichen mit größerer Nüchternheit und Gelassenheit erhoben würde[17]. Unbestritten leben wir alle auf weiten Strecken des Lebens verbindlich auf der Ebene des Vorläufigen. Wer aber ständig im Raum des Letztverbindlichen agiert, gibt den weiten Raum vorläufiger Verbindlichkeit schnell der Beliebigkeit preis. Am Ende gibt es nur die Entscheidung zwischen Letztverbindlichem und Unverbindlichem. Entsprechend führt der schnelle Einsatz letzter formaler Autorität dahin, daß geringere Autoritätsgrade zur Unbedeutsamkeit herabsinken, die Autorität selbst sich zugleich abnutzt.

Schnittpunkt Theologie. Am Schnittpunkt zwischen Lehramt und „Welt" steht nun die Theologie mehr als jede andere Instanz in der Kirche. Von der Theologie erwartet das Lehramt zu Recht die argumentierende Untermauerung ihrer Glaubensverkündigung. Oft genug wird aber übersehen, daß die Theologie nicht ihre Pflicht tut, wenn sie sich nicht zugleich den Rückfragen und Bedenken der Glaubenden wie der Suchenden und Fragenden in der Welt verpflichtet sieht und diesen ihre Stimme leiht. Ausdrücklich hat Johannes Paul II. am 18. November 1980 in Altötting die deutschen Theologieprofessoren aufgefordert, „genau auf die Fragen und Nöte des heutigen Menschen zu achten" (66)[18]. Er sprach vom „Mut zum Wagnis und (der) Geduld des Reifens" (67), von „neuen Vorschlägen zum

Verständnis des Glaubens", die der Theologe machen „soll und muß" (69), von der „unverzichtbaren Eigenständigkeit" der Theologie (70). Ermutigungen dieser Art haben zu ihrer Zeit sehr zur Glaubwürdigkeit des Sprechens in der Kirche beigetragen und werden es vermutlich auch in Zukunft tun.

Dissens. Unbestreitbar gibt es zwischen Lehramt und Theologie ein Spannungsverhältnis und zudem konkrete Spannungen. Dennoch steht nicht alles, was vordergründig als Dissens erscheint, dem Dienst an der Verkündigung des Wortes entgegen. Wohl machen Ausdrucksweisen des Dissenses und des Widerspruchs die großen Spannungsfelder deutlich, in denen wir alle, Lehramtsvertreter, Theologen, Kirchenangehörige, aber dann auch die verschiedenen Menschengruppen der Welt, heute leben. In gewissem Sinn müssen wir ein altes Bild korrigieren: Das Schifflein Petri fährt nicht einfach neben dem Boot der Welt her; wir alle gehören vielmehr zu einer großen Schicksalsgemeinschaft, die auf Gedeih und Verderb zusammengehört und – christlich gesprochen – als ganze in den Händen Gottes liegt.

In einer Art Zwischenbescheid, wie wir heute erkennen, hat die Glaubenskongregation in ihrer „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" vom 24. Mai 1990 nicht zuletzt ihre große Sorge um das Problem des Dissenses zum Ausdruck gebracht[19]. Bedauerlicherweise wird der Dissens in der Instruktion weithin nur als negative und damit unerwünschte Kritik angesehen. Das neue Kapitel eines Umgangs mit dem Dissens, der in den „Gesamtzusammenhang von Konsensbildung und Rezeptionsgeschehen" eingebracht wird, ist in der Tat, wie Karl Lehmann es in seiner Überlegung zur Sache festgestellt hat, aber erst noch zu schreiben. Es setzt innerkirchlich eine veränderte Haltung zur theologischen Kritik voraus, zumal wenn diese sich in mitsorgenden Rückfragen äußert. Wer kann aber schon übersehen, daß leise geäußerte Rückfragen auch in der Kirche im Lärm der Zeit oft nicht gehört oder doch mit umgekehrtem Schweigen überspielt werden?

Bleibende Fragen

Abschließend seien vier Fragenkomplexe nochmals herausgehoben, die in Zukunft entschiedener Bearbeitung bedürfen:

1. *Öffentlichkeit.* Soll nicht die ganze nichtchristliche Welt in einer Zeit, in der sie in ihrem pluralistischen Gefüge weltweit zu wirken beginnt, christlicherseits unter das Verdikt des Bösen gestellt werden, muß der christliche Glaube so in die Welt hinein bezeugt werden, daß das christliche Zeugnis auf mögliche Zustimmung angelegt ist. Es geht nicht – um das ganz deutlich zu sagen – um eine Verkürzung der Botschaft, wohl aber um eine verstehbare Sprache und eine den Menschen treffende Motivation. Nur der aber wird eine verständliche Sprache

sprechen, der sich den Menschen von heute sympathisch nähert, ihre Fragen und Nöte versteht und das „Evangelium des Lebens" therapeutisch als Heil für Menschen im Unheil vermittelt. Hier ist heute in der Tat, wie es der jetzige Papst oftmals zum Ausdruck gebracht hat, ein Pakt zwischen allen Menschen guten Willens vonnöten.

2. *Verbindlichkeit.* Der Mensch lebt sinnvoll zunächst in einer Welt, die von vielen kleinen Verpflichtungen geprägt ist, von den Verbindlichkeiten des heutigen Tags, den Verbindlichkeiten unterwegs zum nächsten Ziel. Verbindlichkeit erwächst aus dem Miteinander vieler, die unterwegs sind. Erst über die vielen kleinen Verbindlichkeiten eröffnet sich der Horizont neu für den umfassenden Horizont der Letztverbindlichkeit. Bei ihrer Orientierung am umfassenden Horizont steht die Kirche in der Gefahr, im ständigen Rekurs auf Letztverbindlichkeit die Kultur der Alltagsverbindlichkeiten und damit den Ort der Einübung von wahrer Verbindlichkeit eher zu zerstören als zu fördern. Der Appell an Verbindlichkeit überhaupt und weniger an Letztverbindlichkeit wehrt dem Geist relativistischer Beliebigkeit und eröffnet zugleich auf neue Weise den Ort wahrer Gewissensentscheidung.

3. *Kriterien der „Endgültigkeit".* Alles menschliche Reden und Handeln steht – menschlich gesehen – unter dem Zeichen der Begrenztheit und Beschränktheit. Gerade im Zusammenhang mit der aktuellen Frage nach der Frauenordination hat die Kirche selbst sich auf ihre eigene Begrenztheit berufen. Sie hat zugleich auch die Fixpunkte ihrer Orientierung genannt. Es stellt aber dann keine nachträgliche Beurteilung des lehramtlichen, mit dem Anspruch der „Endgültigkeit" vorgetragenen Sprechens dar, wenn Theologen im Sinn aller Rezipienten der Lehre die vom Lehramt selbst ins Spiel gebrachten Kriterien im einzelnen durchspielen. Das erweist sich im Hinblick auf das ordentliche und universale Lehramt der Kirche schon deshalb als sinnvoll und notwendig, weil die Verwirklichung der einzelnen Kriterien sich nicht zuletzt am Verhalten des gesamten Bischofskollegiums sowohl diachron wie synchron aufzeigen lassen muß. Schließlich ist bei aller Berufung auf das Wirken des göttlichen Geistes eine neue Offenbarung ausdrücklich ausgeschlossen. Der Erweis der vom Lehramt selbst erklärten Kriterien ist aber ein von diesem selbst gesetzter hoher Anspruch, über den schon deswegen nicht leicht hinweggegangen werden kann, weil das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" in seiner Argumentation inzwischen nicht mehr isoliert gesehen werden darf[20].

4. *Verantwortliches Sprechen.* Es gibt eine Zeit des Redens und des Schweigens. Sicherlich kann auch Schweigen geboten werden. Doch sollte da, wo es um Wahrheit und Heil der Menschheit geht, nicht leichtfertig geschwiegen werden. Im Sinn des heiligen Ignatius von Loyola sollte auch ein Theologe davon profitieren, „daß jeder gute Christ bereitwilliger sein muß, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen"[21].

Mit Wahrheit und Heil sind aber dann jene entscheidenden Orientierungspunkte genannt, um die es in der Verkündigung des Evangeliums Christi geht. Hier aber kann man fragen, ob nicht oft genug diese wahre Letztorientierung über vielen eher vordergründigen Fragen, über die auch in der Kirche gestritten wird, aus dem Blickfeld gerät. Eine Rückkehr zur „Ordnung bzw. ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre" („Unitatis redintegratio" 11; DH 4192) täte dringend not.

ANMERKUNGEN

[1] OR(D) 47 (24. 11. 1995) 4.

[2] Der Text u. d. vorausgegangenen Äußerungen d. Hl. Stuhls in VApSt 117 (22. 5. 1994).

[3] Die lehramtl. Texte zit. n. DH (mit Nr.).

[4] Ausführlicher: H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheol. (Paderborn [2]1988) 475 f.; H. Fries, J. Finsterhölzl in: SM IV 1052–1062; A. Dulles in: HFTh IV 169–175; P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören (Freiburg 1991) 212–226, 297–332.

[5] Y. Congar, Infallibilität u. Indefektibilität. Zum Begriff d. Unfehlbarkeit, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antwort auf d. Anfragen v. Hans Küng (Freiburg 1971) 175.

[6] Glaubenszugänge, hg. v. W. Beinert Bd. 1 (Paderborn 1995) 180; dort ausführlicher zu d. Bezeugungsinstanzen d. Glaubens Lehramt – Theologie – Glaubenssinn u. deren Interaktion 131–187.

[7] Ähnl. fragen u. a. N. Lash, On non inventing doctrine, in: The Tablet 2. 12. 1995, 1544; H. Küng, Das Nein zur Frauenordination – unfehlbar!, in: SZ 278 (2./3. 12. 1995) 10; H.-J. Pottmeyer, Rede- u. Denkverbote wurden nicht erlassen, in: RhMerk 49 (8. 12. 1995) 25; F. A. Sullivan, Guideposts from catholic tradition, in: America 9. 12. 1995, 5 f.; E. Kunz, Ein unfehlbares Nein z. Priesterweihe v. Frauen?, in: AStA-Info (St. Georgen, Frankfurt) 4. 12. 1995, 11–13.

[8] Vgl. aber z. theol. Auseinandersetzung mit d. Argumenten v. „Ord. sac." W. Beinert, Priestertum d. Frau. Der Vorhang zu, d. Frage offen?, in dieser Zs. 212 (1994) 723–738.

[9] Vgl. L. Örsy, The Congregation's 'Response': Its Authority and Meaning, in: America 9. 12. 1995, 4 f., daß die „Antwort" dem Ap. Schreiben „Ord. sac." nichts an neuer Verbindlichkeit hinzufügt, zumal ein „nichtunfehlbares Organ des Hl. Stuhls kraft eigener Autorität keine Macht hat, das Gewicht einer päpstl. Aussage zu modifizieren".

[10] Dazu H. Waldenfels, KF 460 ff.; E. Biser, Rel. Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980) 191–194, v. a. die Ausführungen zur Absage an alle „Wortneuerungen".

[11] J. Ratzinger in: LThK.E. II 520 ff.

[12] Vgl. d. Rückfragen v. E. Gössmann in: CiG 53 (1995) 440; dies., Mulier Papa. Zur Rezeptionsgesch. d. Gestalt d. Päpstin Johanna (München 1994).

[13] Vgl. als jüngste Stellungnahme z. Interpretation d. Bibel in d. Kirche d. Dok. d. Päpstl. Bibelkomm. v. 23. 4. 1993 (VApSt 115).

[14] J. Ratzinger, Grenzen kirchl. Vollmacht. Das neue Dokument v. Papst Johannes Paul II. z. Frage d. Frauenordination, in: IKaZ 23 (1994) 337–345.

[15] Zur Interpretation kirchl. Rezeptionsvorgänge: Glaube als Zustimmung, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991) (mit Beitr. v. W. Beinert, F. Ochmann, H.-J. Pottmeyer, K. Schatz).

[16] VApSt 100.

[17] Hier wären zugleich Gedanken erneut aufzunehmen, die ich bereits früher geäußert habe: Im Dienst an d. Verbindlichkeit chr. Glaubens. Anmerkungen z. Kirchlichkeit d. Theologie, in dieser Zs. 207 (1989) 723–734.

[18] Arbeitshilfe 86 (1991) 66–71.

[19] Ebd. 104–125 (= VApSt 98); dazu K. Lehmann, Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff, in: Dogma u. Glaube. Bausteine für eine theol. Erkenntnislehre (FS W. Kasper, Mainz 1993) 69–87.

[20] Vgl. die Begründung lehramtl. Sprechens in d. Enz. „Veritatis splendor" (6. 8. 1993, VApSt 111) u. „Evangelium vitae" (25. 3. 1995, VApSt 120) Nr. 5, 57, 61 f., 65.

[21] Ignatius v. Loyola, Geistl. Übungen, hg. v. P. Knauer (Graz 1978) 23 (Nr. 22).

Heinz Frisch

Verantwortung für eine nachhaltige Entwicklung

Angesichts der verheerenden Umweltzerstörungen durch den Menschen, der drohenden Klimakatastrophe und der vielfältigen Beeinträchtigungen der Lebensqualität infolge des energieaufwendigen und umweltbelastenden industriellen Wirtschaftens ist man leicht geneigt, die Ursache des Übels im Fehlverhalten der Menschen zu sehen, die bei der Nutzung der Umwelt ihre Freiheit mißbrauchen. So schreibt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Centesimus annus" (1991): „Statt seine Aufgabe als Mitarbeiter Gottes am Schöpfungswerk zu verwirklichen, setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes und ruft dadurch schließlich die Auflehnung der Natur hervor, die von ihm mehr tyrannisiert als verwaltet wird" (CA 37, 1). Und in der Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland heißt es: „Die ökologische Krise ist Ausdruck und Folge eines Denkens, das die natürliche Mitwelt des Menschen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des kurzfristigen ökonomischen Nutzens betrachtet" (88).

Nun ist nicht zu bestreiten, daß speziell die Bewohner der Industrieländer ihre Ansprüche auf Ressourcen und Umwelt überziehen. Ein jährlicher Primärenergieverbrauch von über sechs Tonnen Steinkohleeinheiten (t SKE) je Bundesbürger ist einfach zuviel. Wollten sich weltweit alle Menschen in dieser Weise bedienen, wäre der Welt-Primärenergieverbrauch dreimal so hoch, wie er tatsächlich ist, und damit wäre unser Planet gewiß überfordert. Zweifellos könnten die Bewohner der Industrieländer, wenn sie es wirklich wollten, große Mengen von Energie einsparen und die Umweltbelastungen entsprechend verringern. Doch auch dann, wenn sie verantwortungsbewußt mit Ressourcen umgingen, wären die Umweltprobleme keineswegs aus der Welt geschafft. Es ist eben nicht so, daß es bei etwas gutem Willen zu einem Verzicht auf Güter käme, durch den die Umwelt in einem Maß geschont würde, daß eine Umweltkrise nicht mehr stattfände.

Der Grund dafür ist nicht schwer auszumachen: Eine auf 5,7 Milliarden Menschen angewachsene Weltbevölkerung kann beim derzeitigen Stand der technischen Möglichkeiten nicht überleben ohne einen gigantischen Verbrauch nichterneuerbarer Ressourcen, bei dem es immer zu Umweltbelastungen kommt. Die Zahl der Menschen ist so groß geworden, daß sonst weder die notwendige Menge von Nahrungsmitteln noch der benötigte Wohnraum geschaffen und genutzt, noch die erforderlichen Transportleistungen erbracht werden können. Bereits die Versorgung einer so großen Bevölkerung mit Nahrungsmitteln setzt voraus, daß

fossile Energieträger, insbesondere Erdöl, in großen Mengen eingesetzt werden, nicht zuletzt zur Gewinnung von Kunstdünger und Pflanzenschutzmitteln. Generell gilt, daß die Menschen heute zahlreiche energie- und rohstoffaufwendige sowie die Umwelt belastende Produktionsumwege einschlagen müssen, um eine angemessene Güterversorgung sicherzustellen.

Es ist auch nicht einfach auf den Mangel an gutem Willen zurückzuführen, daß es in den Industrieländern – vor allem infolge zu niedriger Energiepreise – unter ökologischen Gesichtspunkten zu Fehlentwicklungen gekommen ist, die zu umweltbelastenden Produktions- und Konsumstrukturen geführt haben, die nur in einem mühsamen und langwierigen Prozeß zu verändern sind. Schließlich waren Ressourcenverschwendung und Umweltzerstörung bis zum Ende der sechziger Jahre praktisch weder in der Politik noch in den Medien ein Thema; im – bis heute nicht novellierten – Gesetz zur Förderung der Stabilität und des Wachstums der Wirtschaft („Stabilitätsgesetz") vom 8. Juni 1967 werden Energieverbrauch und Umweltbelastungen mit keinem Wort erwähnt. Zwar hätte mit besseren Konzepten und bei mehr Mut und Engagement vor allem in der Energie-, Umwelt- und Verkehrspolitik wesentlich mehr zur Schonung von Ressourcen und Umwelt getan werden können; doch auch bei ernsthaftem Bemühen, Energie einzusparen und die Umweltbelastungen zu verringern, werden die Industrieländer wegen der verfahrenen Ausgangslage nur schrittweise vorankommen.

Der Rückgang des Verbrauchs fossiler Brennstoffe, der aufgrund eines stärker umweltorientierten Verhaltens der Bewohner der Industrieländer erwartet werden könnte, würde sicherlich auch nicht ausreichen, den durch die wirtschaftliche Entwicklung der Länder der Dritten Welt bedingten Zuwachs des Einsatzes fossiler Brennstoffe auszugleichen. Der Energieverbrauch dieser Länder hat sich seit 1960 vervierfacht und wird weiterhin stark ansteigen, so daß die Menschheit in jedem Fall schon wegen der dadurch verursachten Zunahme der Schadstoffemissionen ökologische Probleme haben wird. Sorgen bereitet der kaum vermeidbare, enorm wachsende Verbrauch von Kohle besonders in China und die Verwendung veralteter Technologien, die zu einer wenig effizienten Energienutzung führt. Ohne verstärkte Hilfe der Industrieländer muß auch weiterhin mit schlechten Wirkungsgraden in den Ländern der Dritten Welt gerechnet werden. Viele arme Länder stellen bei ihrem Bemühen um möglichst hohe Raten wirtschaftlichen Wachstums teure Umweltschutzmaßnahmen zurück und versuchen so auf die gleiche Weise die Armut zu überwinden wie vor ihnen die Industrieländer.

Nachhaltige Entwicklung trotz der Ressourcen- und Umweltprobleme?

Die Diskussion um ein „sustainable development" findet seit der Veröffentlichung des Brundtland-Berichts im Jahr 1987 wachsende Beachtung nicht nur in

Fachkreisen. Im Jahr 1983 hatten die Vereinten Nationen die Weltkommission für Umwelt und Entwicklung beauftragt, einen Bericht über „Unsere gemeinsame Zukunft" zu verfassen. Diese unabhängige Kommission wurde von der norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland und dem Sudanesen Mansour Khalid geleitet und bestand aus 22 Mitgliedern: Politiker, Wissenschaftler, Juristen und Diplomaten aus Afrika, Nord- und Südamerika, Asien sowie Ost- und Westeuropa. Die Kommission sollte ein weltweites Programm des Wandels entwerfen und langfristige Umweltstrategien vorschlagen, damit bis zum Jahr 2000 und darüber hinaus eine dauerhafte Entwicklung erreicht würde. In dem Bericht wurde dauerhafte Entwicklung als Entwicklung erläutert, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können[1].

An dieser Stelle soll auf den Brundtland-Bericht nicht im einzelnen eingegangen werden. Hier sei nur soviel gesagt: Während die Zielsetzung der Überwindung der absoluten Armut uneingeschränkte Zustimmung verdient, ist Kritik angebracht gegenüber der Aussage, das notwendige Wachstum der Entwicklungsländer sei nur über eine genügend große Importgüternachfrage der Industrieländer zu erreichen, so daß weiteres Wirtschaftswachstum der Industrieländer unabdingbar sei („Wachstumslokomotiventheorie"); denn damit wird die Umweltverträglichkeit der weltweiten wirtschaftlichen Entwicklung in Frage gestellt, weil ein solches globales Wirtschaftswachstum wegen der Überbeanspruchungen von Ressourcen und Umwelt nicht auf Dauer durchzuhalten sein dürfte[2]. Bedenken sind angezeigt gegenüber einer Reihe optimistischer Annahmen hinsichtlich der Bevölkerungsentwicklung, der Ressourcenvorräte und rechtzeitig zur Verfügung stehender Spar-, Substitutions- und Umweltschutztechnologien. Im übrigen dürfte ein „qualitatives Wirtschaftswachstum" der Industrieländer, das mit einem sinkenden Verbrauch herkömmlicher Ressourcen einhergeht, als Wachstumslokomotive für die Entwicklungsländer wenig geeignet sein. Dennoch hat der Brundtland-Bericht in der Diskussion über Umwelt und Entwicklung wichtige Akzente gesetzt und den Weg zur UNCED, der „United Nations Conference on Environment and Development", in Rio de Janeiro im Jahr 1992 gewiesen.

Die Diskussion über eine nachhaltige oder dauerhafte Entwicklung hat die Auseinandersetzungen über ein „qualitatives Wirtschaftswachstum" weitgehend abgelöst. Ein Fortschritt ist sicherlich darin zu sehen, daß mit dieser Diskussion die ökologischen und ökonomischen Probleme auf Weltebene besser in den Blick gekommen sind. Stärker als zuvor widmete man sich der Frage einer auf Dauer durchzuhaltenden Entwicklung nicht nur der Industrieländer, sondern auch – teilweise sogar in erster Linie – der Länder der Dritten Welt. Wesentliche Impulse erhielt die Diskussion aus der Erkenntnis, daß eine Industrialisierung der Länder der Dritten Welt nach dem Muster der alten Industrieländer die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit zerstören würde.

Als Beispiel für nachhaltiges Wirtschaften wird meist die Forstwirtschaft genannt, wo das Konzept nachhaltiger Nutzung im Zusammenhang mit der Wiederaufforstung nach den mittelalterlichen Rodungen und den großflächigen Waldzerstörungen im Dreißigjährigen Krieg entwickelt wurde. Nachhaltige Nutzung bedeutet hier, daß nur so viel Holz geschlagen wird, wie nachgewachsen ist, so daß der Waldbestand erhalten bleibt. Was ermöglicht werden soll, ist ein „sustained yield", also ein Ertrag, durch den die Substanz nicht angetastet wird.

Ist eine solche Methode des dauerhaften Ertrags („sustained yield method") auf unser gesamtes industrielles Wirtschaften übertragbar? Schließlich hinkt ein Vergleich mit der Forstwirtschaft insofern, als es sich beim Holz um eine erneuerbare Ressource handelt – es wächst ja nach –, während die heutigen Volkswirtschaften auch auf den Einsatz großer Mengen nichterneuerbarer Ressourcen angewiesen sind. Nachhaltige Nutzung kann dann nur bedeuten, daß nur so viel erneuerbare Ressourcen verbraucht werden, wie insgesamt nachwachsen, und daß nichterneuerbare Ressourcen soweit wie möglich wiederverwendet und nur in dem Maß verbraucht werden, wie Substitute bereitgestellt werden. Es läßt sich allerdings darüber streiten, welche Bedingungen hier erfüllt sein müssen, damit überhaupt von Substituten gesprochen werden kann.

Eine „schwache Nachhaltigkeit" („weak sustainability") unterstellt eine weitgehende Substituierbarkeit von Natur- und Sachkapital, so daß es letztlich nicht darauf ankäme, in welcher Form das ererbte Kapital an kommende Generationen weitergegeben wird. Hinterläßt die heutige Generation eine teilweise zerstörte Umwelt, so gleicht sie das durch mehr Straßen, Häuser und Maschinen aus. Daß verbrannte fossile Brennstoffe unwiederbringlich verloren sind, Landschaften verschandelt und Tier- und Pflanzenarten ausgerottet werden, beeinträchtigt die Nachhaltigkeit nicht, wenn gleichzeitig neue Energien erschlossen werden, eine Infrastruktur aufgebaut wird und die Gentechnik neue Wege eröffnet. Radikal- oder Fundamentalökologen („deep ecologists") sehen dagegen keine Möglichkeit der Substitution von Naturkapital durch von Menschen geschaffenes Sachkapital. Nachhaltigkeit im strengen Sinn („strong sustainability") schließt danach jede Naturkapital verbrauchende Naturnutzung aus.

Es liegt nahe, zwischen den beiden extremen Auffassungen nach einer Position zu suchen, die eine begrenzte Substituierbarkeit von Naturkapital durch Sachkapital anerkennt, die aber zugleich die besondere Schutzbedürftigkeit der Natur und die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen herausstellt. Über die Substituierbarkeit muß dann im Einzelfall entschieden werden, und die dabei zu beachtenden Nutzungsregeln müssen präzisiert und ergänzt werden.

Die bereits erwähnte erste Regel verlangt, daß die Entnahmerate regenerierbarer Ressourcen deren Regenerationsrate nicht übersteigt. Nach der zweiten Regel müssen Entnahmen nichterneuerbarer Ressourcen durch Bereitstellung erneuerbarer Ressourcen oder anderer Substitute sowie durch Steigerungen der Effizienz

der Ressourcennutzung so ausgeglichen werden, daß das zu vertretbaren Kosten nutzbare Potential vor allem dank dem technischen Fortschritt ebensogroß bleibt wie das ursprüngliche Nutzungspotential ohne diesen technischen Fortschritt. Die Umwelt wird jedoch nicht nur durch Ressourcenentnahmen in Anspruch genommen, sondern auch durch die bei ihrer Gewinnung und Nutzung entstehenden Schadstoffe belastet und muß Abfälle aufnehmen. Eine dritte Regel fordert daher, daß die Emissionen gasförmiger, flüssiger und fester Stoffe sich in dem durch die Assimilationskapazität des Ökosystems vorgegebenen Rahmen halten.

Ein Verhalten gemäß der zweiten Regel verstößt gegen die dritte Regel, wenn das Nutzungspotential der Ressourcen konstant gehalten wird, die Nutzung der Ressourcen aber zu Umweltveränderungen führt, die die Assimilationsfähigkeit des Ökosystems überfordern. Als Beispiel sei der Rückgriff auf die Kohle genannt. Sie ist zwar noch reichlich vorhanden und könnte für lange Zeit zu vertretbaren Kosten abgebaut werden. Ihre Nutzung ist aber mit so hohen Umweltbelastungen verbunden, daß die Kohlevorräte nur begrenzt der Deckung des Energiebedarfs der Menschheit dienen können.

Vor allem in der Diskussion über die Substitution fossiler Brennstoffe geht es allerdings häufig nicht so sehr um die Bewahrung eines ererbten Nutzungspotentials, dessen Höhe ohnedies niemand so genau kennt, als um Schonung der Reserven, die in jedem Fall früher oder später in Anspruch genommen werden, auch wenn das Nutzungspotential sich verringern sollte und Umweltveränderungen längst die Menschen zu einer drastischen Verminderung des Verbrauchs fossiler Brennstoffe veranlaßt haben sollten. Angesichts der gegenwärtigen weltweiten Abhängigkeit wirtschaftlicher Entwicklung vom Einsatz fossiler Brennstoffe wäre schon viel gewonnen, wenn sich der Zeitraum, in dem diese Ressourcen genutzt werden können, durch Substitutionen deutlich verlängern ließe.

Zur gegenwärtigen und zukünftigen Energieversorgung

Die Menschen verstoßen in vielfältiger Weise gegen die Regeln für ein nachhaltiges Wirtschaften. Da werden in vielen Ländern tropische Regenwälder zerstört, wo an Wiederaufforstungen nicht zu denken ist; da werden Tausende von Pflanzen- und Tierarten ausgerottet, Flüsse und Meere in einem Maß verseucht, daß ihre Regenerationskraft überfordert ist, und Böden mit Schwermetallen und Chemikalien belastet. Es werden riesige Mengen fossiler Brennstoffe verbraucht, und der Kohlendioxidgehalt der Luft wird vor allem durch die Verbrennung fossiler Brennstoffe permanent erhöht – von etwa 280 ppm (parts per million, also Teile pro Million) um 1870 auf über 350 ppm heute –, und es werden große Mengen von Schwefeldioxid und Stickoxiden erzeugt, die den Regen sauer werden lassen. Außerdem bildet sich durch die Sonneneinstrahlung aus Stickoxiden und Kohlen-

wasserstoffen Ozon, das in der Troposphäre in höherer Konzentration Beschwerden vor allem bei älteren Menschen verursacht und daher unerwünscht ist – im Gegensatz zum Ozon in der Stratosphäre, das einen Schutzschild gegen schädliche UV-Strahlung bildet, der vor allem durch Fluorchlorkohlenwasserstoffe geschwächt wird. Nicht zuletzt ist für viele Menschen die Versorgung mit sauberem Wasser nicht gewährleistet. Das zentrale Problem nachhaltiger Entwicklung bleibt jedoch die Bereitstellung von genügend Energie, deren Einsatz keine unvertretbaren Umweltbelastungen erzeugt.

Nach dem „World Energy Outlook – 1995 Edition" der Internationalen Energie-Agentur (IEA) in Paris betrug im Jahr 1992 der Welt-Primärenergieverbrauch 7936 Mio. t Öleinheiten (ÖE), was rund 11500 Mio. t SKE entspricht. Fossile Brennstoffe trugen zu 90 Prozent zur Deckung des Energiebedarfs bei: Erdöl zu 39 Prozent, Kohle zu 29 Prozent und Erdgas zu 22 Prozent. Die Anteile der Kernkraft und der Wasserkraft nehmen sich demgegenüber recht bescheiden aus. Während die Kernkraft nach den Angaben der IEA auf einen Anteil von 7 Prozent am Welt-Primärenergieverbrauch kommt, dürfte der Anteil des mit Hilfe der Kernkraft erzeugten elektrischen Stroms am Welt-Endenergieeinsatz bei 3 Prozent liegen, eine Folge der hohen Umwandlungsverluste bei der Gewinnung von elektrischem Strom durch thermische Kraftwerke. Auf rund 13 Prozent beläuft sich der Anteil des elektrischen Stroms am Welt-Endenergieeinsatz.

Aufgrund seiner vielseitigen Verwendbarkeit ist das Erdöl der wichtigste Energieträger. Die Fachleute der IEA schätzen für 1995 die weltweite Ölnachfrage auf knapp 70 Mio. Barrel pro Tag, das heißt auf rund 11 Mrd. Liter täglich. Davon dürften die USA etwa 2,7 Mrd. beanspruchen, und sie kommen so auf einen täglichen Ölverbrauch von 11 Liter je Einwohner. Für 1996 wird mit einem Anstieg des weltweiten Ölverbrauchs von 2,3 Prozent gerechnet.

In ihrem World Energy Outlook von 1995 macht die IEA den Versuch, die Entwicklung der Energienachfrage in zwei unterschiedlichen Szenarien zu untersuchen. Im Energiesparszenario unterstellt sie größere Fortschritte hinsichtlich der Effizienz der Energienutzung und rationellen Energieverwendung, als derzeit zu erwarten sind. Im Kapazitätsgrenzenszenario wird eine Begrenzung des Wachstums der Energienachfrage durch steigende Energiepreise angenommen. Trotzdem lautet die IEA-Prognose, daß der Weltenergieverbrauch im Jahr 2010 um 34 bis 45 Prozent höher liegen wird als 1992.

Fossile Brennstoffe werden weiterhin zu rund 90 Prozent zur Deckung des Energiebedarfs beitragen. Die globalen Kohlendioxidemissionen werden von rund 21 Mrd. t (1992) auf über 28 bzw. 30 Mrd. t (2010) steigen. Besonders China, aber auch der übrige asiatische Raum werden den Verbrauch fossiler Brennstoffe stark erhöhen und ihre derzeitigen CO_2-Emissionen verdoppeln bis verdreifachen. Aus ökologischen Gründen bedenklich ist vor allem der wachsende Einsatz von Kohle, die hauptsächlich zur Stromerzeugung genutzt wird.

Die höchsten Energieverbrauchszuwachsraten werden für den Verkehrssektor prognostiziert. Während für die gesamte Welt eine jährliche Zunahme des Energieverbrauchs im Straßenverkehr von 2,5 Prozent angenommen wird, liegen die geschätzten Zuwachsraten für China, aber auch für ganz Asien bei 5,4 bis 6,1 Prozent. Das überrascht nicht: Gegenwärtig kommt in der Bundesrepublik Deutschland ein Auto auf zwei Einwohner, in China aber auf etwa 800 Einwohner.

Die IEA-Experten rechnen damit, daß der Anteil der Kernenergie am Welt-Primärenergieverbrauch auf unter 7 Prozent fallen wird. Der Beitrag erneuerbarer Energien, dessen weitaus größten Teil die Wasserkraft liefert, wird für das Jahr 2010 auf 4,1 Prozent (Energiesparszenario) bzw. 3,5 Prozent (Kapazitätsgrenzenszenario) geschätzt[3].

Den IEA-Prognosen liegt gewiß kein unbegründeter Pessimismus zugrunde. Das aus Experten aus 18 Ländern und aus neun internationalen Organisationen bestehende Komitee der Welt-Energiekonferenz hat bereits im Jahr 1989 in Montreal eine Studie vorgelegt, nach der der Weltenergieverbrauch in den folgenden 30 Jahren um rund 50 bis 75 Prozent steigen wird, je nachdem, wie hoch die Wachstumsrate der Weltwirtschaft angesetzt wird. Die Studie sagt ebenfalls in aller Deutlichkeit, daß der enorme Mehrbedarf an Energie zum weitaus größten Teil nur durch einen wachsenden Einsatz fossiler Brennstoffe gedeckt werden kann. Die Kernkraft stellt nach Meinung auch dieser Experten keine Alternative dar[4].

Hier soll nicht auf die Diskussion für oder gegen Kernkraft eingegangen, sondern nur darauf hingewiesen werden, daß die 430 weltweit in Betrieb befindlichen Kernkraftwerke auf einige tausend vermehrt werden müßten, wenn man den Einsatz fossiler Brennstoffe durch mehr Kernenergienutzung deutlich zurückdrängen wollte. Nicht nur wegen der ungelösten Entsorgungsprobleme, sondern auch wegen des hohen Zeit- und Kapitalbedarfs für den Kernkraftwerksbau wird die Kernkraft auch weiterhin bei der Bekämpfung des Treibhauseffekts eine bescheidene Rolle spielen. Erneuerbare Energien werden, wenn ihre Nutzung nicht mit viel mehr Engagement und extrem hohem Kapitaleinsatz angestrebt wird, ebenfalls nur in geringem Umfang zur Energieversorgung beitragen.

Hinsichtlich der quantitativen Möglichkeiten, fossile Brennstoffe zu substituieren, sind die Erwartungen der Energie-Experten offensichtlich sehr gedämpft. Das muß vor allem Ökonomen zu denken geben, die mit nahezu unbegrenzten Substitutionsmöglichkeiten rechnen und sich ganz auf die moderne Technik verlassen. In einem bekannten Lehrbuch ist zu lesen: „Man kann sich einen Strom technischen Fortschritts vorstellen, der in jeder Periode genau ausreicht, die Produktionsrückgänge infolge geringer werdender Ressourcen zu kompensieren."[5] Gewiß ist so etwas vorstellbar. So zeigt der jüngst erschienene neue Bericht an den Club of Rome mit dem Titel „Faktor vier" eindrucksvoll an zahlreichen Beispielen, daß „schlankmachende Effizienzfortschritte" in vielfältiger Weise zu erzielen sind[6]. Eine moderne ökologisch orientierte Technologie ermöglicht eine

erhebliche Verringerung des Einsatzes herkömmlicher Energie für Energiedienstleistungen wie das Transportieren von Personen und Gütern, die Warmwasserbereitung, die Erwärmung und Kühlung von Räumen, und sie weist immer wieder neue Wege der Substitution fossiler Brennstoffe.

Doch entscheidend ist der gewaltige Kapital- und Zeitbedarf für alle sich abzeichnenden Lösungen, wenn ein großer Teil der herkömmlichen Energieträger substituiert werden soll. Das Problem sind hier die riesigen Mengen fossiler Brennstoffe, die zur Substitution anstehen, die enormen Kosten für den Aufbau eines neuen Energieversorgungssystems und für Steigerungen des Wirkungsgrads, lange Bauzeiten sowie die Ungewißheit darüber, wieviel Zeit der Menschheit für die Entwicklung umweltverträglicher Energieversorgungssysteme überhaupt noch bleibt. Muß es nicht selbst hartnäckige Optimisten erschüttern, daß die IEA-Experten auch für ihr Energiesparszenario einen beträchtlichen Anstieg des weltweiten Verbrauchs fossiler Brennstoffe voraussagen?

Nachhaltige Entwicklung – eine Daueraufgabe

Mit Recht spricht also Dieter Birnbacher von einem „Gefühl des panischen Schreckens, das einen bei dem Gedanken befällt, daß die in Hunderten von Jahrmillionen aufgebauten chemischen Stoffe Erdöl, Erdgas, Kohle in nur wenigen Jahrhunderten, teils in einem einzigen Jahrhundert, wortwörtlich verfeuert werden“ [7]. Die Frage liegt nahe, inwieweit die gegenwärtig lebenden Menschen nichterneuerbare Ressourcen verbrauchen dürfen und zu weiteren Eingriffen in die Umwelt berechtigt sind, weil dadurch auch die natürlichen Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen verändert werden.

Viele Ökonomen behaupten, ohne Diskontierung des zukünftigen Nutzens von Ressourcen und Umwelt und damit ohne die heutige Mindereinschätzung der Interessen zukünftiger Generationen sei nicht zu rechtfertigen, daß die gegenwärtige Generation nichterneuerbare Ressourcen verbrauche. Folgt man dem bereits erwähnten Lehrbuch, dann gilt: „Nach dem Gesetz der Gegenwartspräferenz wird ein Güterbündel heute einem Güterbündel in der Zukunft vorgezogen. Folglich muß der Nutzen zukünftiger Generationen ‚abdiskontiert‘ werden.“ Zur Wahl der Diskontrate heißt es wenige Zeilen weiter: „Wird eine sehr niedrige Diskontrate gewählt, so bedeutet dies eine starke Gewichtung des Interesses zukünftiger Generationen; eine hohe Diskontrate dagegen legt ein größeres Gewicht auf die Wohlfahrt der gegenwärtigen Generation.“ [8] Bruno S. Frey denkt dies konsequent zu Ende, wenn er schreibt: „Im Extremfall läßt sich sogar … eine Gesellschaft vorstellen, die auf die Zukunft völlig verzichtet und trotz Umweltbeschränkungen einer höheren Güterversorgung nicht entsagen will.“ [9]

Auf die Frage, wie eine solche Diskontierung der Zukunft zu begründen sei,

kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Zu unterscheiden sind in diesem Zusammenhang die Diskontierung wegen Zukunftsunsicherheit, die Diskontierung aus Gründen reiner Zeitpräferenz und der Ego-Präferenz und die Diskontierung aus Gründen intergenerationeller Gerechtigkeit. Zur Diskontierung zukünftigen Nutzens stellt Dieter Birnbacher fest: „Die Philosophen sind sich selten einig, aber sie sind sich einig, daß die Diskontierung zukünftigen Nutzens in keiner Weise zu rechtfertigen ist, und zwar sowohl unter Klugheits- wie unter moralischen Gesichtspunkten." [10] Philosophen werfen Wirtschaftswissenschaftlern vor, daß sie, statt über die Berechtigung einer Zukunftsdiskontierung nachzudenken, sich nur für die jeweils angemessene Höhe der Diskontrate interessierten. Zur Ehrenrettung der Wirtschaftswissenschaftler sei jedoch gesagt, daß einige von ihnen Kritik an der Nutzendiskontierung geübt haben.

Welche ethischen Überlegungen sind also zum Problem der intertemporalen Ressourcenverteilung angebracht? Johannes Reiter äußert sich in aller Klarheit:

„Es gibt keinen vernünftigen Grund für die Minderbewertung künftigen Wohlergehens z. B. durch das Argument einer Zeitpräferenz. Bei einer Güterabwägung zwischen dem Wohl heutiger und künftiger Generationen ist allein die Höhe und die Dringlichkeit der in diesem Zusammenhang angezielten Werte ausschlaggebend. Das heißt, die existentiellen Interessen zukünftiger Generationen haben Priorität vor weniger dringlichen Bedürfnissen, die wir uns heute evtl. erfüllen könnten. Der Erhalt der unverzichtbaren Bedingungen menschenwürdigen Lebens zukünftiger Generationen hat eindeutig Vorrang vor ökonomischen Steigerungsinteressen der heutigen Generation. Andererseits sind die heute lebenden Menschen nicht dazu verpflichtet, existentielle Dringlichkeiten zurückzustellen. Denn in der Geschlechterfolge ist das Überleben der einen Generation Bedingung dafür, daß die andere später ins Leben treten kann. Um es noch einmal klar herauszustellen: Nur wenn es um die nackte Existenz geht, dürfen wir Einschränkungen und Gefährdungen, die künftigen Generationen aus unserem Eingreifen in die Natur erwachsen, mit den Überlebensvorteilen aufwiegen, die wir aus eben diesem Eingreifen erzielen." [11]

Nun ist es sicherlich nicht so ganz einfach zu sagen, was alles unter den Lebensbedingungen einer modernen Industriegesellschaft zu den existentiellen Dringlichkeiten gerechnet werden muß. Wir haben – worauf schon zu Anfang hingewiesen wurde – andere und mehr Bedürfnisse als unsere Vorfahren, weil heute auf der gleichen Fläche viel mehr Menschen leben und wir daher unter gänzlich anderen Bedingungen wohnen und arbeiten müssen als frühere Generationen. Neue Bedürfnisse ergeben sich zum großen Teil daraus, daß zahlreiche Produktionsumwege eingeschlagen werden müssen, damit der lebensnotwendige Bedarf an Gütern für so viele Menschen gedeckt werden kann. Außerdem kann es nicht nur um die Sicherung eines physischen Exstenzminimums gehen, sondern um die Bewahrung einer menschenwürdigen Existenz unter bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen. Sodann muß bedacht werden, daß viele Investitionen, zum Beispiel im Energiesektor, die auch im Interesse zukünftiger Generationen liegen, heute den Einsatz nichterneuerbarer Ressourcen erfordern und Umweltbelastungen erzeugen.

Schwer wiegt das Argument, daß mit chaotischen Verhältnissen in Wirtschaft und Gesellschaft gerechnet werden müßte, wenn mit der Forderung unverzüglich Ernst gemacht würde, nichterneuerbare Ressourcen und Umweltgüter nur dann in Anspruch zu nehmen, wenn es um die Rettung der nackten Existenz geht. Sehr viele Erwerbstätige leben von einem Einkommen, das sie für die Erzeugung von keineswegs lebensnotwendigen Sachgütern und Dienstleistungen beziehen. Die Textilbranche ist kaum vorstellbar ohne die Mode, die manche als Krankheit des Geistes bezeichnen, weil es wider alle Vernunft sei, etwas wegzuwerfen, was noch brauchbar ist. In der Bundesrepublik Deutschland lebt jeder siebte direkt oder indirekt vom Auto, einem extrem energieaufwendigen und umweltbelastenden Transportmittel. Viele Erwerbstätige leben von einer energievergeudenden Touristik, andere von der Herstellung entbehrlicher Zeitschriften.

Der Beschäftigungseinbruch und die wirtschaftlichen Rückschläge wären verheerend für jede fortgeschrittene Volkswirtschaft, wenn die wohlbegründeten umweltethischen Forderungen ohne Zögern erfüllt und „überflüssige Produktionen" eingestellt würden, so daß Energie, Rohstoffe und Umwelt nur noch für die Erzeugung lebensnotwendiger Leistungen genutzt würden. Zwar steht außer Frage, daß alle diejenigen, die „überflüssige Leistungen" erbringen, sehr wohl für ökologisch sinnvolle Arbeiten gebraucht werden; doch ist aus ökologischer Sicht in der Vergangenheit zu vieles falsch gelaufen, und es haben sich zu massive umweltzerstörende Strukturen gebildet, als daß innerhalb kurzer Zeit ein ökologieorientierter Umbau unserer Wirtschaft möglich wäre. Dennoch müßten und könnten schon heute viel größere Schritte in der Richtung auf das Ziel getan werden, nichterneuerbare Ressourcen und die gesamte Umwelt nur in einem Maß zu nutzen, das zur Sicherung einer menschenwürdigen Existenz heute und in Zukunft unbedingt notwendig und daher auch vertretbar ist.

Demgegenüber können die Länder der Dritten Welt eine Steigerung ihres Ressourcenverbrauchs fordern, die ihnen zur Überwindung der Armut und zur Schaffung menschenwürdiger Lebensverhältnisse zugestanden werden muß. Während die Industrieländer einen auf Ressourcenschonung und Umweltschutz gerichteten Umbau ihrer Wirtschaften einleiten müssen, brauchen die Länder der Dritten Welt neue Entwicklungskonzepte, die es ihnen ermöglichen, ihren jeweils eigenen Weg zu gehen und von Anfang an Ressourcenvergeudung und unnötige Umweltzerstörung zu vermeiden.

Nicht selten wird Entwicklung mit dem Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens gleichgesetzt. Dagegen hat die UNESCO Entwicklung als einen Vorgang definiert, der „alles umfaßt, was das Wohl der Gesellschaften, das Aufblühen ihrer Kulturen, die aktive Teilnahme der Menschen an ihrem eigenen Fortschreiten herbeiführen soll. Das läßt sich nicht vorstellen ohne eine Bewahrung der fundamentalen geistigen, gesellschaftlichen und menschlichen Werte, auf denen das Leben in den verschiedenen, so unterschiedlichen Gesellschaften beruht; mehr

noch, der Sinn für diese Werte muß gestärkt werden."[12] Mit Recht wird gesagt, daß die Entwicklungsgesellschaften nicht durch Zufluß von Geld und Know-how von außen entwickelt werden sollen, womöglich gar nach einem einheitlichen Entwicklungsmuster und durch Übernahme eines bestimmten Lebensstils, sondern daß Entwicklung ein „Sich-Entwickeln", ein „Auswickeln der eingewikkelten eigenen Fähigkeiten"[13] bedeutet. Auch ein Konzept primär wirtschaftlich verstandener Entwicklung muß den Wertvorstellungen und dem Bildungsstand der Bewohner dieser Länder gerecht werden und die demographischen, gesellschaftlichen, geologischen und klimatischen Gegebenheiten berücksichtigen.

Mit dem Begriff Entwicklung sind unterschiedliche Vorstellungen verbunden, je nachdem, ob es sich um NICs (New Industrialized Countries), die auch als Schwellenländer bezeichnet werden, um Länder des „peripheren Kapitalismus", die nur am Rand in die Weltwirtschaft integriert sind, oder um absolut verelendete, ärmste Länder, also LDCs (Least Developed Countries) handelt[14]. In allen Fällen verbietet sich eine Kopie der Industrialisierung in Europa und Nordamerika als Entwicklungskonzept angesichts gänzlich anderer Ausgangspositionen.

Versucht man, wirtschaftliche Entwicklung am Pro-Kopf-Einkommen zu messen, so muß vor allem bedacht werden, daß ein Wachstum dieses Pro-Kopf-Einkommens einseitig der „Elite" des Landes zugute kommen kann, während sich an der wirtschaftlichen Situation der Masse der Bevölkerung kaum etwas ändert. Ein „Trickle-down-Effekt", also ein „Durchsickereffekt" – gemeint ist, daß mehr Wohlstand der oberen Bevölkerungsschichten auch zu mehr Wohlstand bei den wirtschaftlich schwächeren Bevölkerungsschichten führt – bleibt häufig genug aus oder ist kaum erkennbar. Ein Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens ist unter solchen Umständen ein wenig aussagekräftiger Indikator für wirtschaftliche Entwicklung; denn zur Entwicklung gehört zunächst einmal die Überwindung der Massenarmut. Dieses Ziel ist in den meisten Entwicklungsländern nur dann zu erreichen, wenn eine sogenannte Grundbedürfnisstrategie unmittelbar bei der Zielgruppe der absolut Armen ansetzt, so daß nicht die Oberschicht zuerst vom wirtschaftlichen Wachstum profitieren kann.

Die Grundbedürfnisstrategie der Weltbank wird allerdings in der Studie des Internationalen Fonds für ländliche Entwicklung (IFAD) „The State of World Rural Poverty" (1992) kritisiert, weil sie die Armen noch immer vornehmlich als Konsumenten und weniger als Produzenten betrachte. Entwicklung komme nicht trotz der Existenz der Armen zustande, sondern sie sei ein Prozeß, der stattfinde, weil das riesige produktive Potential der Armen entfesselt worden sei. Armut zeige ein Produktionsproblem an, und die Armen selber seien die wichtigste Kraft, die einen Wandel herbeiführen könne. Die ländlichen Armen seien auf allen Stufen des Entwicklungsprozesses in die Entscheidungen einzubeziehen, vor allem die Frauen[15]. Die Entwicklungspolitik muß zukünftig mehr als in der Vergangenheit auf die Entwicklung in den ländlichen Räumen gerichtet sein.

Vor allem aber müssen die Industrieländer den Ländern der Dritten Welt helfen, umweltschonende Energieversorgungssysteme aufzubauen und durch moderne Technik die Effizienz der Energienutzung zu steigern und so die Umweltbelastungen auf das unvermeidbare Maß zu reduzieren. Nur wenn in den Entwicklungsländern alle Möglichkeiten genutzt werden, mit fossilen Brennstoffen sparsam umzugehen und regenerierbare Energie verfügbar zu machen, besteht eine gewisse Hoffnung, daß die CO_2-Emission in eben noch vertretbaren Grenzen gehalten werden kann. Große Anstrengungen der Industrieländer, ihren eigenen Verbrauch drastisch zu vermindern, sind auch deshalb notwendig, weil ohne solche deutliche Zeichen einer „Energiewende" die Entwicklungsländer sich für einen „sanften Energiepfad" kaum aufgeschlossen zeigen werden.

Die Menschheit wird in wachsendem Maß die Solarenergie nutzen müssen, weil darin für sie die wahrscheinlich einzige Hoffnung liegt, eine neue Energiebasis ohne unvertretbare ökologische Risiken zu schaffen. Viele Länder der Dritten Welt bieten günstige Voraussetzungen zur Nutzung von Solar- und Windenergie sowie von Biomasse und geothermischer Energie. Energieexport könnte manchen Ländern des Südens zu beträchtlichen Deviseneinnahmen verhelfen.

Einer weltweiten nachhaltigen Entwicklung ist nur dann näherzukommen, wenn über die bereits genannten Aufgaben hinaus eine Reihe weiterer wichtiger Ziele verfolgt wird. Fassen wir zusammen, was vordringlich zu leisten ist: der ökologisch orientierte Umbau der Industriegesellschaften, der in erster Linie zu einer starken Verminderung des Verbrauchs nichterneuerbarer Energieträger führen muß, der Schutz des Bodens vor Erosion, Versauerung und vermeidbarer Versiegelung, insbesondere der Schutz des Acker- und Weidelandes, eine sinnvolle Bewirtschaftung der Süßwasservorräte, der Schutz der Wälder und die Erhaltung der Artenvielfalt, die sichere Entsorgung umweltbelastenden Mülls, insbesondere radioaktiven Abfalls, die internationale Angleichung der Umweltschutzstandards, das Verbot eines gefährlichen Mülltourismus, technische und finanzielle Hilfe beim Aufbau einer ergiebigen, umweltverträglichen Landwirtschaft und eines die Umwelt möglichst wenig belastenden Energiesystems in den Ländern der Dritten Welt, die Verminderung des globalen Bevölkerungswachstums durch Förderung moralisch vertretbarer Familienplanungsmaßnahmen, die Vermeidung von Umweltflüchtlingsströmen durch besondere Hilfe dort, wo infolge der Umweltveränderungen die natürlichen Lebensgrundlagen zerstört zu werden drohen.

Es könnte dann gelingen, dank sparsamstem Ressourceneinsatz und stark zunehmender Nutzung der Solarenergie ein genügsames, aber menschenwürdiges Leben für alle auf wahrscheinlich sehr lange Zeit zu sichern. Doch gegenwärtig sind die Aussichten noch sehr schlecht, daß ein einfacherer Lebensstil in Industrieländern noch rechtzeitig akzeptiert wird, daß die nicht zu vermeidenden Verteilungskonflikte aus einem Geist internationaler Solidarität gelöst werden und die Entwicklungsländer sich an ressourcen- und umweltschonenden Entwick-

lungskonzepten orientieren. Die Bewohner reicher Länder zeigen sich bislang nicht freiwillig zu den notwendigen Wohlstandsbeschränkungen bereit, und es ist zu befürchten, daß es erst unter Leidensdruck zu den längst fälligen Einschränkungen kommen wird und daß es wieder die Bewohner der ärmsten Länder sein werden, die unter den zu erwartenden Verknappungen und Verteuerungen insbesondere des Erdöls am meisten leiden müssen, wie bereits unter den Ölpreisschocks von 1973/74 und 1979 bis 1981.

Gewiß, eine einigermaßen umweltverträgliche Entwicklung ist nicht billig zu haben. So sind allein für die Finanzierung der Agenda 21, das heißt des 1992 auf der UNCED in Rio de Janeiro verabschiedeten globalen Umweltprogramms für das 21. Jahrhundert, Zahlungen der Industrieländer an die Entwicklungsländer von jährlich 125 Mrd. US-Dollar veranschlagt worden[16]. Mit noch weit höheren Aufwendungen muß gerechnet werden, wenn fossile Brennstoffe in großem Umfang substituiert werden sollen. Hier ginge es um jährliche Investitionen von einigen hundert Mrd. US-Dollar, also um Beträge, wie sie heute weltweit für Rüstung ausgegeben werden[17]. Mittel in solcher Höhe können nur von den reichen Ländern aufgebracht werden. Einfacher zu leben, mit anderen zu teilen und für ein einigermaßen umweltverträgliches Wirtschaften in der Zukunft zu arbeiten, das sind keine Forderungen, die von westlichen Wohlstandsmenschen und den Angehörigen der Oberschicht in den Ländern der Dritten Welt mit Begeisterung aufgenommen werden. Ein „sustainable development" ist derzeit nicht in Sicht.

ANMERKUNGEN

[1] H.-J. Harborth, Dauerhafte Entwicklung statt globaler Selbstzerstörung (Berlin 1991) 45. [2] Ebd. 60.
[3] Weltweiter Energiebedarf steigt weiter an, in: VDI Nachrichten, 19. 5. 1995, 25.
[4] Kein Ende d. Treibhauseffektes in Sicht, in: FAZ 20. 9. 1989.
[5] H. Siebert, Ökonom. Theorie d. Umwelt (Tübingen 1978) 204.
[6] E. U. v. Weizsäcker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch. Der neue Bericht an d. Club of Rome (München 1995) 29–170.
[7] D. Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen (Stuttgart 1988) 250.
[8] Siebert (A. 5) 150. [9] B. S. Frey, Umweltökonomie (Göttingen 1978) 150.
[10] D. Birnbacher, Intergenerationelle Verantwortung oder: Dürfen wir die Zukunft d. Menschheit diskontieren? in: Umweltschutz u. Marktwirtschaft, hg. v. J. Klawitter, R. Kümmel (Würzburg 1989) 103.
[11] J. Reiter, Umwelt u. Ethik, in dieser Zs. 207 (1989) 198.
[12] Dt. UNESCO-Kommission, Die Weltdekade für kulturelle Entwicklung (1988–1997) (Bonn 1989) 7, zit. v. F. Nuscheler, Zur Gesch. u. Problematik d. Entwicklungsbegriffs, in: Entwicklung – d. Begriff u. d. Praxis, hg. v. H. Weber (Bonn 1990) 23. [13] Ebd. 14.
[14] H. Thielen, Die Einsamkeit d. Dritten Welt (Bad Honnef 1992) 46.
[15] Neues Entwicklungskonzept gefordert, in: FAZ 25. 11. 1992.
[16] M. Wöhlcke, Der ökolog. Nord-Süd-Konflikt (München 1993) 59.
[17] In d. Studie d. Eduard-Pestel-Instituts für Systemforschung „An Economic Scenario for a 75 % World CO_2 Emission Reduction" v. K. P. Möller u. P. K. Binas (1993) werden d. für eine Verringerung d. weltweiten Kohlendioxidausstoßes um 75 % notwendigen Investitionen auf 23 Billionen Dollar geschätzt, und es wird mit einer Verdoppelung d. Kosten für d. Bereitstellung v. Energie gerechnet.

Victor Conzemius

Katholizismus und Moderne

Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung

Der liberale Katholizismus[1] ist nicht die schmucke Feder am Hut der Moderne, an der man den vernünftigeren Katholiken im grauen Herdenvolk der Ultramontanen erkennen kann. Vielmehr ist er eine ernstzunehmende geistige Strömung, die im 19. Jahrhundert in den meisten europäischen Ländern Katholiken auf die von der Französischen Revolution eingeleiteten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse eingehen ließ, nicht in bloßer Reaktion, sondern in der Unterscheidung der Geister. Als solcher ist der liberale Katholizismus älter als der liberale Protestantismus. Der liberale Protestantismus stellt eine theologische Richtung dar, die sich nach 1850 durchsetzt und die aus einer längeren Vorgeschichte heraus das christliche Traditionsgut im Horizont von Aufklärung, Idealismus und Geschichtswissenschaft neu interpretiert.

Mit theologischen Fragen hat der liberale Katholizismus zunächst nichts zu tun. Von seinen Voraussetzungen her ist er diffuser und schwieriger festzulegen als der liberale Protestantismus. Er tangiert ein weites Problemfeld von Staats-, Gesellschafts- und Kirchenreform, bleibt vielgestaltig im unterschiedlichen regionalen und nationalen Kontext und entzieht sich einer globalen Definition. In Entsprechung zum politischen Liberalismus, mit dem er temporäre Allianzen eingehen kann, wird auch der liberale Katholizismus durch seine Kampfsituation mit anderen Geistesströmungen bestimmt, zumal wenn man ihn seinem schärfsten Konkurrenten, dem Ultramontanismus, gegenüberstellt. Er ist nicht klerikal, obwohl zahlreiche Kleriker unter seinen Propagatoren zu finden sind; andererseits gehören Laien wie Louis Veuillot in Frankreich, William George Ward in England und Theodor Scherer-Boccard in der Schweiz zu den rührigsten Herolden des Ultramontanismus.

Der Begriff selber ist nicht allgemein rezipiert; zahlreiche andere Bezeichnungen wurden vorgeschlagen wie: christlicher Liberalismus, liberaler Katholizismus, katholischer Liberalismus, christliche Demokratie, Reformkatholizismus. In diesem Aufsatz bleiben wir bei der bereits angesprochenen Begrifflichkeit. Stärker als die anderen Termini bringt sie die Eigenständigkeit eines freiheitlichen Elements des Katholizismus zum Ausdruck, jenseits temporärer oder opportunistischer Allianzen mit dem politischen Liberalismus.

Italien – Liberaler Katholizismus und nationale Frage

Dieser Überblick beginnt nicht mit Frankreich, dem klassischen Land des liberalen Katholizismus, sondern mit Italien[2]. Rein chronologisch gesehen ist liberal katholisches Gedankengut hier früher nachzuweisen als in Frankreich; zudem gelangten einige seiner Vertreter in Italien näher an die Schalthebel politischer Macht. Drei Motivstränge lassen sich hier nachweisen: ein älterer, der aus dem Illuminismo und dem Spätjansenismus des 18. Jahrhunderts kommt und innerkirchliche Reformanliegen mit moderater antikurialer Spitze aufgreift. Der zweite, wichtigere ist die Aufnahme der Ideen der Französischen Revolution, die in ihrer Frühphase nicht mit einem kirchenfeindlichen Programm auftrat, auch wenn die Dialektik der Entwicklung sie innerhalb kurzer Zeit in diese Richtung zog. Als drittes Motivbündel ist das Bemühen anzuführen, italienische Nationalkultur und Katholizismus zu harmonisieren.

Die Akzeptanz freiheitlicher Postulate der Revolution fiel den Italienern leichter als den Franzosen, die nach 1792 von der Verfolgungswelle getroffen und über Nacht ins autoritäre Kirchenregiment Napoleons I. überführt wurden. Die Italiener, insbesondere die Piemontesen und Lombarden, führten den Kampf gegen den Despoten und Besetzer Italiens im Sinn der ursprünglichen, unblutigen Revolutionsideale als einen Kampf für politische Rechte und Kirchenfreiheit, als Opposition gegen jegliche Form staatlichen Despotismus.

Von der Sympathie für die Ideale der Revolution – Vereinbarkeit des Prinzips der Volkssouveränität mit demjenigen des göttlichen Ursprungs der Autorität als solcher und Evangeliumsnähe der Freiheits- und Gleichheitsideale der Revolution – spannt sich der Bogen hin zum Kampf gegen die französischen Besetzer, deren Nachfolge in Norditalien nach 1815 die Österreicher antreten. Es bildete sich hier gewissermaßen ein Humus für liberalkatholisches Gedankengut, das, von der Romantik angereichert, in dem gegen Napoleon I. opponierenden Papst einen Hoffnungsträger für die politische Einigung Italiens sah.

Der historische Roman „Le notti romane" des Alessandro Verri von 1792 nimmt Ideen vorweg, die Alessandro Manzoni dann in gereifter Form entwickelt: eine Kirche, die solidarisch ist mit den Schwachen, eher zum Verstehen und zum Erleiden bereit als zum autoritären Durchgreifen. Der Gesellschaftstheoretiker Raffaele Lambruschini, der Dichter Niccolò Tommaseo, der Marchese Gino Capponi gehören zu den italienischen Vertretern dieses eigenständigen italienischen Liberalkatholizismus. Dem Franzosen Félicité de Lamennais von 1830/31 gegenüber bleiben sie skeptisch, weil sie den vehementen Ultramontanismus von dessen früherer Periode nicht vergessen haben.

Manzoni hat in der Kontroverse mit dem Genfer Simonde de Sismondi, der den Katholizismus für den Zerfall des freiheitlichen Gedankens in Italien verantwortlich machen wollte, in seinen „Osservazioni sulla morale cattolica" von 1819

die Grundlagen des Gehorsams gegenüber kirchlicher Autorität herausgestellt. Das innere Dictamen des Gewissens und nichts anderes müsse den Christen zur Annahme des Gesetzes Christi führen, das sich in die Ordnung der Gnade und der Barmherzigkeit einfüge.

Schwarmgeister und Träumer waren diese Italiener nicht. Die nationale Frage steht bei ihnen im Vordergrund, wie nationales Einheitsstreben und kirchliche Tradition, die eng mit der italienischen Kultur verbunden sind, miteinander in Einklang gebracht werden können. Konkret ging es darum aufzuzeigen, wie die strukturelle Konfliktsituation zwischen dem Papsttum als dem Hindernis und dem Königreich Savoyen-Piemont als dem Exponenten des Einheitsstrebens bereinigt werden konnte. Gleichzeitig sollten absolutistisch regierende Fürsten bewogen werden, eine liberale Verfassung anzunehmen. Der Turiner Politikwissenschaftler Francesco Traniello hat für diese Richtung den Namen „cattolicesimo conciliatore", Konziliatorismus, vorgeschlagen[3]. Zu ihr gehören der Abate Vincenzo Gioberti, der Bruder Cavours, Gustavo Benso di Cavour, der Historiker Cesare Cantù, der Essayist und spätere Minister Ruggiero Bonghi, der General der Theatiner, Gioachino Ventura di Raulico, sowie vor allem Antonio Rosmini-Serbati.

Antonio Rosmini und Vincenzo Gioberti

Zwei Persönlichkeiten des italienischen Liberalkatholizismus, Rosmini und Gioberti, seien kurz vorgestellt. Beide waren Kleriker; *Antonio Rosmini* (1797–1855), Philosoph, politischer Denker, Pädagoge, Ordensgründer, der überlegenere Geist, dessen Platz und Rang in der italienischen Nationalkultur wie derjenige Manzonis unbestritten ist. Seiner Rezeption in der katholischen Theologie stand die 1887 lange nach seinem Tod von seinen Gegnern erwirkte und bis vor kurzem geltende Verurteilung seiner philosophischen Lehren als Ontologismus entgegen.

Rosmini bleibt nicht, wie manche seiner Zeitgenossen und Gesinnungsfreunde, bei einer Freiheitsrhetorik stehen; er begründet freiheitliche Rechte aus einer Reflexion über die Personen- und Menschenrechte. Aus dieser Perspektive heraus fordert er im Blick auf die Verschiedenheit der Ziele von Staat und Kirche Partnerschaft, jedoch keine Einmischung in die jeweilige Sphäre des anderen. Die Autonomie beider ist nicht zu bestreiten: weder kann die Kirche im Staat christliche Kategorien denjenigen aufzwingen, die keine Christen sind oder es nicht sein wollen, noch darf der Staatsmann im Königtum Israels Modelle für sein politisches Handeln suchen. Die Bestimmung des jüdischen Königtums entsprach nämlich weit mehr den Zielen der katholischen Kirche als denjenigen des modernen Staats.

Für Rosmini hat die katholische Kirche kein Monopol auf Freiheit; das Freiheitsrecht ist für ihn stärker an die Person gebunden als an Kollektive wie Familie, Korporationen, Gemeinwesen. Dieses Freiheitsrecht ist nicht unbeschränkt;

es wird durch die Achtung der Rechte des anderen, durch gesteigerte Selbstverantwortung im Gleichgewicht gehalten. Auch der Irrtum hat in diesem System seinen Platz; er kann einen positiven Beitrag zur Entfaltung menschlicher Erkenntnis leisten. Das entspricht göttlicher Pädagogik, die dem Menschen keineswegs die Hindernisse auf seinem Lebensweg wegräumt, sondern will, daß er sie in Freiheit bewältige[4].

Diese aphoristischen Einblicke in die Gedankenwelt Rosminis lassen ahnen, wie sehr er im Bereich der Menschenrechte und der Stellung der Kirche in Gesellschaft und Staat Entwicklungen vorwegnahm, die erst hundert Jahre nach seinem Tod kirchenamtliche Anerkennung fanden. Seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts galt er als derjenige, der noch Brücken zum Risorgimento schlagen konnte, als diese Bewegung, deren Ursprünge ebenfalls im Bereich eines religiös inspirierten Illuminismus und eines spätjansenistischen Konventikelwesens zu suchen sind, in seinem linken Flügel eine radikale, republikanisch-unitarische Richtung einschlug und in scharfen Widerspruch zur Kirchenleitung geriet.

Als 1848 die revolutionäre Bewegung Italien erfaßte, entwarf Rosmini eine Verfassung nach den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit, in der er sich für eine Konföderation aller italienischen Staaten unter dem Vorsitz des Papstes aussprach. Dem Kaiser von Österreich riet er, darauf zu verzichten, den italienischen Provinzen mit Gewalt die österreichische Herrschaft aufzuzwingen; implizit wurde damit das Recht auf Nationwerdung dem göttlichen Recht der Könige übergeordnet. Von der Regierung von Piemont mit einer diplomatischen Mission in Rom beauftragt, schien seine Berufung zum Kardinalstaatssekretär sicher.

Doch die Eigendynamik der Revolution und das Temperament Rosminis, der sich dem Papst nicht aufdrängen wollte, ließen ihn bald als ausrangierten päpstlichen Berater nach Stresa am Lago Maggiore in die von ihm gegründete Ordenskongregation zurückkehren.

In der Euphorie des Revolutionsjahrs 1848 faßte Rosmini den Mut, seine Schrift „Cinque piaghe della Chiesa" zu veröffentlichen, die er 1832 unter dem Eindruck des Auftretens von Lamennais niedergeschrieben, aber aus innerkirchlicher Rücksicht nicht publiziert hatte. Als Wunden am Leib der Kirche bezeichnete er die Kluft zwischen Klerus und Laien, insbesondere bei der Eucharistiefeier, die unzureichende Ausbildung des Klerus und die Verweltlichung des Episkopats, die Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander, die Ernennung der Bischöfe durch den Staat sowie die Unfreiheit des kirchlichen Besitzes, dessen Verwendung für die realen Nöte von Kirche und Gesellschaft blockiert sei. Rosmini hatte die italienische Situation vor Augen, sprach jedoch Probleme an, die alle europäischen Kirchen betrafen, zum Beispiel die Notwendigkeit von Bischofskonferenzen und die Beteiligung des Kirchenvolks an der Pfarrer- und Bischofswahl.

Die Schrift Rosminis, der sich stärker als der „Avenir" von Lamennais am Vorbild der Urkirche orientierte, zielte auf eine Kirchenreform. Hingegen ging es sei-

nem Zeitgenossen *Vincenzo Gioberti* (1801–1852), einem Turiner Weltpriester, darum, der katholischen Kirche in Italien eine moralische Führungsrolle im nationalen Einigungsprozeß zuzuweisen und aus ihrer historischen Rolle zu begründen. Gioberti[5] darf als der katholische Giuseppe Mazzini gelten, mit dem er in den Anfängen zusammenarbeitete und dessen Schicksal als Exilierter er zeitweilig teilte. Dem Programm Mazzinis setzte er seine Vision der Versöhnung von Kirche und Tradition mit den Ideen der Nation und des Fortschritts entgegen. Er sah das italienische Volk als eine Art Priestervolk, dessen kulturelle Leistungen den europäischen Kontinent maßgebend prägten. In seinem Werk „Il primato morale e civile degli italiani" (1842/1843) faßte er diese Gedanken in gängiger Form zusammen und schlug eine Föderation italienischer Staaten unter dem Vorsitz des Papstes vor; beratende Versammlungen sollten stufenweise die wirtschaftliche und politische Einigung Italiens in die Wege leiten.

Gioberti gilt als Hauptvertreter des „Neoguelfentums", jener Doktrin, die dem Papst eine politische Aufgabe im Interesse der Nation zuwies, ihn jedoch in Konflikt mit den Interessen der Universalkirche bringen mußte. Denn obwohl Giobertis Programm der Mehrheit der Bürger des Landes besser entsprach als die radikalen Ideen Mazzinis, war in ihm der Bruch des Papsttums mit dem Risorgimento angelegt. Giobertis idealistisches Konstrukt hatte die Widersprüche zwischen der Indienstnahme des Papsttums für den nationalen Gedanken und dessen universalen Aufgaben ausgeklammert. Weder entsprach der reaktionäre Kurs des Papsttums im Pontifikat Gregors XVI. demjenigen eines vorausschauenden Anwalts der italienischen Nation, wie Gioberti das in hellen Farben ausmalte, noch ließen sich die Sympathien, die Pius IX. 1846 bei seinem Regierungsantritt liberalen Forderungen entgegenbrachte, in wertbeständiges politisches Kapital ummünzen.

Giobertis kurzes Gastspiel als piemontesischer Ministerpräsident 1848/1849 endete ebenso mit einem Fiasko wie der Versuch Pius' IX., die revolutionäre Bewegung durch politische Konzessionen abzufangen. Die völlige Abkehr des Papstes von seinen liberalen Anfängen und die Hinwendung zu einem schroffen Antiliberalismus nach 1850 verhinderte durchgreifende Reformansätze im Kirchenstaat und verwies die liberalen Katholiken auch außerhalb Italiens ins Abseits. Gewiß gab es später noch einzelne Vertreter bis in die Ränge der Kurie hinauf. Im italienischen Episkopat zur Zeit des Ersten Vatikanums ist kaum noch eine Handvoll Bischöfe dieser Richtung zuzurechnen[6].

Frankreich – Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie

Frankreich gilt bis heute als Ursprungsland des liberalen Katholizismus, als dessen eigentliche Heimat. Falls kein Exklusivitätsanspruch daraus abgeleitet wird,

trifft diese Bezeichnung durchaus zu. In Frankreich taucht der Begriff „liberaler Katholizismus" nicht nur zum ersten Mal auf; hier findet die lebhafteste Auseinandersetzung über seine Ziele und Inhalte statt, die weit über den französischen Sprachraum hinausreicht. Drei Phasen lassen sich unterscheiden: eine erste, etwa von 1820 bis 1832; im Auftreten von Lamennais erreicht sie ihren Höhepunkt und gerät mit dessen Verurteilung durch Gregor XVI. in die Krise; eine zweite, die 1848 einen neuen Anlauf nimmt, dann zusammenfällt und sich im Ersten Vatikanischen Konzil nochmals aufbäumt; und schließlich eine letzte Phase, in der sich der Übergang zur katholisch-demokratischen Bewegung vollzieht[7].

Wegbereiter des liberalen Katholizismus in Frankreich war der dänische Konvertit Ferdinand d'Eckstein, langjähriger Frankreich-Korrespondent der „Augsburger Allgemeinen". Von Friedrich Schlegel und Josef Görres beeinflußt, führte er eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit den Weltreligionen und erkannte die Chance der von den Liberalen verfochtenen politischen Freiheiten für die Kirche. Noch vor der Gründung seines Organs „Le Catholique" (1824) hatten die Studentenseelsorger Philippe Olympe Gerbet und Louis Antoine de Salinis in ihrer Zeitschrift „Mémorial Catholique" mit ihrer Opposition gegen die staatskirchliche Politik der Restaurationsregierungen in den Kreisen der Liberalen Beachtung gefunden.

Programmatischer Ausdruck liberalkatholischer Auffassungen ist zum ersten Mal nachzuweisen in dem 1829 von jungen Adligen gegründeten „Correspondant". Sie traten ein für Religionsfreiheit der Protestanten, für das Recht zu Zusammenschlüssen von Ordensleuten ohne staatliche Kontrolle, für die Freiheit des Unterrichts gegenüber dem Staatsmonopol und generell für eine stärkere Distanzierung der Kirche vom Staat ohne Forderung einer Trennung. In diesem Zusammenhang taucht auch zum ersten Mal der Name „liberale Katholiken" auf: Es ist die Bezeichnung von Journalisten des liberalen „Globe" für ihre Kollegen vom „Correspondant".

Der eigentliche Durchbruch gelang erst *Félicité de Lamennais* (1782–1854)[8]. Er kann für sich beanspruchen, der Vater sowohl des Ultramontanismus wie auch des Liberalkatholizismus zu sein. 1829 entwickelte er in seinem Werk „Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise" den Gedanken, daß der Liberalismus durchaus assimilierbare Elemente für die Regelung der Stellung der Kirche in Gesellschaft und Staat besitze und keineswegs grundsätzlicher Kirchenfeindlichkeit bezichtigt werden dürfe. Im Zusammenhang mit dem Ausbau staatlicher Kirchenkontrolle in der Restaurationszeit kam er zur Auffassung, daß das Eingehen auf freiheitliche Postulate der Kirche neue und zeitgemäßere Möglichkeiten für die postrevolutionäre Ära bereitstellte.

Die Revolution von 1830 mit ihren antikirchlichen Ausfällen war für Lamennais das Signal zum Auftreten in der Öffentlichkeit. Am 16. Oktober 1830 lancierte er mit seinen Jüngern Henri Lacordaire und Charles de Montalembert die

Tageszeitung „L'Avenir" unter dem Motto „Gott und die Freiheit". Ein schwärmerischer Kult der Freiheit bricht durch, die Vision einer neuen Beziehung der Kirche zur Gesellschaft im sozialen, politischen und kulturellen Bereich gewinnt Konturen. Brisantester Punkt war die Trennung von Kirche und Staat, die mit unterschiedlicher Folgerichtigkeit gefordert wird. In ihren Konsequenzen verschreckte sie den royalistischen Klerus und beunruhigte die Liberalen: Verzicht auf Privilegierung der katholischen Kirche, Wegfall des staatlichen Kirchenbudgets und der Kontrolle der Kirche durch den Staat, freie Wahl der Bischöfe, Überflüssigkeit der Konkordate.

Der jüngere Klerus und die europäischen Freiheitsbewegungen griffen die Ideen des Avenir begierig auf; erschreckte Amtsträger in Kirche und Gesellschaft versuchten den Propheten im bretonischen La Chenaie zu Fall zu bringen. Das gelang ihnen um so leichter, als Lamennais die Entscheidung über die Zukunft seiner umstrittenen Zeitung vertrauensvoll in die Hände des Papstes legte und mit seinen engsten Mitarbeitern eine Romreise antrat. Als die Rompilger nach längerem Antichambrieren 1832 endlich von Gregor XVI. empfangen wurden, erhielt Lamennais eine Prise Schnupftabak aus der päpstlichen Dose, Medaillen und huldvoll den päpstlichen Segen. Die päpstliche Antwort wurde den Pilgern auf der Rückreise in München, wo sie sich mit ihren deutschen Bewunderern trafen, zu abendlicher Stunde bei einem Bankett in der Menterschwaige an der Isar nachgereicht. In ätzender Schärfe, in einer alttestamentlichen Sprache, die an längst vergangene Zeiten erinnerte, verurteilte die Enzyklika „Mirari Vos" vom 15. August 1832 die Ideen des Avenir.

Lamennais' seither eingeschlagener einsamer Weg in den religiösen Sozialismus ist nicht nur eine trotzige Abkehr von enttäuschenden Idealen; er ist angelegt in seinem gesellschaftlichen Reformprogramm, das er in La Chenaie ins Auge gefaßt hatte. Die „Ecole menaisienne" wurde zum eigentlichen Anreger der Wiederbegegnung von Kirche und Gesellschaft in Frankreich, auch wenn sie sich als Schule auflöste. Denn die überwiegende Mehrzahl seiner Jünger verblieb in der Kirche. Lacordaire widmete sich dem Wiederaufbau des Dominikanerordens; Montalembert stieg in eine großangelegte Kampagne für die Schulfreiheit ein.

Trotz einiger Schwankungen und widersprüchlicher Haltung blieb Montalembert die Symbolfigur des europäischen liberalen Katholizismus. Mit den Jahren geriet er in wachsenden Widerspruch sowohl zum Cäsarismus Napoleons III. wie zum sich geistig verengenden Kirchenkurs Pius' IX. Auf dem Katholikenkongreß in Mecheln 1863 ging er mit der Allianz der Kirchenführung mit absolutistischen Herrschern ins Gericht und plädierte für die Anerkennung der Gewissensfreiheit. Auch ihm wurde aus Rom eine Antwort erteilt; der Syllabus vom folgenden Jahr desavouierte ihn, ohne ihn zu nennen[9].

Im Gegensatz zur Julirevolution war die Revolution von 1848 von keinerlei antikirchlichen Ausfällen begleitet, sondern zunächst ausgesprochen kirchenfreund-

lich. Der Monarchie des Bürgerkönigs weinte die intellektuelle Elite der französischen Katholiken keine Träne nach. Sie begrüßte die Republik mit nahezu religiöser Inbrunst und sah in ihr die Einlösung der dem Christentum verwandten Ideale, für deren Verwirklichung die große Revolution von 1789 in ihren besten Vertretern eingestanden war. Jenseits euphorischer Freiheitsrhetorik zeichnete sich eine Orientierung ab, die stärker als bisher von der Wahrnehmung sozialer Aufgaben und einer entschiedeneren Hinwendung zur Demokratie bestimmt war.

Frédéric Ozanam gab die Parole aus: „Passons aux barbares", worunter er die Volksmassen verstand; in der Zeitschrift „Ere Nouvelle" entfaltete Abbé *Henri Maret* (1805–1884) inhaltlich diese Formel, indem er eine innere Affinität zwischen Kirche und Demokratie behauptete und die Auffassung einer Indifferenz politischer Systeme für das Wirken der Kirche zurückwies. Von ihren Ursprüngen und ihrer Tradition her könne die Kirche die besten Elemente des modernen Konstitutionalismus, das heißt Machtbeschränkung und gemeinsame Urteilsfindung durch beschließende Versammlungen, voll bejahen. Auch für die Ordnung ihrer inneren Verhältnisse könne die Kirche volle Legitimität aus ihrer eigenen Tradition beanspruchen; das „konstitutionelle" und das „synodal-konziliäre" Element gehören zusammen.

Der Trennungsgedanke tritt bei Maret in den Hintergrund. Doch die Pendelausschläge der Zeit drängen ihn in eine andere Richtung als diejenige, die die Revolution von 1848 erhoffen ließ. Die Juniaufstände und die blutigen Zusammenstöße, die dem um Vermittlung bemühten Erzbischof Denis-Auguste Affre von Paris das Leben kosteten, warfen die Katholiken abrupt zurück in die Hände der politischen Reaktion. Eine Alternative zu den gleichmacherischen Sozialisten und zu den Nachfahren der Montagnards der Clubs der Revolution um 1789 schien nunmehr nur der starke Mann zu bieten. Er fand sich im Prinzen Louis Bonaparte, der als Napoleon III. die Kirche weitgehend begünstigte. Dank eines französischen Expeditionskorps rettete er zunächst den Kirchenstaat und verpflichtete sich die Katholiken. Um den Einfluß der immer schärfer auftretenden intransigent-ultramontanen Richtung in Schach zu halten, näherte sich Abbé Maret der kaiserlichen Regierung und versuchte als ihr Berater durch Ernennung liberal gesinnter Bischöfe Gegenkräfte zum Neoultramontanismus von Louis Veuillot zu wecken. In der letzten Phase seines Lebens mußte der Herold der christlichen Demokratie sich auf das napoleonische Konkordat abstützen, um in einem Zweifrontenkampf denen Einhalt zu bieten, die aus radikaler Gesinnung die gewaltsame Trennung von Kirche und Staat forderten; er mußte aber auch denjenigen wehren, die die Kirche an Hand des Konkordats weiter zu gängeln gedachten.

Bereits ein Jahr nach dem Tod Marets – er starb 1884 – wurde die theologische Fakultät der Sorbonne, deren letzter Dekan er war, als Vorspiel für die stufen-

weise sich abzeichnende Trennungsgesetzgebung aufgehoben. Marets Suche nach politischem Rückhalt zeigt, wie schwierig es war, liberalkatholische Postulate in der politischen Realität durchzutragen. Obwohl seinem Gedankengang innere Konsistenz nachgesagt wird, manifestierte diese sich in der Opposition gegenüber päpstlich-monarchistischen Tendenzen nachdrücklicher als im Kirche-Staat-Bereich.

Das läßt sich auch von *Felix Antoine Dupanloup*, Bischof von Orléans, sagen (1802–1878), der rhetorisch begabtesten Gestalt im französischen Episkopat des 19. Jahrhunderts. Dupanloup wird als eigentlicher liberalkatholischer Exponent im Episkopat angesehen. Allerdings hatte sein Liberalismus, wie Roger Aubert zutreffend bemerkt, wenig Tiefgang. Er wollte im Grund nichts anderes, als mit modernen Mitteln eine Christenheit aufbauen, die den Zwecken der Kirche diente, weil unter den gegebenen Umständen nichts mehr zu erreichen war. Seine berühmte Unterscheidung zwischen These und Hypothese, mit der er den Syllabus von 1864 akzeptabel machen wollte – die These ist das Ideal, die Hypothese die praktische Lösung des geringeren Übels –, ließ außer acht, daß auch die These auf eine historisch bedingte Situation, nämlich die gesellschaftlich-kirchliche Symbiose der mittelalterlichen Christenheit, zurückging und den Erkenntnisfortschritt in den modernen Verfassungen übersah [10].

Generell ist zu bemerken, daß der liberale Katholizismus nie die Massen bewegen konnte und nach 1850 sich in aristokratische oder großbürgerliche Reservate und Salons zurückzog. Nur in einigen wenigen Vertretern gelangte er punktuell noch an die Öffentlichkeit: 1851 mit dem Unterrichtsminister Alfred de Falloux, 1869/70 mit dem Außenminister Napoleon Daru und 1873/74 mit dem Duc Albert de Broglie als kurzlebigem Ministerpräsidenten. Als geistige Bewegung hatte er ausgespielt, wenngleich einzelne seiner Repräsentanten bis ins 20. Jahrhundert hineinragten; mangels anderer Bezeichnungen wird immer noch die Vokabel liberaler Katholizismus verwandt, obwohl längst die Historisierung dieser Bewegung eingesetzt hat.

1917 starb in München *Charlotte Lady Blennerhassett,* die bedeutendste literarische Vertreterin dieser Richtung in der katholischen Frauenwelt. Die letzte Europäerin wurde sie genannt, was sicher nicht zutraf. Vielmehr war sie eine der letzten, die 1868/69 in Paris und 1869/70 am Konzil in Rom die Koryphäen des liberalen Katholizismus kennengelernt hatten; als Autodidaktin verdankte sie ihnen die entscheidenden Anstöße für ihre literarische Arbeit [11]. Es wäre übertrieben zu behaupten, daß Charlotte Leyden, wie sie mit Mädchennamen hieß, im deutschen Katholizismus einer Art „damnatio memoriae" verfiel. Doch ihre schriftstellerische Tätigkeit – sie war die erste Biographin von Madame de Staël –, die jenseits der Zielsetzungen des Verbandskatholizismus lag, wurde außerhalb des „Hochland"-Kreises kaum wahrgenommen. In der Historiographie des deutschen Katholizismus wird sie sozusagen systematisch übergangen.

Deutschland – Katholische Bewegung mit antiliberalen Zügen

Diese Feststellung leitet über zur Schwierigkeit, in Deutschland einen liberalen Katholizismus dingfest zu machen, der sich den hier beschriebenen Richtungen im europäischen Katholizismus zuordnen läßt. Ich neige zur Auffassung, daß es in Deutschland keinen liberalen Katholizismus gegeben hat. Zwar gab es Katholiken, die sich in den Länderparlamenten und Kommunen der liberalen Partei anschlossen; Carl v. Rotteck wurde über Baden hinaus zu einem der repräsentativsten Wortführer des Liberalismus. Doch fand er keine innere Beziehung zum Katholizismus und blieb staatskirchenpolitisch dem Josefinismus verbunden.

Gewiß gab es auch in Deutschland eine starke Bewegung, die auf die Allianz von Kirche und Volk setzte[12], Presse- und Vereinsfreiheit forderte und später als katholische Partei nachhaltiger als in den meisten anderen Ländern politische Stoßkraft entwickelte. Sehr früh haften ihr jedoch antiliberale Züge an, die überhaupt ein Charakteristikum der katholischen Bewegung in Deutschland von Ketteler bis in die Weimarer Zeit sind. Die Ideen des Avenir-Kreises stießen zwar auf begeistertes Echo in der deutschen Kirchenpresse; das hielt jedoch nicht lange an. Weder in Mainz noch in München sah man die katholisch-liberale Allianz von 1830 in Belgien gern; der Beifall für die irische Freiheitsbewegung war gedämpft, weil die deutschen Katholiken der konservativen Politik Englands für Europa einen hohen Stellenwert gaben.

Lamennais wunderte sich, daß die Deutschen den Liberalismus nicht einmal als reinigendes Feuer gelten lassen wollten; auch Rosmini war davon überzeugt, daß die Kirche im „Schmelztiegel" geläutert werden müsse. Als Montalembert 1833 Deutschland bereiste, fiel ihm auf, daß zwei Ideen den Deutschen unannehmbar erschienen: die Trennung von Kirche und Staat und die Partnerschaft von Katholiken und Liberalen. Der junge Ignaz v. Döllinger – weder in seiner frühen ultramontanen noch in seiner späteren antiultramontanen Zeit ein liberaler Katholik – denunzierte die Partnerschaft zwischen Katholiken und Liberalen als „Lug und Trug" wegen der antikirchlichen Polemik der Liberalen. Der Münchener Görreskreis bezweifelte, daß die Trennung von Kirche und Staat eine unausweichliche Entwicklungslinie der modernen Gesellschaft bilde. Görres fand den Trennungsgedanken in Theorie und Praxis „absurd, verabscheuungswürdig und pharisäisch", und plädierte in der Auseinandersetzung mit den Liberalen für eine hypostatische Union zwischen Kirche und Gesellschaft.

Die Frage ist deshalb berechtigt, wieweit die deutschen Katholiken die gesellschaftspolitischen Implikationen der Großen Revolution überhaupt akzeptierten. Bereits Franz Schnabel hat diese Problematik gesehen und deshalb sein Kapitel „liberaler Katholizismus" in Deutschland zwischen Anführungszeichen gesetzt. Schnabel hat auch auf die Gründe dieser Abwesenheit hingewiesen. Wichtigster Grund dürfte der Umstand gewesen sein, daß die Doktrin des Liberalismus in

Deutschland aus dem Protestantismus und dem Rationalismus hervorgegangen ist; die romantische Staatsauffassung der Katholiken schlug keine Brücken. Allgemein dürfte die Minderheitssituation der deutschen Katholiken, ihr schwacher Anteil am Industriekapitalismus und die häufige Verurteilung des Liberalismus durch die römische Kirchenleitung von Belang gewesen sein[13].

Natürlich gab es auch kirchliche Reformbewegungen, die einen größeren innerkirchlichen Freiheitsraum forderten (Johann Baptist Hirscher und Ignaz v. Döllinger), und Kräfte, die den nach 1850 stärker werdenden Romanisierungstendenzen widerstanden; doch ist fraglich, inwieweit sie dem Liberalkatholizismus zugeordnet werden können.

Die Schweiz – Philipp Anton v. Segesser

Daß vor allzu rascher Etikettierung gewarnt werden muß, zeigt ein Blick auf die Schweiz. Der Zusammenbruch der alten Eidgenossenschaft machte in einer Reihe von Kantonen den Weg frei für eine neue Aufsteigergeneration, in der zahlreiche Katholiken eine politische Chance sahen, zum Beispiel in St. Gallen, Solothurn und im neugeschaffenen Kanton Aargau.

Junge Leute, die ihre Ausbildung vorwiegend in Deutschland genossen hatten, wollten eine neue Politik liberaler und radikaler Richtung begründen, die im Blick auf einen Bundesstaat die gemeinsamen Interessen betonte. Der Religion kam in diesem Prozeß eine fundamentale Aufgabe zu, vorausgesetzt, daß es gelang, einen engen Konfessionalismus zurückzudrängen. Bevorzugte Stätte des Austauschs dieser Generation war der Studentenverband „Zofingia". Diese Bewegung stützte sich auf Ideen, die bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert in der Helvetischen Gesellschaft Verbreitung gefunden hatten, zumal über das Verhältnis der Konfessionen; sie nahm aber auch demokratische und radikale Anregungen auf, die vor revolutionären Umbrüchen nicht zurückschreckten.

Es fällt geradezu auf, welche Rolle junge Katholiken bei diesen Umstürzen spielten: Basel-Land riß sich von Basel-Stadt los, Solothurn und Luzern brachen die Vormacht der Patrizier und Aristokraten. Im Kanton Tessin, der sich zunehmend radikalisierte, bekleidete der Abate d'Alberti wichtige politische Ämter. In Aarau, Hauptort des Aargaus, dem liberal-radikalen Modellkanton, fand Josef v. Görres 1820/21 für ein Jahr freundliche Aufnahme[14].

Die Kirchenpolitik, die im Sinn des Staatskirchentums des 19. Jahrhunderts radikalisiert wurde – Badener Artikel (1834), Kaskade von Klosteraufhebungen –, spaltete die liberalen Katholiken; eine Reihe von ihnen wechselte sogar in das konservative Lager, so der St. Galler Gallus Baumgartner, der noch 1835 als Chef der radikalen Partei der Schweiz angesehen wurde, und der Luzerner Konstantin Siegwart, der sich zum extremen Ultramontanen entwickelte. Die Prominenz die-

ser politisch radikalen Katholiken trieb in der deutschen Schweiz zum Kulturkampf und verwirklichte nach dem Ersten Vatikanischen Konzil dank massiven staatlichen Eingreifens den länger zurückliegenden Plan einer Schweizer Nationalkirche (Christkatholisches Bistum mit Sitz in Bern).

Das Konzil brachte aber auch denjenigen Mann zu politischer Geltung, der unter konservativ-föderalistischem Etikett wohl die reinste, auch literarisch bedeutendste Verkörperung eines liberalen Katholiken der Spätphase im deutschsprachigen Raum darstellt: *Philipp Anton v. Segesser* (1817–1888). Die Angst des Luzerner Volks, durch liberal-radikale Manöver in ein kirchliches Schisma gedrängt zu werden, verhalf ihm 1871 zu Regierungsverantwortung[15]. In seinen Kommentaren zur europäischen Politik, die er seit 1860 veröffentlichte, und in seinen Essays zu Konzil und Kulturkampf zeigt er eine seltene Unbefangenheit des Urteils, die ihn bei den Ultramontanen wie bei den kulturkämpferischen Radikalen in gleichem Maß unbeliebt machte. Seine Konzilsschrift von 1869 eröffnet Perspektiven, die am Vorabend des Zweiten Vatikanums ihre Gültigkeit nicht verloren hatten. Von ihr sagt der Konzilshistoriker Klaus Schatz: „Sie hebt sich von der Döllinger-Richtung in Deutschland ab durch ihre betont staatskritische, ja staatsdistanzierte Tendenz, von den ultramontanen durch ihre innerkirchlich-antiabsolutistische Stoßrichtung, insgesamt steht sie Montalembert näher als Döllinger.“ [16]

Der 1876 angedrohten Indizierung seiner Kulturkampfschrift entging Segesser nur deshalb, weil eine solche Maßnahme die Schweizer Katholiken des einzigen Mannes beraubt hätte, der in der offenen Konfliktsituation als Vermittler wirken konnte. Segesser übernimmt auch den Begriff der Trennung von Kirche und Staat, erwähnt unter dem Eindruck der Lektüre von Tocqueville die amerikanische Situation positiv. Allerdings versteht er darunter keine gewaltsame Trennung, sondern grenzt sich ab von den staatskirchlichen Theorien der Radikalen, in denen er einen verhängnisvollen Rückfall in das im Kanton Luzern vorherrschende Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts sieht. Unter diesem und unter einigen anderen Gesichtspunkten ist der Konservative Segesser ein überzeugenderer Liberaler als Parteimänner dieser Richtung, die unter der Fahne des Fortschritts Kirche und Staat in eine vergangene Zeit zurückführen wollten.

Zum Abschluß muß ein Hinweis auf diejenigen Länder genügen, in denen ebenfalls ein eigenständiger liberaler Katholizismus nachzuweisen ist. Die symbolische Führungsrolle Irlands unter O'Connell steht hier an erster Stelle, dann der Unionismus in Belgien, dessen Allianz mit den Liberalen zur Gründung eines von Holland unabhängigen Staatswesens führte, der Diskurs von Bernard Bolzano in Österreich-Ungarn über die Perfektibilität des Katholizismus, der Kreis um Lord Acton in England, der einen liberalen Katholizismus in einer ausgesprochenen Minderheitssituation der Katholiken darstellt.

Die marginale Befindlichkeit dieser Richtung im eigenen kirchlichen Raum drückt ein Ausspruch von Papst Pius IX. vom Jahr 1874 aus: „Der katholische

Liberalismus, das ist ein Fuß in der Wahrheit und ein Fuß im Irrtum, ein Fuß in der Kirche und ein Fuß im Geist des Jahrhunderts, ein Fuß mit mir und ein Fuß mit meinen Feinden." Diese ungemütliche Spagatstellung, in der der Papst die liberalen Katholiken sieht, dürfte der Vergangenheit angehören. Auch der andere Fuß dürfte inzwischen der „Wahrheit" nähergekommen sein; aber auch die Erkenntnis der Wahrheit, die der Papst hier anspricht, dürfte um die Einsicht reicher geworden sein, daß sie nicht überzeitlich ist, sondern in einem bestimmten geschichtlichen Kontext steht, der sich ändert und zwingt, neue Zugänge zu ihr zu suchen. Das Verdikt des Papstes war grundsätzlich freundlich; die Korrektheit der einen Fußstellung wurde ohne Wenn und Aber anerkannt. Nicht der Papst, sondern engstirnigere Ritter des Absoluten verdrängten den liberalen Katholizismus aus seiner legitimen und anerkannten Wahrheit. In den Kreisen der Bienpensants wurde diese Richtung als unzuverlässig abgelehnt. Das hat ihre Erforschung erschwert aus einer Haltung überangepaßter „political correctness", die es auch im kirchlichen Raum gibt. Der liberale Katholizismus war bisher im deutschen Sprachraum nie das Thema eines der recht zahlreichen Symposien zur Katholizismusgeschichte gewesen. Es ist erfreulich, daß der Anstoß zur Einlösung dieses Defizits von den Universitäten Bayreuth und Eichstätt ausging[17].

ANMERKUNGEN

[1] Überblick über d. liberalen Kath.mus: V. Conzemius in: TRE 21, 68–73; Les catholiques libéraux au XIX^{e} siècle, hg. v. J. Gadille (Grenoble 1974, ital. 1976), darin mein Beitr.: Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIX^{e} siècle: Esquisse d'une géographie historique (15–51); Ch. Weber, Liberaler Kath.mus. Biograph. u. kirchenhistor. Essays v. F. X. Kraus (Tübingen 1983); Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié, du XIX^{e} siècle, hg. v. G. Dufour u.a. (Aix-en-Provence 1989).

[2] Vgl. d. A. 1 zit. ital. Übers. v. „Les catholiques libéraux" mit d. Einleitung d. Turiner Politologen E. Passerin d'Entrèves.

[3] Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana Lombardo-Piemontese (Mailand 1971).

[4] A. Fappani, Il clero liberale Bresciano negli anni dell'unità d'Italia (1968); Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto. Studi Religiosi, Bd. 1 (Verona 1970); Weber (A. 1).

[5] Weber (A. 1) 98–109, 301–336.

[6] K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870 (Paderborn 1992) Bd. 1, 69, 284ff.

[7] R. Aubert in: HKG VI/1 (1971); ders., in d. Einl. d. französ. Übers. meines A. 15 zit. Buchs über Segesser.

[8] Die Lit. bei L. Le Guillou in: TRE 20, 424–427; G. Valerius, Dt. Kath.mus u. Lamennais (Mainz 1983).

[9] R. Aubert, Correspondance entre Charles de Montalembert et Adolphe Dechamps 1838–1870 (Brüssel 1993).

[10] Ders. in: DHGE 14, 1070–1122.

[11] V. Conzemius in: LThK^{3} 2, 525; ders., Ch. Lady Blennerhassett – eine bayer. Kosmopolitin, in dieser Zs. 198 (1980) 612–626.

[12] Conzemius, Montalembert et l'Allemagne, in: RHEF 56 (1970) 17–46.

[13] Schnabel G 4, 164–202.

[14] Conzemius, Philippe Anton v. Segesser (1817–1888) et le catholicisme libéral en Suisse, in: Cristianità ed Europa. Miscellanea Luigi Prosdocimi (Freiburg 1994) 761–778.

[15] V. Conzemius, Philipp Anton v. Segesser 1817–1888. Demokrat zw. d. Fronten (Zürich 1977, französ. Paris 1991).

[16] Schatz (A. 6) 231.

[17] Vortrag bei einer Tagung zum Thema „Katholizismus und Liberalismus" in Eichstätt (Mai 1994).

Norbert Reck

Festhalten an der Untröstlichkeit

Die Gottesfrage in der katholischen Theologie seit Auschwitz

Hanna Mandel, eine ungarische Jüdin, die als einzige ihrer Familie das Konzentrationslager Auschwitz überlebte, erzählte bei einer Veranstaltung im jüdischen Kulturzentrum Münchens von einem Gespräch unter Jugendlichen, dessen Zeugin sie zufällig und unerkannt wurde. Diese jungen Deutschen erzählten sich gegenseitig, wie sehr sie im Ausland unter Verachtung und Feindseligkeiten zu leiden hätten – nur weil sie Deutsche seien. Ein etwa Sechzehnjähriger meinte aber, daß Hoffnung auf Besserung der Situation bestünde: „Vielleicht haben wir ja bald Ruhe, wenn die letzten KZler tot sind; denn die sind es ja, die immer wieder in der Vergangenheit wühlen und den Haß schüren."

50 Jahre nach dem Ende des millionenfachen Mordes in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern kann in Deutschland noch immer nicht eindeutig entschieden werden, ob die Überlebenden der Konzentrationslager nur als lästige Störenfriede im Bewußtsein bleiben werden oder ob die Erinnerung an die Verbrechen und an die Leiden der Opfer mit genügendem Ernst und in genügender Breite in dieser Gesellschaft eingewurzelt sind. Daß es Konzentrationslager gab und daß Juden ermordet wurden, gehört heute zum Allgemeinwissen, aber ein Bewußtsein der Dimension des Ereignisses scheint dennoch kaum vorhanden zu sein: Im Holocaust kamen 30 Prozent der jüdischen Weltbevölkerung um, darunter 80 Prozent aller Rabbiner, Gelehrten und Tora-Schüler, die Mehrheit aller mitteleuropäischen jüdischen Gemeinden wurde für immer ausgelöscht. Nicht so sehr diese Tatsachen prägten aber die Diskussionen und Gedenkfeiern des Jahres 1995, als vielmehr die hilflose Frage, ob das Kriegsende als Befreiung oder als Zusammenbruch verstanden werden solle. Und weiterhin klingen Thesen von Historikern nach, die Auschwitz als psychologische Angstreaktion Hitlers angesichts sowjetischer Lager begreiflich machen wollten (und die in der gelehrten Welt des Auslands nur Kopfschütteln hervorriefen).

Was die katholische Theologie angeht, scheint die Entscheidung ebenfalls noch nicht eindeutig gefallen zu sein. Einerseits läßt sich zwar sagen, daß dort, wo in den letzten Jahren Erörterungen über „Gott und das Leid" angestellt wurden, die Bezugnahme auf Auschwitz durchaus üblich geworden ist. Andererseits urteilte Walter Strolz noch 1980: „Es besteht auf christlicher Seite bis zur Stunde vor allem innerhalb der Universitätstheologie die Gefahr, Theologie weiterzutreiben,

als ob es Auschwitz nicht gegeben hätte, als ob der Gott der Erzväter und der Propheten, der nach der Botschaft des Jesus von Nazareth auch sein Vater ist, sein Antlitz nicht verborgen hätte."[1]

Das Aufkommen der theologischen Diskussion

Sichtet man die Äußerungen katholischer Theologen zu Auschwitz in den vergangenen 50 Jahren, überrascht zunächst die Vielzahl der Stellungnahmen. Von einem Schweigen zu dieser Frage kann nicht die Rede sein. Bereits seit Ende der vierziger Jahre haben sich immer wieder namhafte Theologen – unter ihnen Heinrich Fries, Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar – zu Wort gemeldet, um Orientierungshilfen zu geben und gegen das Vergessen einzutreten, zu einer Zeit also, da Auschwitz im gesellschaftlichen Bewußtsein noch lange kein Begriff war.

Bis zum Ende der fünfziger Jahre rangiert die Vernichtung der europäischen Juden bei der Allgemeinheit noch in einer Reihe mit Kriegsleiden, Vertreibung, Hunger und Gefangenschaft; daß da etwas Neues geschehen war, „etwas, das noch furchtbarer ist als das Böse, das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht"[2], das wurde zunächst nur von einer Minderheit erkannt. Um sich dem Unbegreiflichen wenigstens in Ansätzen stellen zu können, wurden neue Begriffe, Kategorien gebraucht, die sich erst langsam herausbildeten. Einen wichtigen Einschnitt markierte hier der Anfang der sechziger Jahre, als der Frankfurter Auschwitzprozeß vielen das Ausmaß des Geschehenen erst richtig vor Augen stellte.

Die ersten theologischen Reaktionen auf diese Zäsur kamen aus dem nordamerikanischen Judentum. Dort war vielen Menschen deutlich geworden, daß der Name Auschwitz ein Geschehen bezeichnete, das mit den herkömmlichen Kategorien des Glaubens nicht mehr zu fassen war. Vor allem die Positionen zweier prominenter Rabbiner sorgten für Aufsehen und wurden auf breiter Ebene diskutiert.

Jüdische Positionen

Für Richard L. Rubenstein wurde eine Begegnung mit dem deutschen Propst Heinrich Grüber zum auslösenden Moment. Grüber hatte sich in der Nazizeit für „nichtarische" Christen eingesetzt, war für einige Zeit Gefangener in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau und wurde als einziger deutscher Zeuge zum Prozeß gegen Adolf Eichmann in Jerusalem geladen. Dennoch

vertrat er gegenüber Rubenstein die Auffassung, daß es Gottes Wille war, mit Hilfe von Hitler das europäische Judentum auszurotten, weil es sich nicht zum christlichen Glauben bekehrt hatte. Rubenstein sah keinen Anlaß, diese Worte empört zurückzuweisen:

„Ich wußte, daß Grüber kein Antisemit war und daß seine Behauptung, der Gott des Bundes war und sei letztlich der Urheber der großen Ereignisse der Geschichte Israels, sich nicht vom Glauben eines der Tradition verbundenen Juden unterschied ... Er erkannte, daß, wenn man die biblische Geschichtstheologie ernst nimmt, Adolf Hitler in gleichem Maße ein Werkzeug von Gottes Zorn ist wie Nebukadnezar." [3]

Für Rubenstein stellte sich somit die Alternative, entweder die biblische Bundestheologie ganz ernst zu nehmen und Auschwitz als Strafe Gottes zu verstehen, oder den Glauben an Gott zu verwerfen und die Welt in ihrer daraus resultierenden Absurdität zu akzeptieren. Die Schuld des jüdischen Volkes und Auschwitz als gerechte Strafe zu akzeptieren, kam für Rubenstein nicht in Frage, also zog er die Konsequenz, den „Tod Gottes" und das „totale Nichts" zu denken.

Gegen diese Folgerung wehrte sich Emil Fackenheim: Man dürfe Hitler nicht den posthumen Sieg überlassen, als habe er es doch geschafft, Glauben und Identität der Juden zu zerstören. Auschwitz sei zwar keinerlei Sinn zuzusprechen, keinesfalls sei es gar religiös zu überhöhen, aber an Gott sei unbedingt festzuhalten. Das habe seine Entsprechung in der jüdischen Tradition, auf den Messias zu warten, auch wenn sein Kommen noch ausbleibt. Auf ein jiddisches Getto-Lied anspielend schreibt Fackenheim: „‚Mir seinen do' – wir sind hier, existieren, überleben, harren aus, legen Zeugnis ab vor Gott und Mensch, selbst wenn Gott und Mensch uns im Stich gelassen haben." [4]

Hauptlinien katholischer Reaktionen auf Auschwitz

Auf diese – sehr kontroversen – jüdischen Diskussionen über „Gott nach Auschwitz" haben bald auch Christen mit eigenen Überlegungen reagiert; zuerst in Nordamerika, etwas später und verhaltener auch in Deutschland, hier jedoch ohne direkt an die jüdischen Argumentationen anzuknüpfen. Drei Hauptlinien lassen sich dabei im deutschsprachigen Katholizismus unterscheiden.

1. *Die Einbeziehung in die Vielfalt der Leidenserfahrungen.* Sollte Auschwitz überhaupt zum Thema für die Theologie werden? Schließlich, so eine erste Position, seien das Problem des Leids und das Mysterium des Bösen so alt wie die Menschheit selbst. Darum gebe es keinen Grund, den Leiden von Auschwitz höhere theologische Relevanz zuzuerkennen als allen anderen Leiden. So hat beispielsweise Leo Scheffczyk die Auffassung vertreten, man solle „den Blick nicht nur auf die angeblich überdimensionalen Leiderfahrungen der Gegenwart fixieren und auf Auschwitz und Hiroshima starren", denn aus der Perspektive solcher Er-

eignisse sei man in der Gefahr, das Problem des Leidens zu verharmlosen. Zu leicht falle der Appell, daß sich Auschwitz nie mehr ereignen dürfe; damit verenge sich die Aufmerksamkeit auf die Machbarkeit der Leidensvermeidung und mache blind für das allgegenwärtige, tiefe, nicht abschaffbare Leiden. Nicht erst in Zusammenhang mit Auschwitz sei man auf Gott verwiesen.

„Es kommt nicht darauf an, Hiroshima und Auschwitz mit Gott in Verbindung zu bringen, sondern den Sinn schon jeder Träne im Lichte Gottes zu verstehen ...; denn zu einer Erfassung der Tiefendimension des Leidens gehört auch dies, daß man es in einer noch so glücklichen Zukunft der Menschheit nicht einfach für abschaffbar hält."

Darüber hinaus sei es nicht angebracht, Auschwitz von vorneherein mit Leiden zu assoziieren; denn Leiderfahrung sei immer etwas Individuelles; es gebe Leute, die im Zweiten Weltkrieg „im Kugelregen zwischen den feindlichen Linien" weniger Angst und Pein erlitten hätten als später unter dem „psychischen Terror" der Studentenunruhen.

„Es ist darum nicht einfach auszumachen, ob nicht an einem normalen Arbeitsplatz in einer menschlich vergifteten Atmosphäre mehr gelitten wird als im Konzentrationslager."

Grundsätzlich rät Scheffczyk, kleine wie große Leiden willig auf sich zu nehmen und so, mit diesem Verzicht auf Eigenwillen, das Gegenteil dessen zu tun, was man in der Sünde tue:

„Das Leiden wird hier mit einem neuen Sinn erfüllt, den man den anabatischen Sinn nennen könnte, den Sinn, der auf die zielhafte Erhöhung und auf die Beglückung des Leidensträgers geht; denn es ist einzusehen: wenn Gott durch das Leiden seiner Boten verherrlicht wird, dann muß sich diese Herrlichkeit auch seinen Boten mitteilen." [5]

Vor allem gezieme es sich nicht, in diesem Zusammenhang nach Gott zu fragen. Für die Sünden der Menschen, so argumentiert beispielsweise Walter Kasper (der sonst Auschwitz größeres Gewicht beimißt), solle man nicht Gott anklagen und ihn gar vor das Gericht der menschlichen Vernunft zitieren:

„Das theologische Problem ist dementsprechend heute nicht primär Auschwitz... Das alles ist abscheulich, himmelschreiendes Unrecht, ein Hohn auf die zivilisierte Menschheit. Aber es trifft unmittelbar nicht Gott, sondern den Menschen, Gott höchstens, weil er den Menschen so fehlbar erschaffen hat und seiner Bosheit nicht widersteht. Aber ist dies nicht der Preis der Freiheit?" [6]

2. *Die heilsgeschichtliche Lösung.* Für andere Theologen ist Auschwitz ein Stichwort, das bei Reflexionen über die Existenz Gottes und die Existenz des Bösen, also im Rahmen der Theodizeefrage, durchaus seine Bedeutung hat. Der Grund dafür, so wird argumentiert, liege in der geschichtlichen Verfaßtheit des Glaubens. Weil der christliche Glaube seinen Anfang und Grund habe in der Geschichte Gottes mit seinem Volk, blieben bis zum heutigen Tag geschichtliche Ereignisse für Christen bedeutsam.

„An Gott glauben heißt ... nicht, der Welt und den Menschen gegenüber fahnenflüchtig werden und sich in Träumereien über Hinterwelten verlieren, sich auf das Jenseits vertrösten; an Gott glauben heißt vielmehr, Gott für die Welt und für die Menschen in Anspruch nehmen." [7]

Die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen müßten deshalb immer wieder im theologischen Denken aufgegriffen werden. Hier zähle natürlich die Sinnlosigkeit des massenhaft und gewaltsam verhängten Todes in den Vernichtungslagern zu den extremsten Formen solcher geschichtlicher Erfahrungen. Sooft aber die Sinnlosigkeit dieser Verbrechen empfunden werde, zeige sich, daß der Mensch von einem tiefen Sinnverlangen erfüllt sei. Denn ohne Verlangen nach Sinn könne die Abwesenheit von Sinn gar nicht erkannt werden. Sinnverlangen sei darum konstitutiv für jeden Menschen. Leiden wolle verstanden werden, und gläubige Menschen wollten wissen, wie die extremen Leiden von Auschwitz vor Gott verstanden werden können.

Den klassischen Antworten der Theodizee, die meist auf die menschliche Freiheit verweisen, sowie der Unterscheidung, ob Gott Leiden gewollt oder nur zugelassen hat, erteilen heute die meisten Autoren eine Absage. Jeder nur theoretisch argumentierende Versuch, die Güte Gottes angesichts der Leiden in der Welt zu erweisen, bleibe unglaubwürdig, weil er nur eine andere Sichtweise empfehle, letztlich aber dafür plädiere, die Welt mit ihren Leiden so hinzunehmen, wie sie ist. Um zu überzeugen, müsse die Güte Gottes vielmehr praktisch und handgreiflich mitten in den Übeln der Welt real werden. Dafür sei aber die Tatsache bedeutsam, daß Gott in seinem Sohn selbst in die Geschichte eingegangen sei. So throne er nicht jenseits der Geschichte, sondern erweise seine Macht gerade dadurch, daß er aus freier Liebe das Leben und das Leiden der Menschen geteilt habe – bis in den Tod hinein.

Mit solchen Aussagen werde das Böse nicht, wie häufig in den traditionellen Theodizeen, relativiert, sondern in seiner ganzen Abgründigkeit geoffenbart. Der Hinweis auf die Leiden und das Kreuz Jesu Christi mache deutlich, daß die Sünde Gott selbst treffe – und Gott selbst sei es auch, der den Tod überwinde durch die Auferweckung seines Sohnes. Angesichts der Leiden von Auschwitz komme deshalb die Kreuzestheologie in ihrer ganzen Tiefe zur Geltung. Gerade im Geschundenen am Kreuz werde für Christen Gott so offenbar, daß sie sagen können: „Wahrhaftig, das war Gottes Sohn!“ (Mt 27, 54)

„Der scheinbare Ort und die scheinbare Stunde der Abwesenheit und der Ohnmacht Gottes ist die Stunde seiner intensivsten Nähe. Dies wird im Leiden und Sterben Jesu offenbar, das ist verifiziert durch Jesu Auferweckung von den Toten.“ [8]

3. *Theologie als „Theologie nach Auschwitz“.* Neben diesen Konzeptionen, die das Phänomen Auschwitz innerhalb traditioneller theologischer Deutungsmuster zu verstehen suchen, gibt es Positionen, die sich dezidiert als „Theologie nach Auschwitz“ begreifen, für die Auschwitz Ausgangspunkt und Ziel einer jeden theologischen Aussage ist und sein muß. Die Überlegungen setzen jeweils bei bestimmten Aspekten der Katastrophe von Auschwitz an und treten von dort aus in einen Dialog mit der Tradition. Das macht es nicht leicht, diese Entwürfe zu einem Typus zusammenzufassen und sie zu systematisieren. Was da etwa seit An-

fang der siebziger Jahre gedacht und geschrieben wird, ist vielgestaltig, uneinheitlich, tastend. Ein klar umrissenes Modell der „Theologie nach Auschwitz" gibt es nicht. Das aber ist bereits ein Moment der ihr eigenen Struktur: die Abkehr von einer Theologie, die ihren Gegenstand in Systembegriffen erfassen will. Sie entfaltet sich eher auf dem Weg der Problematisierung traditioneller Begriffe wie Geschichte, Gott und Glaube angesichts der Katastrophe von Auschwitz. Gerade darin lassen sich – bei allen Unterschieden – einige Gemeinsamkeiten aufzeigen.

So ist zuerst ein grundlegender struktureller Unterschied im Geschichtsverständnis festzustellen. Zwar mag in der heutigen katholischen Theologie weitgehend ein Konsens über die Notwendigkeit eines Denkens bestehen, „das das Wesensdenken im Horizont von Kosmos und Natur überwindet und Freiheit, Zeit und Geschichte als das Umfassendste anerkennt" [9]. Für die meisten Vertreter der bisher dargestellten Positionen bedeutet das nur, den Glauben „aus dem Horizont der Zeitlichkeit" zu verstehen und in Anlehnung an die existentialistische Philosophie das Sein als Zeit und die Zeit als Sein zu denken. Geschichte bleibt als Geschichtlichkeit unverbindlich.

Dieses Verständnis, das „den" Menschen als geschichtliches Wesen apostrophiert, aber darin zugleich abstrakt bleibt, wird nun als anthropologische Reduktion kritisiert. Indem die „Theologie nach Auschwitz" sich auf ein reales historisches Ereignis beziehe, lasse sie die abstrakte Rede von der Geschichtlichkeit hinter sich zugunsten der tatsächlichen, konkreten Geschichte. Gerade „dieses tief einschneidende Ereignis des Holocaust" sei „eine erschreckende Enthüllung der tatsächlichen Geschichte, inmitten derer wir bisher gelebt haben" [10]. Soll also die Rede von der Geschichte einen Wert haben, dann bedeute dies, „daß die christliche Theologie nicht eher vollgültig zur Geschichte zurückkehren kann, als bis sie sich mit dem Holocaust konfrontieren läßt" [11].

Weil es der „Theologie nach Auschwitz" also um die Wiedergewinnung der realen Geschichte geht, verbietet es sich ihr auch, Auschwitz lediglich als ein Beispiel oder als Thema neben anderen zu behandeln. Die Leiden der Menschen im Holocaust und ihre Entmenschlichung dürften nicht zur theologischen Metapher für alles menschliche Leiden werden, sie müßten vielmehr in all ihren politischen Einzelheiten namhaft gemacht werden. Der Hinweis auf Auschwitz, der oft angebracht wird, wenn über Gott und Leiden gesprochen wird, genügt diesen theologischen Entwürfen nicht. Auschwitz müsse genauer betrachtet werden: die historischen Daten seien einzuholen, geistesgeschichtliche und zivilisatorische Entwicklungslinien seien zu verfolgen, und vor allem: die Zeugnisse der Opfer seien anzuhören. Dann aber könne Auschwitz nicht mehr als eine Katastrophe unter vielen behandelt werden; vielmehr wird hier von einem „Zivilisationsbruch" oder „Kontinuitätsbruch" gesprochen.

Wenn die Geschichte derart als konkrete Leidensgeschichte verstanden wird, dann muß die Katastrophe von Auschwitz unweigerlich zur Herausforderung

der eigenen Hoffnung werden. Die Katastrophen nach der Auferstehung Christi dürfe man nicht mehr nur wie den „Nachhall eines abziehenden Gewitters" sehen. Vielmehr erscheint hier Auschwitz als „eine Wirklichkeit, die geeignet ist, die christliche Hoffnung auf Erlösung bis ins Mark zu erschüttern und den Grund der Hoffnung, Jesus Christus, bis zur Unkenntlichkeit zu verdunkeln" [12]. Wenn nämlich das Leiden des einen Gerechten von den Auferstehungszeugen als Beginn der Erlösung benannt werde, dann müsse auch das Leiden von etwa einer Million unschuldiger Kinder, die im Holocaust umkamen und für die es keinen Auferstehungszeugen gebe, eine Bedeutung für Christen haben. Angesichts dessen fragt sich die „Theologie nach Auschwitz", was heute noch über Gott zu sagen ist, dem die Bibel Menschenfreundlichkeit zuschreibt und den sie den „Getreuen Israels" nennt.

Das mögen „Fragen aus der Froschperspektive" (C. Thoma) sein, sie müssen aber gleichwohl als echte menschliche Fragen ihr Recht haben. Sie abwehrend von einer höheren Perspektive aus, der Warte Gottes, beantworten zu wollen, wäre diesem Ansatz zufolge eine Anmaßung. Die „Theologie nach Auschwitz" besteht darauf, daß Gott selbst die einzige Instanz sei, die diese Frage beantworten könne. Alle menschlichen Antwortversuche erlägen dagegen immer wieder der Gefahr, das Unerklärliche zu schnell zu erklären und damit zu verharmlosen, und das Leiden der Opfer durch den Blick von der „richtigen" Warte aus zu bagatellisieren. Aufgabe der Theologie ist es in dieser Sicht, die Irritation über Gott nicht vorschnell zu lösen, sondern auszuhalten und gleichzeitig den Blick nicht von den Leidenden abzuwenden.

In der „Theologie nach Auschwitz" sollten darum die Leidenden als Subjekte gegenwärtig sein und ihre Stimme gehört werden. Wo das realisiert werde, könne ihr Erleben aber nicht mehr als abstraktes „Leid" in ein Theodizeegefüge eingeordnet werden (wodurch es letztlich zum Verschwinden gebracht würde). Dies kann als grundlegendes Prinzip der „Theologie nach Auschwitz" gelten: Zuerst kommt das Hören auf die Toten, auf ihr Vermächtnis, auf ihre erhaltenen Zeugnisse; die Achtung vor ihnen steht an erster Stelle, dann erst kommt die theologische Reflexion. Dabei will diese Theologie nicht in erster Linie interpretieren, Verständnishilfen geben, das „Depositum fidei" bewahren, sondern sie will hinhören und sich befragen lassen: Sind ihre Aussagen geprägt vom Respekt vor den Toten von Auschwitz? Sind in ihren Sätzen die brennenden Fragen der leidenden Menschen vor Gott gebracht?

Die Frage, wo Gott in Auschwitz war, könne darum nicht von außerhalb beantwortet werden; eine Antwort dürfe, wie Johann Baptist Metz formuliert, letztlich „nur der mit all den Kindern in Auschwitz bedrohte Jude" [13] geben. Christen als Nicht-Opfer seien hier zu einer Art „Gottlosigkeit" verurteilt. Seit Auschwitz bestehe für die Christen eine „heilsgeschichtliche Abhängigkeit" von den Juden. Dies müsse aber für das künftige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum

eine Wende bedeuten. Ein Christentum, das notwendig des jüdischen Zeugnisses bedarf, werde dem Judentum anders begegnen als eines, das noch der Vorstellung der Ablösung des Judentums durch das Christentum anhängt. Möglichen Einwänden gegen eine solche Abhängigkeit entgegnet Metz:

„Man sage nicht: Schließlich gibt es für uns Christen andere Gotteserfahrungen als die von Auschwitz. Gewiß! Aber wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn dann für uns anderswo geben? Man sage auch nicht, eine solche Auffassung verstoße gegen den Kern des christlichen Selbstverständnisses, demzufolge den Christen die Nähe Gottes in Jesus Christus definitiv verbürgt ist. Es bleibt ja immerhin die Frage, für welches Christentum diese Zusage gilt. Für das antijudaistisch sich identifizierende Christentum etwa, das zu den historischen Wurzeln von Auschwitz gehört, oder eben für eines, das darum weiß, daß es seine eigene Identität nur bilden und verstehen kann im Angesicht der jüdischen Leidensgeschichte?“ [14]

Allerdings bleibt der Versuch, sich der Möglichkeit des Glaubens zu versichern durch den Bezug auf Menschen, die auch in Auschwitz geglaubt und gebetet haben, problematisch. Für eine konsequente „Theologie nach Auschwitz“ geht es nicht an, daß Glaubensaussagen der Opfer von außenstehenden Theologen übernommen und apologetisch benutzt werden:

„Die Autorität der theologischen Aussagen der Opfer über ihre Situation wird verfehlt, wenn sie als glatt und problemlos ins Christentum integriert würde; das würde die Gefahr in sich bergen, die Opfer ihres spezifischen Selbstbewußtseins zu berauben, sozusagen die kulturellen und ideellen Früchte ihrer Passionen zu bejahen, ohne die Leidenskosten dafür bezahlt zu haben.“ [15]

Der Glaube von – zumal jüdischen – Opfern, daß Gott leidet, daß Gott in Auschwitz anwesend war, dürfe nicht als Mittel zur Lösung theologischer Schwierigkeiten im Gottesdenken des Christentums benutzt werden. Denn losgelöst von ihren Subjekten werden solche Aussagen wiederum zu abstrakten, spekulativ-allgemeinen Sätzen und verlieren ihre an das geschichtliche Ereignis gebundene Wahrheit. Gott läßt sich nicht auf glatte Formeln bringen oder gar definieren. Daß hier keine einfache Lösung zur Hand ist, muß zufolge der Grundintention einer „Theologie nach Auschwitz“ im Glauben als Anfechtung ausgehalten werden. „Die mitgebrachten Vorstellungen von Gott versagen vielfach. Da bleibt nur Anbetung vor dem ‚absoluten Geheimnis‘.“ [16]

Das gilt zufolge der „Theologie nach Auschwitz“ auch für christologisch-heilsgeschichtliche Verstehensversuche. Diese kommen darin überein, in der Menschwerdung und in der Passion des Sohnes Gottes einen Sinn aller Leiden zu finden und diese so vor Gott zu verstehen. Die Herausforderung von Auschwitz bestehe aber gerade darin, daß Auschwitz nicht zu verstehen sei. Das betonen auch viele Überlebende in ihren Berichten: daß selbst das, was sie uns mitteilen, das Geschehen nicht zutreffend beschreiben könne, daß es überhaupt keine Sprache gebe, die das vermöge. Eine religiöse Sprache, die dieser Erfahrung nicht Rechnung trage, so folgert die „Theologie nach Auschwitz“, gelange aber nicht zum Kern des Geschehens, und ihre Worte blieben leer. Die Tatsache, daß Außenstehende außer ein paar Rahmendaten über Auschwitz nichts wissen, nichts wissen könn-

ten, müsse es unmöglich machen, aus dem Geschehen noch einen Sinn herauszuschlagen:

„In dem Augenblick, wo Auschwitz zur theologischen Inspiration wird, genau in diesem Augenblick geschieht letztlich die Bejahung dessen, was vor der Hand ‚eigentlich' bis zur Ungeheuerlichkeit unzulässig erschien, schließlich aber doch ins System eingebettet werden konnte, das das äußerste Dunkel noch als ‚eigentliche' Lichtquelle entdeckt. Damit ist aber das äußerste Dunkel als es selbst gerechtfertigt und letztlich bejaht." [17]

Dies gilt zufolge einer „Theologie nach Auschwitz" auch für die Theologie des Kreuzes. Wenn im Kreuz das Geschehen von Auschwitz doch noch „verstanden" werde, würde Auschwitz selbst zum Gegenstand christlicher Weltauslegung; es bekomme für die Kreuzestheologie eine apologetische Funktion und würde dieser Konzeption zufolge damit im Grunde letztlich bejaht und sei als theologische Inspiration willkommen. Wolle Theologie nicht zur indirekten Rechtfertigung des Grauens werden, bleibe festzuhalten: „Der Mord an Millionen findet kein verstehendes und lösendes Äquivalent im Kreuz Jesu Christi." [18] Das Kreuz Jesu Christi dürfe nicht Mittel des Verstehens werden; es sei als Ereignis für sich zu betrachten, es dürfe nicht als Schablone zum Verständnis anderer Leiden benutzt werden. Damit werde man weder dem Kreuzesereignis selbst noch den anderen Leiden gerecht. Werde das Kreuzesgeschehen als geschichtliche Rettungstat Gottes (und nicht als überzeitliche Metapher für alles Leiden) bewahrt, dann drücke sich darin die Hoffnung auf Gottes auch zukünftig rettende und erlösende Macht aus. Damit sei aber das Kreuz eher ein „Doppelpunkt", von dem aus ein „Gott vor uns" (J. B. Metz) erahnbar und erhoffbar werde. Dies will die „Theologie nach Auschwitz" als den einzig möglichen Ort der Theologie darlegen und annehmen; ihre Aufgabe bleibt das Erinnern, das Hinhören auf die Zeugnisse der Überlebenden und die Realisierung einer unverbrüchlichen Praxis der Solidarität.

Die geforderte Praxis ist für die „Theologie nach Auschwitz" demzufolge kein Additum, das zum Glauben hinzukäme, sondern eine letzte Konsequenz: Wo das *Reden* von Gott schwierig und unsicher geworden sei, liege das tiefste und letzte Fundament des Glaubens im solidarischen *Handeln*. Wo millionenfach Menschen als Arbeitssklaven und als Rohmaterial behandelt wurden (man denke an das tonnenweise gesammelte und verwertete Menschenhaar, das in der Gerberei von Auschwitz gefunden wurde, an die Goldplomben der Toten, die die Reichsbank vergütete, sowie an die Wertsachen der Ermordeten), sei Solidarität der konkret gelebte, tätige Glaube, der ausdrücke, daß Menschen nicht und niemals verletzt und benutzt werden dürfen. Solche gläubige Praxis habe aber keinerlei ökonomische Kalkulation oder Erfolgsgarantie auf ihrer Seite. Sie sei Glaube in seiner reinsten Form – ohne jede Sicherheit: ein Setzen auf eine Wirklichkeit [19], in der der Mensch Gottes geliebtes Geschöpf ist, das unbedingt zu achten ist. „Glaube ist ein ‚contra spem in spe', eine Haltung gegen den Augenschein und gegen das negative Geschehnis." [20] „Ohne jede Sicherheit" heißt: im Angesicht der Opfer

von Auschwitz bestehe Irritation über Gott bzw. über sein Ausbleiben. Gleichzeitig wisse man im Angesicht der anderen Menschen um die Richtigkeit solidarischen Handelns – darüber könne es entgegen aller weltlichen Erfolgsorientierung keinen Zweifel geben.

Die Spannung bleibt: Glaube ist hier solidarische Praxis, er setzt darauf, daß diese Praxis einen Grund hat, aber der Grund, Gott, ist verdunkelt bzw. er kann angesichts von Auschwitz nicht ins Wort gebracht werden. Das „ist die Beschreibung eines Wagnisses, nicht die Beschreibung einer Rechnung, die aufgeht“ [21]. Hier wird eine Vision eingeholt, die Karl Rahner formulierte:

„Nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch dem Fragen Halt gebieten will, weiß man überhaupt, was mit Gott gemeint ist.“ [22]

„Hier öffnen die Toten den Lebenden die Augen.“ Diesen Satz schrieb Bundespräsident Roman Herzog im Januar 1995 ins Besucherbuch der Gedenkstätte Auschwitz. Damit ist der Anspruch formuliert, sich den Opfern von Auschwitz zu nähern und in der Konfrontation mit dem Geschehenen sehen zu lernen, in welcher Situation unsere Welt sich seither befindet. Stellt sich die Theologie dieser Herausforderung?

Die Zusammenschau der unterschiedlichen Positionen katholischer Theologen zeigt, daß Auschwitz für die heutige Theologie ein wichtiges Stichwort geworden ist. Will man die verschiedenen Positionen vor Herzogs Anspruch bewerten, ist festzustellen, daß besonders in der „Theologie nach Auschwitz“ eine Nähe zum Ereignis und zu den Opfern angestrebt wird, daß in ihren Entwürfen am ehesten das bezeichnete Ereignis „wirklich“, als geschichtliches Ereignis, vorkommt. In den anderen Fällen bleibt Auschwitz eine Chiffre, ein zeitgenössisches Beispiel für extreme Leiden, ohne als spezifisches historisches Geschehen Konturen zu gewinnen. Auschwitz lediglich unter die Rubrik „Leiden“ zu subsumieren und im Rahmen der Theodizeeproblematik zu thematisieren, wird dem Ereignis jedoch keineswegs gerecht (wenn ihm überhaupt irgend etwas „gerecht“ werden kann).

Dem Bruch der zivilisatorischen Übereinkunft des christlichen Abendlands im Holocaust muß mit einer umfassenderen Bemühung Rechnung getragen werden. „Theologie nach Auschwitz“ ist der tastende Versuch, sich denkerisch diesem unbegreiflichen Ereignis, dem „Zivilisationsbruch“, zu stellen. Sie umfaßt verschiedene Denkwege. Allen ist gemeinsam, daß diese Theologie untröstlich ist: Sie hält den normalerweise angeführten Trost weder Gottes noch der Menschen für würdig. Sie hinterfragt die gängigen Antworten und wartet darauf, daß Gott „an seinem Tag“ die wahre Antwort geben oder selbst diese Antwort sein wird.

Vieles in dieser Theologie ist noch unausgegoren, manches scheint sich gegen die geläufigen Aussagen der christlichen Kirchen zu sperren. Eine grundlegende Spannung ergibt sich naturgemäß aus dem Versuch einer doppelten Loyalität: ge-

genüber den Opfern von Auschwitz und gegenüber der christlichen Überlieferung. Diese Spannung zeitigt Widersprüche und Reibungen, aber auch – darin liegt die Hoffnung dieser Theologie – eine größere Nähe zur Wirklichkeit dieses Lebens, wozu nun für alle Zeiten auch Auschwitz gehört.

„Eine Theologie, die nur noch von ihrer eigenen Unangefochtenheit zehrt, hat sich selbst erübrigt. Deshalb ist der Versuch einer Konfrontation der Theologie mit den Fragen, die Auschwitz aufwirft, auch eine Möglichkeit der Wiederherstellung verlorener theologischer Relevanz." [23]

Hanna Mandel ist sich heute nach eigenem Bekenntnis keineswegs sicher, ob es sich wirklich gelohnt hat zu überleben. Brüskierungen und reale Bedrohungen nehmen auch heute noch nicht ab. Was sollen da noch theologische Fragen? Wenn die Theologie mithelfen kann, daß Hanna Mandel und alle anderen Überlebenden der Lager nicht als unerwünschte Störenfriede gesehen werden, sondern als Menschen, die uns Wichtiges mitzuteilen haben, könnte das der Beginn einer Antwort sein.

ANMERKUNGEN

[1] W. Strolz, Fehlende Dimensionen im chr. Gespräch mit d. Juden, in: Wird es denn überhaupt gehen? Beitr. für W. Dirks, hg. v. F. Boll u. a. (München 1980) 146.

[2] R. Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüd. Frage (München 1952) 21.

[3] R. L. Rubenstein, Der Tod Gottes, in: Wolkensäule u. Feuerschein. Jüd. Theol. d. Holocaust, hg. v. M. Brocke, H. Jochum (Gütersloh 1993) 116. [4] E. Fackenheim, Die gebietende Stimme v. Auschwitz, ebd. 110.

[5] L. Scheffczyk, Gott u. d. Leid, in: Gott – die Frage unserer Zeit, hg. v. H. Fries (München 1973) 148 f., 156.

[6] W. Kasper, Negativität u. Böses, in: CGG 1981, 176.

[7] W. Kasper, Die Theol. angesichts d. heutigen Atheismus, in: Gott-Frage u. moderner Atheismus, hg. v. J. Blank u. a. (Regensburg 1972) 98.

[8] H. Fries, „Damit die Welt glaube", a. a. O. 65; ders., Fundamentaltheol. (Graz [2]1985) 206 f.

[9] W. Kasper, Die Methoden d. Dogmatik. Einheit u. Vielheit (München 1967) 73 f.

[10] E. Schüssler Fiorenza, D. Tracy, Der Holocaust als Kontinuitätsbruch u. die Rückkehr d. Chr. in d. Gesch. in: Conc. 20 (1984) 433. [11] Ebd.

[12] O. John, „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört." Die Bedeutung W. Benjamins für eine Theol. nach Auschwitz (Diss. Münster 1982) 3.

[13] J. B. Metz, Im Angesichte d. Juden. Chr. Theol. nach Auschwitz, in: Conc. 20 (1984) 386. [14] Ebd.

[15] O. John, Die Allmachtsprädikation in einer chr. Gottesrede nach Auschwitz, in: Mystik u. Politik. Theol. im Ringen um Gesch. u. Ges. (FS J. B. Metz, Mainz 1988) 213.

[16] F. Mußner, „Theol. nach Auschwitz". Versuch eines Programms, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum u. Kirche (Freiburg 1991) 181.

[17] M. Roentgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen ... Prolegomena zu Anlaß u. Unmöglichkeit von theol. Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch (Bonn 1991) 13. [18] Ebd. 112.

[19] H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theol. Analysen zu Ansatz u. Status theol. Theoriebildung (Frankfurt [2]1988) 313, 329 u. ö. [20] C. Thoma, Das Messiasprojekt, a. a. O. 411.

[21] R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in d. Theodizeefrage (Freiburg 1992) 292.

[22] K. Rahner, Die Frage nach d. Zukunft. Zur theol. Basis chr. Gesellschaftskritik, in: Diskussion zur polit. Theol., hg. v. H. Peukert (München 1969) 253. [23] R. Ammicht-Quinn, a. a. O. 217.

Wolfgang Palaver

Gleichheit

Normatives Fundament und Gefahrenpotential der Demokratie

Während des kalten Krieges waren die politischen Lager in der westlichen Welt leicht zu unterscheiden: Rechts betonte man den Wert der Freiheit, während links die Gleichheit die erste Stelle in der politischen Werteskala einnahm. Das Ende des kalten Krieges, die weltweite Zunahme von Bürgerkriegen und die steigende Anzahl von Gewalttaten in den Großstädten der westlichen Welt haben aber die traditionellen politischen Muster ins Wanken gebracht. Deutlich zeigt sich diese veränderte Lage in dem kürzlich veröffentlichten Buch „Heißer Frieden" der Vizepräsidentin des Deutschen Bundestags und Mitglieds der Grünen Antje Vollmer. Mit Hans Magnus Enzensberger konstatiert sie die Rückkehr der alten Kriege und den Beginn neuer Unordnungen in Europa. Sie scheut sich dabei nicht, auch bisherige Tabus der „linken" gesellschaftspolitischen Diskussion anzusprechen. Im Ideal der Gleichheit sieht sie zum Beispiel nicht nur ein Grundprinzip der Demokratie, sondern auch eine der „Ursachen für die Krisen der Moderne". Provokant stellt sie die Frage, ob die für die Gegenwart so typische „extensive Ausdehnung des Gleichheitsbegriffs wirklich im Gattungskostüm der Menschheit vorgesehen"[1] sei. Für eine doch eher dem linken politischen Spektrum angehörende Politikerin sind solche Aussagen überraschend. Mit ihrer Betonung der Ambivalenz der Gleichheitsidee nähert sie sich indirekt dem Sprachkritiker Wolf Schneider, der schon vor vielen Jahren auf die Ambivalenz des Begriffs der Gleichheit aufmerksam machte und dafür plädierte, diesem Begriff „den Preis für die äußerste politische Sprengkraft zu verleihen"[2].

Die neue Debatte um die Gleichheit ist auch theologisch relevant. Lange Zeit galt vor allem die katholische Kirche als Bollwerk gegen die Idee der Gleichheit und der damit verbundenen Demokratie. Verhelfen die Krisenphänomene der Gegenwart den alten katholischen Argumenten nun zu neuer Aktualität oder stellen sich für die Kirche überhaupt ganz neue Fragen?

Gleichheit als normatives Fundament und als biblische Wurzel der Demokratie

Überblicksartig sollen zuerst die zwei zentralen Begriffe dieses Essays eingeführt werden. Unter *Gleichheit* wird hier – soweit der Begriff als ethische Norm ver-

wendet wird – die Gleichwertigkeit bzw. die Gleichwürdigkeit aller Menschen verstanden. In diesem Sinn ist Gleichheit gerade der Garant der individuellen Verschiedenheit eines jeden einzelnen Menschen und unterscheidet sich grundsätzlich von einer mechanischen oder mathematischen „Gleichmacherei", die alle individuellen Unterschiede zu zerstören und zu uniformieren droht.

Der Bezug der Gleichheit zur *Demokratie* ist nicht automatisch gegeben, sondern hängt von einem bestimmten Vorverständnis von Demokratie ab. So spielt die Gleichheit für die empirische Demokratietheorie keine zentrale Rolle, da es dieser hauptsächlich um die Beschreibung der realen Demokratie geht und dabei formale Elemente wie die Mehrheitsregel, das repräsentative Verfahren, Wahlen oder das Vorhandensein von Parteien im Vordergrund stehen. Ein anderes Ergebnis hat die normative Demokratietheorie zur Folge. Sie hebt die normativen Elemente der Demokratie hervor und betont den zentralen Stellenwert der Gleichheit. Da einerseits die rein empirische Demokratietheorie zur Legitimation des Status quo neigt und kein Veränderungspotential enthält, und andererseits die normative Demokratietheorie zur utopistischen Blindheit gegenüber der Realität tendiert, wird im folgenden Demokratie im Sinn einer realistischen und normativen Demokratietheorie verstanden[3]. Der Gleichheit bzw. der Gleichwertigkeit kommt in einer solchen Demokratietheorie die Rolle der normativen Substanz zu, die die Entwicklung der Demokratie dynamisch vorantreibt und an der der jeweilige Entwicklungsstand der Demokratie gemessen werden kann. In diesem Sinn ist die Gleichheit das normative Fundament der Demokratie.

Für eine theologische Ethik stellt sich natürlich die Frage nach der theologischen Legitimation dieses hohen normativen Anspruchs der Gleichheit. Vielen scheint heute die theologische Bedeutung des Gleichheitsgrundsatzes selbstverständlich zu sein. Ein kurzer Blick in die Geschichte der katholischen Kirche oder ein aufmerksameres Hinhören auf den rechten Rand in Kirche und Gesellschaft lassen aber erkennen, daß hier noch wichtige Überzeugungsarbeit zu leisten ist. Im folgenden soll deshalb gezeigt werden, daß der moderne Gleichheitsgrundsatz der Kirche nicht als etwas völlig Fremdes gegenübertritt, sondern seinen eigentlichen Ursprung in der biblischen Offenbarung selbst hat. Um in der Begründung dieser These keiner billigen Apologetik Vorschub zu leisten, soll gerade ein radikaler Kritiker des biblischen Denkens als Leitfaden dieser Beweisführung dienen.

Kein Denker hat klarer die Bibel als Wurzel der modernen Demokratie erkannt als *Friedrich Nietzsche*. Die jüdisch-christliche Lehre von der „Gleichheit der Seelen vor Gott" – „dieser Sprengstoff von Begriff" und dieses „*christliche* Dynamit" – ist nach Nietzsche dafür verantwortlich zu machen, daß es zur Entwicklung der Demokratie kam[4].

Im „Begriff von der *Gleichheit der Seelen vor Gott*, ... ist das Prototyp aller Theorien der *gleichen Rechte* gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt,

man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: und was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn *praktisch* zu nehmen! will sagen politisch, demokratisch, socialistisch, entrüstungs-pessimistisch."[5]

Diese Kritik Nietzsches an den biblischen Religionen, die mehr oder weniger in diesem Sinn sowohl vom Chefideologen des Nationalsozialismus, Alfred Rosenberg, als auch von Adolf Hitler wiederholt wurde, muß gerade in unserer gegenwärtigen kulturpolitischen Diskussion wieder ernsthaft diskutiert werden[6]. Sie ist ein zentraler Bestandteil der Argumentation der heutigen Neuen Rechten, deren französischer Vordenker Alain de Benoist die Gleichheitsidee ein „biblisches Gift" nennt[7].

Nietzsches These vom biblischen Ursprung der modernen Demokratie läßt sich ideengeschichtlich rekonstruieren[8]. Im *Alten Testament* finden wir Prophezeiungen eines zukünftigen Reiches Gottes, die ganz von der kommenden Gleichheit des Volkes Israel geprägt sind. Als Beispiel sei auf Joel 3, 1 f. verwiesen, wo von der zukünftigen Ausgießung des Geistes gesprochen wird, die die traditionellen Differenzierungen archaischer Gesellschaften überwindet: Söhne und Töchter, das heißt Männer und Frauen werden gleichermaßen Propheten sein. Alte und Junge werden zu Visionären, und selbst Knechte und Mägde bleiben von der Ausgießung des Geistes nicht ausgeschlossen.

Für das *Neue Testament* sind diese prophetischen Verheißungen des Alten Testaments durch Jesus schon anfanghaft Wirklichkeit geworden[9]. Die erwähnte Stelle aus dem Buch Joel spielte eine entscheidende Rolle für das Selbstverständnis der frühen Kirche. Eine Facette dieser Bedeutung wird in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2, 17 f.) sichtbar, in der der Apostel den Pfingsttag mit der von Joel prophezeiten eschatologischen Geistausgießung identifiziert. In dieser Bibelstelle wird eine neue Sozialstruktur des Gottesvolks sichtbar. Der Geist wurde über das gesamte Gottesvolk ausgegossen und alle wurden zu Propheten. Die gesellschaftlichen Unterschiede sind aufgehoben. Im Neuen Testament wird der Text Joels sogar noch übertroffen. Eine kleine Erweiterung im Vers 18 spricht auch den Knechten und Mägden ausdrücklich das Prophetenamt zu. Dabei muß aber hervorgehoben werden, daß mit der Ausgießung des Geistes über „alles Fleisch" nicht abstrakt und allgemein die Menschheit als solche gemeint war, sondern diese neue Gleichheit unter den Menschen allein für das Gottesvolk galt. Die von der Gleichheit geprägte innere Sozialstruktur der frühen Kirche kommt sehr prägnant auch in einigen *Paulusbriefen* zum Ausdruck. Das markanteste Beispiel findet sich in Gal 3, 28, wonach in der Kirche die Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien sowie zwischen Männern und Frauen aufgehoben sind. Einen zentralen Stellenwert für die spätere Entwicklung hin zur modernen Demokratie nimmt auch der Gedanke des allgemeinen Priestertums ein, wie er in 1 Petr 2, 9 ausgesprochen wird.

Der biblische Gleichheitsimpuls ist natürlich nicht unmittelbar politisch umge-

setzt worden. Paulus hat beispielsweise nicht direkt politisch gegen die antike Sklavenhaltergesellschaft angekämpft. Aber innerhalb der frühen Kirche kam es zu einer Relativierung der gesellschaftlichen Unterschiede. Geschichtlich hat der biblische Gleichheitsimpuls nur sehr langsam zu einer Veränderung der Welt beigetragen. Mit der schnellen Ausdehnung des Christentums in der heidnischen Welt ist der Gleichheitsimpuls sogar stark in den Hintergrund getreten. Die Konstantinische Wende, die das Christentum zur Staatsreligion machte, ist einer der geschichtlichen Marksteine in dieser allmählichen Anpassung der Kirche an die heidnische Welt der Ungleichheit. Auch innerkirchlich trat der Gleichheitsgedanke teils aufgrund interner Rivalitäten, teils aufgrund der zunehmenden Anpassung an die heidnische Welt in den Hintergrund. Die Betonung des Sündenfalls legitimierte nun die hierarchische Über- bzw. Unterordnung der Menschen [10].

Der biblische Gleichheitsimpuls ließ sich aber nicht für immer unterdrücken. Mit der Reformation kam er wieder ganz stark zum Vorschein. Zwar sind weder das offizielle Luthertum noch der Calvinismus als solcher hauptverantwortlich für die Entwicklung zur politischen Demokratie, aber am Rand der Reformation, am sogenannten „linken" Flügel, wie er vor allem im England des 17. Jahrhunderts aufgetreten ist, spielten sich genau jene Entwicklungen ab, die schließlich zur politischen Demokratie führten. Independentistische und kongregationalistische Gruppen, die die Autonomie der einzelnen Gemeinde betonten und für die Trennung von Kirche und Staat eintraten, verwirklichten die neutestamentliche Lehre vom allgemeinen Priestertum in ihrer gemeindlichen Praxis; der Unterschied zwischen Klerus und Laien war in diesen Gemeinden aufgehoben. Im politischen Bereich traten diese Gruppen allerdings noch nicht für die Demokratie ein.

Im Gefolge dieser Gemeinden entstanden aber Gruppen, die die Analogie zwischen kirchlichem und politischem Bereich betonten und daher auch in der Politik die Aufhebung der Standesunterschiede forderten. Als Beispiele kann man Roger Williams nennen, den Begründer von Rhodes Island (1647), einem demokratischen und unabhängigen Gemeinwesen, in dessen Konstitution (1647) zum erstenmal das Wort „demokratisch" im positiven Sinne verwendet wurde, und die englische Gruppe der Levellers, die 1647 in den Putney Debates die Ausdehnung des Wahlrechts auf alle Männer forderten. Langfristig beeinflußten diese Bewegungen die Entstehung der Demokratie und wirkten maßgeblich sowohl auf die englische und auf die amerikanische als auch auf die Französische Revolution ein.

Die katholische Kirche blieb demgegenüber lange dem mittelalterlichen, hierarchisch verfaßten Weltbild verbunden. Die Auseinandersetzung mit der Reformation und der blutige Terror der Französischen Revolution verstärkten diese Haltung und ließen keine Aussöhnung mit der Demokratie im politischen Bereich zu. Grundsätzlich änderte sich die Haltung der katholischen Kirche in die-

ser Frage erst in der Mitte unseres Jahrhunderts. Die Erfahrungen mit Faschismus und Nationalsozialismus öffneten der Kirche die Augen für die Notwendigkeit der Demokratie im Staat. Pius XII. hat in seiner berühmten Weihnachtsansprache von 1944 diese Ära eingeleitet. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die neue Sicht in ihrer ganzen Tragweite zur Sprache. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" wird sowohl die prinzipielle Gleichheit aller Menschen (GS 29) als auch die Notwendigkeit von politischen Strukturen betont, die die Mitarbeit aller am öffentlichen Leben ermöglichen (GS 75). Papst Paul VI. ging in seinem apostolischen Schreiben von 1971 „Octogesima adveniens" noch darüber hinaus und forderte zu einer Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft auf (OA 47). Johannes Paul II. hat diese Linie kontinuierlich fortgesetzt. In seiner letzten Sozialenzyklika „Centesimus Annus" spricht er beispielsweise davon, daß die Kirche das System der Demokratie schätzt (CA 46).

Auch innerkirchlich hat sich ein Wandel vollzogen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das allgemeine Priestertum wiederentdeckt und zu einem Eckstein seiner Ekklesiologie gemacht (LG 10). Zwar bleibt dieses allgemeine Priestertum der Gläubigen noch wesentlich vom hierarchischen Priestertum unterschieden, aber erste Versuche nach dem Konzil haben gezeigt, wie eine stärker von Mitbestimmung und Mitgestaltung geprägte Kirche konkret aussehen könnte. Dieser Anfangsoptimismus ist heute aber verflogen. Während vom päpstlichen Lehramt mit allem Nachdruck der weltweite Aufbau demokratischer Strukturen im politischen Bereich gefordert wird, wird vor Versuchen der Demokratisierung der Kirche nachdrücklich gewarnt. Hier zeigt sich ein Dilemma der katholischen Kirche, das dringend neuer Lösungsmodelle bedarf, um nicht eine gefährliche strukturelle Schizophrenie zu fördern [11].

Gleichheit als Gefahrenpotential der Demokratie

Gibt es einen tieferen Grund für die traditionelle Skepsis der katholischen Kirche gegen die Gleichheit? Führt die Verwirklichung von Gleichheit direkt zu einer paradiesischen und friedlichen Welt oder ruft sie eher zerstörerische Gefahren hervor? Nicht nur Nietzsche hat den Begriff der Gleichheit mit Sprengstoff und Dynamit in Verbindung gebracht, auch die grüne Politikerin Antje Vollmer sieht in ihm heute eine Kraft, „die den Chaospegel in den Gesellschaften hochtreibt und damit Gewalt und Aggressivität anstachelt" [12]. Viele traditionelle Gesellschaften kennen eine große Angst vor der Gleichheit. Kastensysteme, hierarchische Ordnungen oder andere gesellschaftliche Differenzierungen dienten diesen Kulturen dazu, Rivalitäten und Gewalt, die mit der Gleichheit verbunden sein können, einzudämmen. Vor allem Religionen bildeten die geistigen Gegenkräfte zur Idee der Gleichheit. Der französische Sozialphilosoph Marcel Gauchet hat diesen

Gegensatz klar zum Ausdruck gebracht: „Religion und Gleichheit sind zwei entgegengesetzte Ordnungen, zwei gegensätzliche Weisen, das menschliche Geschick zu verstehen." [13]

Als mit der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert die hierarchische Ordnung des Mittelalters allmählich zerbrach und sich der Gleichheitsgedanke durchzusetzen begann, haben große Denker nachdrücklich auf die Gefahren der Gleichheit hingewiesen. Für den englischen Dramatiker William Shakespeare, für den politischen Philosophen Thomas Hobbes sowie für den französischen Denker und Theologen Blaise Pascal ist die Gleichheit wesentlich mit der Gefahr des Bürgerkriegs verbunden. Die Einsichten dieser drei Denker dürfen gerade heute in einer Welt, die vom Wiederaufflammen von Bürgerkriegen gekennzeichnet ist, nicht ignoriert werden.

Für die aktuelle Debatte über die Demokratie sind aber vielleicht die Überlegungen des französischen Historikers und Soziologen *Alexis de Tocqueville* noch wichtiger. In seinem zweibändigen Werk „Über die Demokratie in Amerika" (1835 bzw. 1840) hat er sich ausführlich mit den Konsequenzen einer Welt der Gleichheit auseinandergesetzt, wobei er grundsätzlich zwei Gefahren erkennt. Einerseits bewirke die Gleichheit, daß die Menschen voneinander unabhängig werden. Aus dieser Unabhängigkeit folge die Gefahr der Anarchie, die von vielen Gegnern der demokratischen Entwicklung besonders gefürchtet werde. Nach Tocqueville ist diese Gefahr aber nicht das hauptsächlichste Übel, sondern eigentlich das geringste. Die eigentliche Gefahr sieht er darin, daß die Gleichheit die Menschen „auf einen längeren, verborgeneren, aber sicheren Weg zur Knechtschaft" [14] lenke.

Nach Tocqueville besteht die Hauptgefahr der Welt der Gleichheit in ihrer Neigung zum Despotismus und zur Zentralisierung. Die Menschen, die aus der hierarchischen Ordnung herausgerissen wurden, sind zwar unabhängig, aber als einzelne gleichzeitig schwach. Da vom Nächsten keine Hilfe zu erwarten ist, richten sich die Hoffnungen jedes einzelnen auf die zentrale Autorität, die den nötigen Schutz bieten soll. Die alleinige Sorge um das rein private Wohl führt zur totalen Unterwerfung unter diese Autorität.

Interessant ist nun, daß Tocqueville diesen aus der Gleichheit entstehenden Despotismus wesentlich von traditionellen Formen des Despotismus unterscheidet. Er nennt diese neue Gewalt, die dafür sorgt, daß die Menschen ihre Genüsse sichern können, „mild" und zeigt auf, daß sie letztlich dafür sorgt, daß die Menschen „unwiderruflich im Zustand der Kindheit" festgehalten werden (II 463). Dieser Gewalt ist es recht, „daß die Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, daß sie nichts anderes im Sinne haben, als sich zu belustigen" (ebd.). Der neue Despotismus zwingt und tyrannisiert die Menschen nicht, aber er bringt schließlich „jedes Volk so weit herunter, daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitsamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist". (II 464)

Was hier Tocqueville als „milden" Despotismus beschreibt, durch den die Menschen „unter die Stufe des Menschentums hinabsinken" (II 467), wurde später auch von anderen Denkern angesprochen. Es entspricht Nietzsches Prophezeiung vom „letzten Menschen"[15] und nimmt Aldous Huxleys Beschreibung der „Schönen neuen Welt" in wesentlichen Zügen vorweg. Aus sozialethischer Perspektive hat kürzlich Herwig Büchele diese Tendenz unserer modernen Welt hin zur Romanwelt Huxleys untersucht und aufgezeigt[16].

Bei Tocqueville zeigt sich aber noch eine andere Gefahr, die er selbst nur andeutet und nicht mit allen ihren Implikationen voll entfaltet. Er diskutiert diese Problematik, wo er von den seelischen bzw. psychischen Folgen der Gleichheit spricht. Nicht das allseitige Glück ergebe sich aus der Aufhebung der Privilegien der hierarchischen Gesellschaft, sondern der Zustand der ungebremsten Konkurrenz und Rivalität. „Sie haben die störenden Vorrechte einiger ihrer Mitmenschen abgeschafft; sie begegnen dem Wettstreit aller" (II 202f.). Nach Tocqueville wird der Wunsch nach Gleichheit um so unersättlicher, je mehr an Gleichheit verwirklicht ist. Immer sehen die Menschen das Ziel der Gleichheit vor ihren Augen. In dem Augenblick aber, in dem sie diese zu fassen versuchen, entzieht sie sich ihrem Griff. Psychisch wirke sich dies verheerend aus. Tocqueville erklärt dadurch die Zunahme von Selbstmorden in Frankreich, während er in den USA aufgrund der dortigen religiös motivierten Ablehnung des Selbstmords nur eine Zunahme von psychischen Erkrankungen zu erkennen glaubt.

Heute äußern sich diese ständigen Frustrationen, die aus den unerfüllbaren Gleichheitswünschen folgen, nicht so sehr nur als psychische Negativsymptome, sondern direkt in Form von Aggression und Gewalt. Ohne auf Tocqueville Bezug zu nehmen, hat Antje Vollmer auf ganz ähnliche Weise die Ursache für die zunehmende Gewalt in unseren gegenwärtigen Gesellschaften beschrieben: Die Einebnung der Unterschiede steigere die Zahl der Konkurrenten ins Unendliche und treibe dadurch die Gewaltbereitschaft in unseren Gesellschaften in die Höhe[17].

Ausführlicher und in eine ähnliche Richtung weisend fragt auch *Hans Magnus Enzensberger* in seinem provokanten Buch „Aussichten auf den Bürgerkrieg" nach den Ursachen der zahlreichen Bürgerkriege unserer Gegenwart, wobei er nicht nur die Bürgerkriege auf dem Balkan, in der ehemaligen Sowjetunion oder in vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt meint, sondern auch an die Kriege in den großen Metropolen wie Los Angeles, Paris, London und Hamburg, an die Gewalt gegen Asylantenheime in Deutschland oder an die Gewalttaten islamischer Fundamentalisten denkt. Einen möglichen Zugang zur Erklärung dieser weltweiten Gewalteskalation erkennt er im menschlichen Verlangen nach Anerkennung[18]. Dieses Erklärungsmodell geht auf Hegels Philosophie zurück. Nach Hegel steht für die Menschen die gegenseitige Anerkennung im Vordergrund. Das menschliche Verlangen nach Anerkennung führe über einen langen historischen Prozeß, der wesentlich von der Herr-Knecht-Dialektik geprägt sei,

schließlich zum „Ende der Geschichte", das in der Aufhebung des Herr-Knecht-Verhältnisses, in der universalen Demokratie, also im universalen und homogenen Staat und im Zustand der Gleichheit bestehe. In unserem Jahrhundert hat der Hegel-Interpret Alexandre Kojève behauptet, daß dieses Hegelsche „Ende der Geschichte" letztlich die Animalisierung, das heißt das Verschwinden des eigentlichen Menschen bedeute. Kojèves Annahme, daß der Mensch dann nur noch als Tier in Harmonie mit der Natur leben würde, ähnelt Tocquevilles Prophezeiung eines „milden" Despotismus[19].

Enzensberger stimmt nun mit Hegel darin überein, daß das Verlangen nach Anerkennung für die Menschen wesentlich sei. Gleichzeitig setzt er sich aber entschieden von Hegels Glaube an ein Ende der Geschichte ab, in dem die Gleichheit aller Menschen die gegenseitige Anerkennung gewährleisten würde. Nach Enzensberger ist es illusorisch, zu glauben, die Wünsche nach Anerkennung könnten jemals erfüllt werden. Wie Tocqueville – und heute auch Vollmer – betont er, daß sich mit der Zunahme der Gleichheit auch die Gleichheitsansprüche steigern und sich daraus eine Dynamik ergibt, die die Anerkennungswünsche unerfüllbar macht und zu gewalttätigen Frustrationen führen muß:

„Das Verlangen nach Anerkennung ist unersättlich. ... Im Ghetto genügt der Wunsch, eine bestimmte Turnschuhmarke zu tragen, als Motiv für einen Raubmord, und der Büroangestellte, dem es mißlingt, eine Karriere als Popstar zu machen, überfällt, um sich für diese Demütigung zu rächen, eine Bank, oder er feuert in die Menge."[20]

Zahlreiche Gewalttaten der Gegenwart bestätigen die Analyse Enzensbergers, in die er ausdrücklich die Gewalttaten rechtsradikaler Jugendlicher einbezieht und zeigt, daß auch diese eher aus diesem unerfüllten Verlangen nach Anerkennung stammen, als das bloße Produkt einer Ideologie sind.

Zusammenfassend lassen sich für unsere Gegenwart heute also zwei – teilweise gegenläufige, teilweise sich ergänzende – mit der Welt der Gleichheit verbundene Gefahren nennen: Es ist einerseits die Tendenz hin zu einer totalitären Welt des Konsums und der Genußsucht im Sinn Huxleys „Schöner neuen Welt", in der die Menschen letztlich auf die Stufe von Tieren zurückfallen. Andererseits zeigt sich eine Tendenz hin zu Bürgerkriegen, Terror und Gewalt im Sinn der traditionellen Identifikation von Gleichheit und Bürgerkrieg und den pessimistischen Beobachtungen von Enzensberger und Vollmer.

Der Geist des Evangeliums als notwendiges Fundament der Demokratie

Tocqueville scheint wie Nietzsche die Welt der Gleichheit und Demokratie abzulehnen. Doch dieser erste, oberflächliche Eindruck täuscht. Obwohl Tocqueville die Gefahren der Demokratie und der Gleichheit deutlich anspricht, weiß er, daß es kein Zurück zu einer aristokratischen Gesellschaft gibt. Die Umwälzungen hin

zu einer Welt der Gleichheit sind nach Tocqueville unaufhaltbar[21]. Er kennt den göttlichen Ursprung der Welt der Gleichheit und nennt die „allmähliche Entwicklung zur Gleichheit der Bedingungen ... ein Werk der Vorsehung" (I 14). Der Versuch, die Entwicklung hin zu mehr Demokratie und Gleichheit aufhalten zu wollen, käme nach Tocqueville einem Kampf gegen Gott selbst gleich und wäre vergeblich. Tocqueville ist also kein Gegner der Demokratie, sondern er nennt die Voraussetzungen, die notwendig sind, um den Übergang zum Despotismus zu verhindern. Neben konkreten politischen Maßnahmen wie der Dezentralisierung, einem unabhängigen Pressewesen und einer unabhängigen Gerichtsbarkeit nennt er vor allem die Religion als ein Abwehrmittel gegen den Despotismus: „Der Despotismus kommt ohne Glauben aus, die Freiheit nicht. Der Republik ... ist die Religion viel notwendiger als der Monarchie ... und den demokratischen Staatswesen mehr als allen anderen" (I 444). Konkret nennt Tocqueville als Aufgabe der Religion das Ausrichten des Begehrens auf ein transzendentes Ziel, wodurch jeder Materialismus abgewehrt werden soll. Auch der für viele Demokratien typische Pantheismus müsse verhindert werden, weil er zur Zerstörung der Individualität neige.

Für Tocqueville bleibt die Religion allerdings relativ stark auf ihre soziologische und funktionale Seite beschränkt. Die konkreten biblischen Inhalte kommen dagegen kaum zur Sprache. Die Religion als solche, Religion also im ganz formalen, allgemeinen Sinn kann aber nicht wirklich eine Antwort auf die durch die Gleichheit hervorgerufenen Gefahren geben. Nicht die Religion allgemein hat unsere Welt der Gleichheit bewirkt – Religion als solche steht, wie der Hinweis auf Marcel Gauchet gezeigt hat, dem Prinzip der Gleichheit sogar eher diametral gegenüber –, sondern die biblische Offenbarung ist die eigentliche Wurzel der modernen Welt der Gleichheit. Ein tieferes Einlassen auf die ganze Breite des biblischen Impulses zeigt, daß die biblische Offenbarung nicht nur Ursache der Gleichheit ist, sondern auch eine Antwort auf die mit der Gleichheit verbundenen Gefahren gibt.

Als potentielle Gefahren der Welt der Gleichheit wurde auf zwei Versuchungen hingewiesen: auf Huxleys Warnung vor einer totalitären Welt des Konsums und auf die von Enzensberger und Vollmer angesprochene Welt des Bürgerkriegs. Hinter beiden Gefahren steht letztlich die Problematik von Rivalität und Gewalt, die aufs engste mit der Gleichheit verbunden ist. Je größer die Gleichheit zwischen Menschen ist, desto größer ist die potentielle Gefahr von Rivalität und gewalttätigen Konflikten. Systematisch am klarsten wurde dieser Zusammenhang von Gleichheit und Rivalität in der mimetischen Theorie René Girards aufgezeigt[22]. Antje Vollmers Einsicht in die Problematik der Gleichheit verdankt sich ausdrücklich dieser Theorie. In beiden Gefahren der Welt der Gleichheit läßt sich der Zusammenhang von Gleichheit und Rivalität erkennen. In der von Enzensberger und Vollmer angesprochenen Tendenz hin zum Bürgerkrieg tritt diese

Neigung zur Gewalt offen zum Vorschein. Huxleys „Schöne neue Welt" dagegen bedeutet die Verschiebung des Problems der Gewalt und der Rivalität auf die Ebene chemischer Drogen und des Konsums. In Huxleys Roman ist „Soma" die Droge, die die gewalttätige Rivalität überwinden helfen soll:

„Immer ist Soma zur Hand, Zorn zu besänftigen, einen mit seinen Feinden zu versöhnen, Geduld und Langmut zu verleihen. Früher konnte man das alles nur durch große Willensanstrengung und nach jahrelanger harter Charaktererziehung erreichen. Heute schluckt man zwei, drei Halbgrammtabletten, und damit gut! Jeder kann heutzutage tugendhaft sein. Man kann mindestens sein halbes Ethos in einem Fläschchen bei sich tragen. Christentum ohne Tränen – das ist Soma."[23]

Das völlige Aufgehen im Konsum und in der Lust soll das Ausbrechen der latenten Gewalt verhindern. Diese Verschiebung der Gewalt ist aber keine wirkliche Überwindung, denn die Menschen der „Schönen neuen Welt" werden als Menschen letztendlich vernichtet, auch wenn sie diese in Gestalt der reinen Lust erscheinende und zerstörende Gewalt nicht also solche wahrnehmen. Wer das Problem der Gewalt wirklich überwinden will, muß es daher an seiner Wurzel treffen.

Die biblische Offenbarung enthält nicht nur den Impuls, der unsere Welt zu immer mehr Gleichheit führt; zu ihrer Botschaft gehören auch jene ethischen Gebote, die letztlich darauf zielen, jene für die Welt der Gleichheit typischen Rivalitätskonflikte zu verhindern. Im Zentrum der Bergpredigt (Mt 5–7) etwa steht die einseitige Vorleistung, der Verzicht und die Bereitschaft zum Riskieren der eigenen Vorteile. Die Forderung, die andere Backe hinzuhalten, um so die gewaltsame Eskalation von Konflikten einzudämmen, wird erst in unserer modernen Gesellschaft der Gleichheit langsam verständlich. Das hierarchisch und ständisch geordnete Mittelalter war auf die Botschaft der Bergpredigt viel weniger angewiesen als unsere Zeit. Die Versuchungen zur „Schönen neuen Welt" einerseits und die latente Gefahr von Bürgerkriegen andererseits machen aber ein Ernstnehmen der Botschaft der Bergpredigt heute unumgänglich. Nur eine vom biblischen Geist inspirierte Konfliktkultur kann dazu beitragen, die gefährlichen Tendenzen der Welt der Gleichheit zu verhindern. Der Geist des Evangeliums bildet die geistige bzw. geistliche Voraussetzung für das Leben in der Demokratie.

In der katholischen Soziallehre wurde immer wieder auf die Notwendigkeit eines religiösen Fundaments der Demokratie hingewiesen. So sah Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 die Kirche als die eigentliche Stütze und Garantin der wahren Demokratie an. Ähnlich spricht auch Johannes Paul II. in seiner jüngsten Sozialenzyklika davon, daß „eine Demokratie ohne Werte ... sich leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus verwandelt" (CA 46). Der biblische Impuls zur Vorleistung und zum Verzicht wird in der katholischen Soziallehre im Solidaritätsprinzip, in der Ausrichtung auf das Gemeinwohl und vor allem in der Betonung der Notwendigkeit der Selbsthingabe bzw. des Opfers angesprochen. So hat beispielsweise der jetzige Papst ausdrücklich die Notwendigkeit der Hingabe betont (CA 41).

Die hier vorgeschlagene verstärkte Rückbesinnung auf die zentrale Botschaft der Bibel, um den mit der modernen Gleichheit einhergehenden Gefahren begegnen zu können, wird von der Politikerin und Theologin Antje Vollmer nicht mehr geteilt. Zwar hat sie den in der säkularen Öffentlichkeit bisher vorherrschenden aufklärerischen Glauben aufgegeben, die Gewalt in der Gesellschaft könne mittels Gesellschaftsvertrag, Gewaltenteilung und Gewaltmonopol des Staates überwunden werden; aber eine religiöse Antwort scheint ihr heute eher nicht mehr möglich zu sein: „Es wird – mit Ausnahme von einzelnen Gruppen und asketischen Dissidentenkulturen – in Europa kein religiöses Zeitalter mehr geben."[24] Sie hofft nach dem Ende des mythisch-religiösen Zeitalters im 16./17. Jahrhundert und dem in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts sichtbar gewordenen Scheitern der aufgeklärt-säkularen Epoche auf eine dritte Phase der Zivilisation, in der einerseits der „Respekt vor den früheren Menschheitskulturen der Gewaltbeherrschung" gewahrt bleiben und andererseits trotzdem das Wissen über die Gründe für den Untergang dieser Kulturen vorhanden sein soll (198). Was nach Antje Vollmer noch fehlt, ist die soziale Schicht, die eine solche neue Zivilisation tragen könnte. Ganz vage und vorsichtig setzt sie am Schluß ihres Buchs ihre Hoffnung auf die „erprobten Deserteure, Künstler, Musiker und Dichter" (202 f.), die auf den Feldern von Woodstock den Vietnamkrieg zu überwinden begannen.

Diese mit dem 68er Slogan „Make love – not war!" verbundene vage Hoffnung überzeugt aber letztlich nicht. Zwar vertritt Vollmer damit kein naives Programm, das in der sexuellen Libertinage die Lösung der Rivalitäts- und Gewaltproblematik sieht – zu genau weiß sie, daß gerade die Sphäre der Sexualität durch die mit der Gleichheit einhergehende Zunahme der Konkurrenz äußerst gewalthaltig ist (77 f.). Aber daß gerade auf dem Gebiet der Kunst und Ästhetik ein wirklich tragfähiges Fundament einer Konfliktkultur zu finden sei, die eine positive Überwindung des „heißen Friedens" möglich mache, ist nur schwer vorstellbar. Eine solche Konfliktkultur erfordert eine geistige und geistliche Umkehr der Menschen, die weit über das hinausgehen muß, was „Künstler und Stars" (194) bewirken können.

Vollmers Distanz gegenüber einer christlichen bzw. kirchlichen Antwort auf die gegenwärtige gesellschaftliche Krise dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, daß sie den inhaltlichen Unterschied zwischen den christlichen Kirchen und den Religionen allgemein zu wenig deutlich erkennt. Wo sie von der zukünftigen Rolle der Religion spricht, kommen eigentlich nur bedenkliche, fundamentalistische Formen in den Blick. Von Kirchen, in denen die Ethik der Bergpredigt konkret gelebt wird, ist nicht die Rede. Diese Blickverengung bei Vollmer darf allerdings nicht unabhängig von der konkreten kirchlichen Praxis kritisiert werden. Erscheinen die Kirchen – hier vor allem die katholische Kirche – in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht noch immer viel zu oft als Repräsentanten jener

religiös-mythischen Epoche, die in radikaler Opposition zu unserer Welt der Gleichheit und der Demokratie steht? Braucht es nicht eine Strukturreform im Inneren der katholischen Kirche in Richtung mehr Demokratie und Mitbestimmung, damit die Kirche glaubwürdig zu einer Konfliktkultur beitragen kann, die das Gefahrenpotential der Welt der Gleichheit zu entschärfen hilft?

ANMERKUNGEN

[1] A. Vollmer, Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht u. d. Geheimnis d. Zivilisation (Köln 1995) 80, 199.
[2] W. Schneider, Wörter machen Leute. Magie u. Macht d. Sprache (München [4]1987) 136.
[3] A. Pelinka, Dynamische Demokratie. Zur konkreten Utopie ges. Gleichheit (Stuttgart 1974).
[4] F. Nietzsche, Der Antichrist Nr. 62, in: Sämtl. Werke, Bd. 6 (München 1988) 252.
[5] Ders., Nachgelassene Fragmente 1887–1889, 15 (30), ebd. Bd. 13, 424.
[6] L. Poliakov, J. Wulf, Das Dritte Reich u. seine Denker (Frankfurt 1983) 16; L. Baier, Die Sache mit d. Gleichheit. Zur widersprüchl. Gesch. einer Anstrengung, in: Freibeuter 10 (1981) 41.
[7] A. de Benoist, Heide sein – zu einem neuen Anfang. Die europ. Glaubensalternative (Tübingen 1982) 196–227; Ch. Modehn, Die Neue Rechte – ein europ. Phänomen, in: Orien 46 (1982) 128.
[8] W. Palaver, Gleichheit als Sprengkraft? Zum Einfluß d. Chr.tums auf d. Entwicklung d. Demokratie, in: Verweigerte Mündigkeit?, hg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1989) 195–217.
[9] G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Freiburg 1982) 103–116.
[10] Augustinus, De civ. XIX, 14 u. 15.
[11] W. Palaver, Die Diskrepanz von Wort u. Tat in d. kath. Soziallehre am Beisp. v. Kirche u. Demokratie, in: Centesimo anno. 100 Jahre kath. Soziallehre, hg. v. dems. (Thaur 1991) 27–63. [12] Vollmer 79.
[13] M. Gauchet, Tocqueville, Amerika u. wir. Über die Entstehung d. demokrat. Ges., in: Autonome Ges. u. libertäre Demokratie, hg. v. U. Rödel (Frankfurt 1990) 185.
[14] A. d. Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. 2. T. v. 1840 (Zürich 1987) 424.
[15] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Vorrede 5), a. a. O. Bd. 4, 18–20.
[16] H. Büchele, SehnSucht nach d. Schönen neuen Welt (Thaur 1993). [17] Vollmer 80.
[18] H. M. Enzensberger, Aussichten auf d. Bürgerkrieg (Frankfurt 1993) 44–48.
[19] F. Fukuyama, Das Ende d. Gesch. (München 1992). [20] Enzensberger 47f.
[21] Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. 1. T. v. 1835 (Zürich 1987) 14.
[22] R. Girard, Das Ende d. Gewalt. Analyse d. Menschheitsverhängnisses (Freiburg 1983); Das Heilige u. d. Gewalt (Zürich 1987); Der Sündenbock (Zürich 1988).
[23] A. Huxley, Schöne neue Welt. Ein Roman d. Zukunft (Frankfurt 1980) 172; vgl. dazu Büchele 116–124.
[24] Vollmer 197.

UMSCHAU

#320 Matthäus Rader im Spiegel seiner Briefe

P. Matthäus Rader SJ (1561–1634) ist der bedeutendste Vertreter des Späthumanismus in Oberdeutschland, dessen Lebenswerk noch keineswegs hinreichend gewürdigt, geschweige denn erforscht ist. Von Matthäus Rader liegt ein ausgedehnter Briefwechsel vor[1], der das Tätigkeitsspektrum der Jesuiten in seiner gesamten Breite umfaßt, aber auch über die Grenzen des Ordens hinausreicht. Während politische und religiöse Probleme nur eine untergeordnete Rolle spielen, treten vor allem Aspekte des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens in den Vordergrund, wo das Interesse der Korrespondenten sehr verschiedenen Wissenssparten galt. So sind viele Briefe Fragen der – deutschen, aber auch außerdeutschen – Geschichte, besonders des Altertums, aber auch des Mittelalters und vereinzelt der neuesten Zeit gewidmet. Oft werden Spezialprobleme aus Theologie, Sprachwissenschaft, Epigraphik, Chronologie, Numismatik, Musikgeschichte oder historischer Geographie und Geodäsie behandelt. Einen weiteren großen Komplex bilden die Schreiben philologischen Inhalts, die wertvolles Begleitmaterial zu den Editionen Raders bieten und wobei verschiedentlich sehr detaillierte literatur- und sprachwissenschaftliche Probleme erörtert werden. Doch wandten sich die Korrespondenten auch den entstehenden Naturwissenschaften wie Astronomie und Astrologie zu. Daneben stehen Briefe von mehr informativem Charakter, in denen philologische und andere Aufzeichnungen oder auch Korrekturen zu im Erscheinen begriffenen Werken übersandt, bibliographische Hilfen übermittelt oder Neuerscheinungen des Buchmarkts angesprochen bzw. besprochen werden. Dazu kommen schließlich noch zahlreiche persönliche Schreiben.

Der wissenschaftliche Wert der – oftmals nach den Prinzipien des Kunstbriefs gestalteten – Rader-Briefe liegt darin, daß sie den breitesten Zugang zur Persönlichkeit Raders eröffnen und daneben reiches Begleitmaterial zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten liefern. Gerade seine Korrespondenzen mit zahlreichen geistlichen und weltlichen Größen seiner Zeit, zu denen Justus Lipsius, Caesar Baronius, Robert Bellarmin, Antonio Possevino, Marcus Welser und Christoph Gewold, aber auch Herzog Wilhelm V. von Bayern und sein Sohn, Kurfürst Maximilian I. von Bayern, zählen, weisen Rader als die führende Figur der Gesellschaft Jesu in Oberdeutschland um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert aus, deren Rat und Protektion laufend gesucht wurde.

Das Rader-Epistolarium enthält aber auch wichtige Dokumente zur Biographie und zum Lebenswerk der Korrespondenten. So ergeben sich entscheidende Stationen des Wirkens von Jeremias Drexel nur aus diesem Briefwechsel, wie auch die Briefe Jacob Bidermanns zu den wenigen erhaltenen Autographen dieses Dichters zählen. Das Leben von Raders Bruder Valentin, Kanoniker am Kollegiatstift zu den Heiligen Candidus und Korbinian in Innichen, sowie seiner Neffen Zacharias, der ebenfalls in den Jesuitenorden eingetreten war, und Andreas wird nur anhand dieses Briefwechsels erhellt. Daneben werden mannigfache Interna des Ordenslebens greifbar, zum Beispiel die näheren Umstände bei der Aufnahme von Mitgliedern oder Spannungen und Gruppierungen im Orden, aber auch der Ablauf der einzelnen Studienabschnitte und der Gang eines Manuskripts durch die Zensur bis zur Erteilung der Druckerlaubnis durch den Provinzial. Auch Verbindungen zu anderen religiösen Gemeinschaften, etwa zum Benediktinerorden, und zu nichtgeistlichen Gelehrten werden beleuchtet.

Matthäus Rader wurde an einem nicht bekannten Tag des Jahres 1561 zu Innichen im Pustertal (Südtirol) geboren. Nach Studien in Innsbruck, wo er sich in der 1576 von den Jesuiten errichteten marianischen Studentenkongregation befand, trat er am 12. September 1581 in die Gesellschaft

Jesu ein. Sein Noviziat leistete er in Landsberg am Lech ab. Am 1. Mai 1591 feierte er in Augsburg seine Primiz; seine Priesterweihe, deren genaues Datum nicht überliefert ist, fand wohl kurz vorher statt. Seit 1591 wirkte Rader am Kolleg St. Salvator zu Augsburg als Professor für Rhetorik, worüber seine „Annales Augustani Collegii" Zeugnis geben. 1595–1596 und 1599–1612 war er Präses der 1589 gegründeten Augsburger Marianischen Kongregation. Am 25. November 1601 legt er, zusammen mit Johannes Saller, drei der letzten Ordensgelübde ab: Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam; zum vierten Gelübde, dem besonderen Gehorsam gegenüber dem Papst, wurde er (im Gegensatz zu Johannes Saller) nicht zugelassen.

Seit 1601 war er Präfekt des Augsburger Jesuitengymnasiums; dieses Amt behielt er bis zu seinem Wechsel nach München im Sommer 1612. 1607 veranlaßte er die Berufung Franz Neifferts von Ingolstadt nach Augsburg als Rhetoriklehrer in der Nachfolge Kaspar Rheys. Rader verfaßte auch 1605, 1606, 1608 und in weiteren Jahren die (Augsburger) Jahresberichte (Litterae annuae). Am 20. Februar 1610 beauftragte Melchior Härtel Rader mit der Redaktion und Zusammenstellung der Jahresberichte der Kollegien der Oberdeutschen Ordensprovinz; doch sind die Litterae annuae des Jahres 1609, wie sie von Rader redigiert und anschließend an die Kollegien der Provinz gesandt wurden, nicht erhalten. Zwei Jahre nach der Gründung der Mailänder Biblioteca Ambrosiana durch Federico Borromeo im Jahr 1607 wird Rader von Francesco Bernardino Ferrari im Namen des Mailänder Erzbischofs zu wissenschaftlichem Austausch mit dem gelehrten Kreis um den Kardinal, dem „Collegium Ambrosianum", eingeladen; doch scheint es zu keinen weiteren Kontakten gekommen zu sein. Auf ausdrücklichen Wunsch Herzog Maximilians I. von Bayern wurde Rader aber 1612 aus der Reichsstadt in die bayerische Residenzstadt München versetzt. Nachdem er in Augsburg noch Schüler des bedeutenden Literaten P. Jacob Pontanus gewesen war, wurde er im Münchener Kolleg bei St. Michael vor allem als Lehrer in den Humaniora und der Rhetorik eingesetzt und stand diesem in den Jahren 1614, 1624 und 1631 als Rektor vor.

Matthäus Rader war offensichtlich ein sehr strenger Lehrer, der seinen Schülern aber viel zu geben vermochte und der von ihnen auch wegen seines liebenswürdigen Charakters sehr geschätzt wurde. So wurde er Ausbilder einer Reihe bedeutender Literaten. Georg Stengel, Jacob Bidermann, Jeremias Drexel und Ferdinand Melchiorius waren seine wichtigsten Schüler, denen er ein Leben lang in herzlicher Freundschaft verbunden blieb. Aber auch Christoph Brandi, Petrus Frank und Pierre Marie zählten zu seinen Schülern, die weiterhin mit ihrem Lehrer (brieflichen) Kontakt pflegten. Durch regelrechte Dichterwettstreite bemühte sich Matthäus Rader, die sprachlichen und literarischen Fertigkeiten seiner Schüler zu heben.

Rader war eine der bedeutendsten Lehrergestalten unter den vielen in der Oberdeutschen Provinz wirkenden Jesuiten. Er forderte von seinen Schülern – entsprechend der offiziellen Ordensdoktrin – die Abkehr von dem nach dem großen holländischen Humanisten Justus Lipsius benannten Stil, dem sogenannten Lipsianismus, einer knappen und pointierten Ausdrucksweise, die sich statt an Cicero vor allem an Seneca und Tacitus, aber auch etwas an Plautus orientierte. Rader vertrat seit 1606 konsequent die in der Studienordnung von 1599 festgeschriebene Position seines Ordens, die eine strikte Cicero-Nachahmung, also einen breiten, wortreichen Stil forderte. Ungeachtet des lipsianischen Stils blieb Raders Wertschätzung für Justus Lipsius als Mensch und Gelehrten ungebrochen.

Trotz seiner lebenslangen sehr intensiven Unterrichtstätigkeit und des Einsatzes als Zensor für Werke von Ordenskollegen, so um 1599 des „De Cruce Christi" Jacob Gretsers, fand Rader die Zeit für umfassende wissenschaftliche Arbeiten auf den Gebieten der Historiographie, der Hagiographie und vor allem der Philologie. Er gehört zu der Gruppe von Historikern, die Maximilian I., einer der entschlossensten Vertreter der Gegenreformation, damit beauftragte, die Geschichte Bayerns neu zu bearbeiten, um die führende Rolle Bayerns bei der Christianisierung Deutschlands und die Bedeutung der Wittelsbacher nicht nur aus politischen Gründen aufzuzeigen. Rader übernahm diese Aufgabe 1614 – gleichzeitig mit dem Hofrat und Archivar Chri-

stoph Gewold –, nachdem Michael Arrodenius und Markus Welser nicht soweit vorangekommen waren, wie sich dies der Herzog gewünscht hatte, und erarbeitete – mit finanzieller Unterstützung des Hofs in München – eine dreibändige bayerische Geschichte, die die Zeit von der Einsetzung der Wittelsbacher 1180 bis zu seiner Zeit umfaßte. Doch da die Ordensleitung das Imprimatur aus Angst vor Konflikten mit dem Wiener Kaiserhof und der römischen Kurie versagte, gab Matthäus Rader den Auftrag zurück, der nun seinem Ordensmitbruder Andreas Brunner übertragen wurde.

So ist nicht diese „Historia Bavarica", sondern die 1615–1627 erschienene „Bavaria sancta et pia" Raders literarisches Hauptwerk geworden. Die vier Folianten dieser Buchserie sind wohl die bezeichnendste Buchschöpfung des bayerischen Barock überhaupt. Ihr Ziel war, zum Ruhm des Landes und der regierenden Fürsten sowie zur Erbauung der Gläubigen sämtliche in Bayern geborenen oder wirkenden Heiligen und Seligen in einem wahren Prunkwerk aller Welt vorzustellen, was in einer Mischung aus wissenschaftlich zuverlässiger Hagiographie und Erbaulichem, Legendärem geschah. Insgesamt liegen – zusammen mit dem Titelkupfer – 142 Stiche zu den einzelnen Viten vor, die Raphael Sadeler d. Ä. nach Vorlagen der beiden Hofmaler Matthias Kager und Peter Candid anfertigte. Knapp ein Jahrhundert später (Augsburg 1714) gab Maximilian Rassler eine deutsche Bearbeitung heraus unter dem Titel „Heiliges Bayer-Land, auß dem Lateinischen Vor Hundert Jahren von R. P. Matthäo Radero, auß der Gesellschaft Jesu verfertigten Werck Anjezo in die Teutsche Sprache übersetzt". Die „Bavaria sancta et pia" hat stark nachgewirkt und bildet den Ausgangspunkt für Landesbeschreibungen in Form von Heiligenviten in anderen Staaten. Rader hatte sich für diese Aufträge des Hofs durch eine frühere Publikation empfohlen, das – wohl von Georg Bader angeregte – „Viridarium Sanctorum", das in drei Bänden zwischen 1604 und 1614 erschienen war und die wichtigsten Heiligen der katholischen Kirche vorstellte.

In beiden Werken wurden Historiographie und Hagiographie als literarische Gattungen neben das Jesuitentheater gestellt und sollten dessen Zielsetzungen fördern. Deswegen hat Matthäus Rader auch mehrere Stücke für die Bühne bearbeitet. Mit dem „Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici" wurde am 6. Juli 1597 die Münchener Jesuitenkirche St. Michael eingeweiht; als Verfasser gilt wohl – in Zusammenarbeit mit dem Historiker und ersten Geschichtsschreiber Eichstätts, Jacob Gretser – Matthäus Rader.

Besonders erwähnt werden muß die „Vita Petri Canisii" aus dem Jahr 1614, denn mit ihr liegt die erste Lebensbeschreibung des heiligen Petrus Canisius, des zweiten Apostels Deutschlands, vor. Da Rader erst 1581 in den Orden eintrat, als Canisius schon in Freiburg (Schweiz) weilte, stützte sich seine Beschreibung hauptsächlich auf die 1570 verfaßten „Confessiones" des Heiligen, auf die Canisius-Vita des Jacob Keller, der in Freiburg drei Jahre im selben Haus wie Canisius lebte, und auf Angaben Sebastian Werros, des Propstes an St. Nikolaus in Freiburg und besten Freundes des Canisius, der auch in dessen Sterbestunde anwesend war und den letzten Abschnitt im Leben des Canisius, seinen Aufenthalt in Freiburg von 1585 bis zu seinem Tod am 21. Dezember 1597, beschrieb. Bereits sieben Jahre später (Dillingen 1621) erschien die deutsche Fassung des Francesco Sacchini: „Leben Deß Ehrwürdigen Patris Petri Canisii der Societet Jesu Theologen". Die Lebensbeschreibungen des Heiligen aus dem 19. Jahrhundert fußen ebenfalls noch auf Raders „Vita Petri Canisii".

Matthäus Rader hat aber auch Gedichte verfaßt, so ein Programmgedicht zu seiner Martialausgabe, erstmals veröffentlicht auf der Rückseite des Titels von 1599, im selben Jahr ein Huldigungsgedicht im Auftrag des Augsburger Jesuitenkollegs anläßlich der Weihe des Bischofs Heinrich von Knöringen, 1604 ein Glückwunschgedicht für Jakob Fugger, der im Juli dieses Jahres zum Bischof von Konstanz geweiht worden war, und 1611 zwei Lobgedichte auf die poetische Begabung des Eichstätter Bischofs Johann Conrad von Gemmingen.

Einen dritten Tätigkeitsbereich neben Historiographie und Hagiographie stellen Raders philologische Arbeiten dar. Besonders bemerkenswert sind seine Bemühungen um die Verbreitung griechischer Autoren und ihrer Texte. Im Jahr

1604 veröffentlichte Matthäus Rader die „Historia Manichaeorum" des Petros Sikeliotes sowie zum ersten Mal die Akten des achten ökumenischen Konzils von Konstantinopel in griechischer und lateinischer Sprache. Von römischer Seite waren gegen diese Edition Einwände erhoben worden, da man die Rechtmäßigkeit bzw. Ökumenizität dieser Synode in Zweifel zog. Die Bedenken konnte Rader jedoch mit einem Schreiben an den Ordensgeneral Claudius Aquaviva ausräumen.

Nach der Fertigstellung der „Petri Siculi Historia" und der „Acta sacrosancti et Oecumenici Concilii octavi" hatte Jacob Gretser Rader wiederholt dazu aufgefordert, sich der Herausgabe byzantinischer Geschichtswerke wie des Theophanes Homologetes (Confessor), Georgios Synkellos oder Georgios Monachos zuzuwenden. Rader ging zunächst auf Gretsers Vorschläge ein; ausgeführt hat er schließlich jedoch nur die 1615 – ebenfalls in griechischer und lateinischer Sprache – erschienene Edition des (von Gretser nicht genannten) Chronicon Alexandrinum (Chronicon Paschale), eines der Hauptwerke der christlichen Chronographie. Das Werk hatte Rader im Oktober 1608 zur Zensur nach Ingolstadt geschickt; Zensoren waren Jacob Gretser, Johannes Lantz und Christoph Scheiner.

Mit den kommentierten Ausgaben der Epigramme des Martial – basierend auf der Neuausgabe 1568 (Antwerpen) der Martialausgabe des Hadrianus Junius (Adriaan de Jonghe) von 1559 (Basel) – und der Schriften des Curtius Rufus wandte er sich Werken der heidnischen Antike zu. Beide Editionen gelten als große philologische Leistungen, als wichtigster Beitrag des katholischen Oberdeutschland zur Philologie der damaligen Zeit überhaupt. Vor allem die Martialausgabe, die Rader Anfang 1600 zur Begutachtung nach Rom gesandt hatte, wo sie auch dem Ordensgeneral Claudius Aquaviva vorgelegt wurde, der sie sehr positiv beurteilte, hat stark auf die Philologie des 17. Jahrhunderts in Frankreich und Spanien nachgewirkt und sich bis ins 19. Jahrhundert hinein behauptet. Dazu tritt weiterhin sein Seneca-Kommentar. Nicht auszuschließen ist auch, daß Matthäus Rader der anonyme Herausgeber einer oder mehrerer der vier Schulausgaben von Werken Ciceros war, die um 1596 in Ingolstadt erschienen. Seine Epigrammesammlung blieb ungedruckt und ist heute verloren. Ebenso gelangte ein Werk über die Engel, an dem Rader zwischen 1609 und 1612 arbeitete, nicht zur Veröffentlichung.

Am 22. Dezember 1634 verstarb Matthäus Rader 73jährig in München an den Folgen eines Treppensturzes. Er wurde in der Jesuitengruft unter der Kreuzkapelle in der St.-Michaels-Kirche zu München beigesetzt. *Rita Haub*

[1] P. Matthäus Rader SJ, Briefwechsel, Band I: 1595–1612, bearb. v. H. Zäh u. S. Strodel, eingeleit. u. hg. v. A. Schmid (Bayerische Gelehrtenkorrespondenz). München: Beck 1995. 69, 625 S. Kart. 198,–. In Vorbereitung: Band II. Briefwechsel mit Marcus Welser († 1614), bearb. v. R. Haub. In Planung: Band III ff.: 1612–1634.

(neu) Wandlungsprozesse in Polen und Ostdeutschland

Die Präsidentenwahl in Polen im November 1995 hat erneut und schlaglichtartig die prekäre Situation der polnischen Kirche in dem fundamentalen Wandlungsprozeß beleuchtet, in welchem sich das Land befindet. Während viele westliche Beobachter zur Zeit der kommunistischen Herrschaft voller Bewunderung auf die polnische „Volkskirche" blickten, erweist sich diese, da sie strukturell und mental eine Kleruskirche war, als relativ ratlos im Prozeß der Demokratisierung und Pluralisierung des Landes und der marktwirtschaftlichen Umwandlung seiner Wirtschaft. Kenner Polens und des polnischen Katholizismus hat das nicht überrascht. Bei allem Respekt vor der Integrationsleistung der polnischen Kirche als einer Art „nationaler Ersatzopposition" gegenüber dem kommunistischen Regime kannten sie doch auch ihre Defizite, besonders den Mangel an Selbständigkeit christlicher Laien und an theoretischem Instrumentarium zur Auseinandersetzung mit den Ordnungsfragen, wie sie sich in einer modernen Gesellschaft stellen.

Ganz anders die Situation in der ehemaligen

DDR. Die kleine Schar der Katholiken überlebte gleichsam als „Gemeindekirche", und eine, gemessen daran, erstaunlich große Zahl von Katholiken wußte sich nach der Wende bald auch erfolgreich in den Institutionen einer pluralistischen Demokratie zu bewegen. Allerdings fehlte die Basis eines Verbände- und Sozialkatholizismus fast völlig; vom Westen „importierte" Organisationsstrukturen begegnen bis heute erheblicher Skepsis.

In dieser Siutation erscheint manchen die Chiffre katholische Soziallehre fast wie ein Zauberschlüssel zur Lösung der Probleme. Die daran geknüpften Erwartungen sind bei unseren östlichen Nachbarn sehr hoch. In Begegnung mit Christen dort, die unter der politischen Labilität und der ökonomischen Misere ihrer Länder leiden, verdichtet sich diese Erwartung häufig zu der naiven Aufforderung: Sagt uns doch, wie ihr es gemacht habt! Die Antwort des „Westlers", es gebe keine Rezepte und unsere Erfolge seien nur sehr partiell auf die katholische Soziallehre zurückzuführen; was diese heute sei, könne man auch so eindeutig nicht mehr sagen – das alles wird kaum verstanden.

Um so erfreulicher ist es, daß jetzt, nach einem früheren Band, der erste Momentaufnahmen, Eindrücke und Impulse enthielt (Bd. 11 dieser Reihe vom gleichen Herausgeber), ein erster umfangreicher Forschungsbericht vorliegt[1]. Hervorgegangen aus einem Projekt des von Manfred Spieker mit Intensität und Phantasie geleiteten Instituts „Kirche und Gesellschaft" der Universität Osnabrück, bündelt dieser Band normative und empirisch-deskriptive Beiträge (Was kann und sollte katholische Soziallehre leisten? Was leistet sie faktisch? Wo liegen Stärken und Schwächen?); er vereint polnische und deutsche Fachleute (Theologen und Sozialethiker, Soziologen und Politikwissenschaftler); er ermöglicht so auch einen aufschlußreichen Vergleich zwischen Polen und Ostdeutschland.

Hier können die Details nicht vorgestellt werden. Das Spektrum der Beiträge ist einerseits breit: In einem ersten Hauptteil geht es um die Kirche im Transformationsprozeß der beiden Länder, um ihr Verhältnis zur Gesellschaft im allgemeinen und zur Demokratie im besonderen, um die Rolle der Laien und der Pfarrgemeinden, um katholische Gruppen und Verbände, um die Bekanntheit der katholischen Soziallehre. Ein zweiter Hauptteil enthält unter dem Gesamttitel „Gesellschaft im Transformationsprozeß" im wesentlichen empirische Beiträge zur „Politischen Kultur" in beiden Ländern (Einstellungen zum Staat, Arbeitsethos, Werthaltungen und ihr Wandel seit der Wende). Trotz dieser thematischen Breite sind jedoch alle Beiträge der Leitfrage des Bandes verpflichtet, die im Untertitel formuliert ist. Es geht um den „Pegelstand" der Sozialethik wie um ihre Notwendigkeit in den Transformationsprozessen.

Die Bündelung der Beiträge wird unterstützt durch eine Einführung des Herausgebers. Spieker skizziert darin die Transformationsprozesse unter den Aspekten Politik, Wirtschaft, politische Kultur, Kirchen und beschreibt dann den von der katholischen Soziallehre zu erhoffenden Beitrag zur Stabilisierung von Demokratie, Marktwirtschaft und Zivilgesellschaft, mündend in die Erinnerung an den „Weltauftrag des Laien", der die katholische Soziallehre befähigen sollte, Glauben, Sachkompetenz und politische Verantwortung zu verbinden. Hilfreich für das weitere Gespräch ist sodann ein Diskussionsbericht von Hermann Silies, der erfreulich genau wichtige Positionen aus dem Gespräch der beteiligten Wissenschaftler festhält und offene Fragen markiert, so zum Beispiel zum Zusammenhang von Wertewandel und Strukturwandel, zur Rolle der Pfarreien und der Laienchristen, zu Situation und Aufgaben von Verbänden. Daraus möchte der Rezensent, ohne anderes für unwichtig zu erklären, besonders die Schlußbemerkungen unterstreichen über die Notwendigkeit der Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre im interdisziplinären Gespräch.

In der Tat, wenn die katholische Soziallehre heute noch die von Spieker geforderte Kompetenzvermittlung leisten und etwas beitragen soll zur öffentlichen Erörterung der Probleme moderner Gesellschaften, dann muß sie sich in Auseinandersetzung mit den profanen Sozialwissenschaften selbst transformieren in eine weit über das Soziale im engeren Sinn hinausgehende Gesellschaftstheorie, und sie muß ihre lehrhafte Denk- und Argumentationsstruktur umwandeln in die einer philosophisch und theo-

logisch begründeten Ethik. Manfred Spiekers Sammelband belegt das indirekt, aber durchgehend, und das Forschungsprojekt, welches er in diesen Beiträgen dokumentiert, ist ein gutes Beispiel dafür.

Bernhard Sutor

[1] Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse. Hg. v. Manfred Spieker. Paderborn: Schöningh 1995. 430 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 15.) Kart. 68,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Döring, Heinrich u. a.: *Ist die Ökumene am Ende?* Regensburg: Pustet 1994. 129 S. Kart. 24,80.

Der vorliegende Band geht auf eine im April 1993 von der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern veranstaltete Tagung zum Thema „Ist die Ökumene am Ende?" zurück und bietet die von hochrangigen Vertretern der beiden Kirchen damals gehaltenen Vorträge im Wortlaut. In einer fundierten biblischen Besinnung betrachtet Bischof i. R. Ulrich Wilckens die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und stellt die Notwendigkeit der ökumenischen Einigung der immer noch getrennten Kirchen mit Nachdruck heraus (9–26). Der Beitrag von Gunther Wenz (93–108) hat den neutestamentlichen Koinonia-Begriff als Leitmotiv gegenwärtiger ökumenischer Theologie im Blick und macht deutlich, daß die immer noch bestehenden Kontroversen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation letztlich auf einer Differenz in der Frage der Ämter beruhen. Erfrischend ist die Offenheit, mit der Bischöfin Maria Jepsen (Hamburg) gesteht, daß sie in Anbetracht ihrer zahlreichen Verpflichtungen auf die Erarbeitung eines ausführlichen Referats verzichten mußte und statt dessen „nur" 12 Thesen für eine biblisch begründete Ökumene in den christlichen Gemeinden erstellen konnte (77–92). Die von der Bischöfin vorgelegten Thesen verdienen jedoch höchste Beachtung, weil sie auf der Basis persönlicher Erfahrungen eindrucksvoll zeigen, daß gerade nach dem Holocaust ein ökumenisches Gespräch ohne eine lebendige Beziehung zum Judentum als der Wurzel des Christentums keine Aussicht auf Erfolg hat.

Alle in diesem Band gesammelten Beiträge beschäftigen sich mit der bereits der Akademietagung zugrunde liegenden Frage, „ob die Unterschiede zwischen unseren Kirchen auch heute noch kirchentrennenden Charakter haben oder ob diese nicht inzwischen positiv als Bausteine zu einer versöhnten Verschiedenheit angesehen werden können" (F. Henrich/F. Greiner, Vorwort, 8). Es ist sehr zu begrüßen, daß in mehreren Referaten auch die Probleme des „ökumenischen Alltags", die neu auftretenden Verständnisbarrieren und die Anzeichen einer „Rekonfessionalisierung" ausdrücklich thematisiert werden, zumal auch die im vergangenen Jahr erschienene päpstliche Ökumene-Enzyklika nicht nur das (auch emotionale) Engagement von Papst Johannes Paul II. für die Sache der Ökumene aufgezeigt, sondern zugleich deutlich gemacht hat, daß der ökumenische Einsatz vielfach einem beinahe aussichtslos schwierigen Unterfangen gleicht.

S. Dorner OSB

Oschwald, Hanspeter: *Abbé Pierre.* Herausforderung für die Etablierten. Freiburg: Herder 1995. 190 S. (Herder Spektrum. 4415.) Kart. 16,80.

So jemand ist vielleicht nur in Frankreich möglich: Henry Grouès (geb. 1912 in Lyon) ist dort nach Umfragen der populärste Mann, allerdings unter dem Namen Abbé Pierre, der aus der Zeit der Résistance gegen die deutsche Besatzung stammt. Damals rettete er beispielsweise den Bruder General de Gaulles und war in Lyon einer der großen Gegenspieler der Gestapo. Seine Freundschaften mit den Jesuiten Jean Daniélou und Henri de Lubac spielten eine nicht nur „spirituelle Rolle". Weltbekannt wurde er aber als Apostel, als König der Lumpensammler in Paris. Seine Emmaus-Gemeinschaft, die den Ärmsten der Armen mit Siedlungsbauten usw. hilft, sie organisiert und politisch mobilisiert, hat – mit viel Auf und Ab – weltweiten Einfluß. 1954 war ein entscheidendes Jahr. Als geachteter Abgeordneter des Parlaments hatte sich Abbé Pierre durch seine provozierende Unabhängigkeit einen Namen gemacht. Im schlimmen Winter von 1954 brachte seine „Nacht der Barmherzigkeit" die

französische Regierung in Schwierigkeiten. Abbé Pierre verhandelte mit dem Ministerpräsidenten und brachte seine Sache (Wohnungen für die Clochards usw.) zum Sieg.

Oschwald, Journalist bei „Focus", schildert Leben und Ideale dieses Priesters mitreißend und gekonnt. Seine Vorlage ist die große Biographie P. Lunels: „L'Abbé Pierre – L'insurgé de Dieu", der Rebell Gottes. Aber er kennt und verehrt den Abbé auch persönlich. Im Zentrum der Theologie Abbé Pierres steht die Liebe: „Gott ist die Liebe. Wir sind von ihm geliebt. Menschliche Freiheit hat nur den Sinn, darauf mit Liebe zu antworten." Um diese Mitte ist sein Leben angeordnet. Als Kind reicher Eltern wird er Kapuziner, verläßt aber die ihm eng vorkommende Gemeinschaft wieder. Freundschaften und auch Protesthaltungen, besonders während des Vichy-Regimes, doch auch gegen das rein politische Denken de Gaulles, machen den belesenen Vikar zum Abbé Pierre. Krankheiten begleiten ihn ständig. Zu seiner wichtigsten Gehilfin wird Lucie Coutaz, die in die oft chaotischen Zustände um den Abbé immer neu Ordnung und Ruhe zu bringen versuchte. Er liebt seinen Papst, kann ihn aber auch recht deutlich kritisieren.

Man kann dieses Buch lesen wie eine Heldengeschichte oder wie eine spannende Abenteuerstory. Doch noch besser liest man es als Buch über einen Priester, der das Wort ernst nahm, das ihm Henri de Lubac zur Priesterweihe gab: „Wenn Sie morgen auf den Stufen vor dem Altar liegen, dann beten Sie zum Hl. Geist und bitten Sie ihn nur um eines, er möge Ihnen den Antiklerikalismus der Heiligen schenken."

J. Sudbrack SJ

ZU DIESEM HEFT

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, nimmt eine neuerliche Verlautbarung der römischen Glaubenskongregation zur Frauenordination zum Anlaß, sich mit dem Anspruch unfehlbaren Redens in der Kirche zu befassen. Dabei rät er zu einer Selbstbescheidung der Kirche in einem vorsichtigeren Umgang mit dem Anspruch endgültiger Verbindlichkeit.

Ressourcenverschwendung und Umweltzerstörung stellen die Zukunft des Planeten Erde und das Weiterleben der menschlichen Zivilisation in Frage. Heinz Frisch, emeritierter Professor für Volkswirtschaftslehre an der Fachhochschule Frankfurt, entfaltet das Konzept einer nachhaltigen Entwicklung, das die ökologischen, ökonomischen und sozialen Probleme auf Weltebene miteinander zu vermitteln sucht.

Seit dem millionenfachen Morden in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern stellt sich die Frage nach Gott, nach dem Leid und dem Bösen in neuer Schärfe. Norbert Reck bietet eine Zusammenschau verschiedener Positionen der katholischen „Theologie nach Auschwitz" und begreift den Glauben im Anblick der Opfer als solidarische Praxis.

Victor Conzemius gibt einen Überblick über den liberalen Katholizismus in den wichtigsten Ländern Europas im 19. Jahrhundert. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei Italien und Frankreich, wo Vertreter des liberalen Katholizismus auch politisch entscheidenden Einfluß hatten.

Angesichts der weltweiten Zunahme von Bürgerkriegen und Gewaltausbrüchen auch in der westlichen Welt ist eine neue Diskussion über das Gleichheitsprinzip sowohl als Grundlage wie auch als Gefahr für die Demokratie aufgebrochen. Wolfgang Palaver, Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, zeigt auf, daß die moderne Gleichheitsidee ihren eigentlichen Ursprung in der biblischen Offenbarung hat und daß von dort her auch eine Überwindung der für die Welt der Gleichheit typischen Rivalitätskonflikte zu erhoffen ist.

Das freie Wort in der Kirche

Vor mehr als 40 Jahren, im Jahr 1953, veröffentlichte Karl Rahner eine Schrift, deren Titel Aufsehen erregte: „Das freie Wort in der Kirche". Damals herrschte ja in der Kirche alles andere als eine Atmosphäre des freien Wortes. Karl Rahner war einer der ersten, die den Mut hatten, dieses Thema öffentlich zur Sprache zu bringen. Dabei konnte er sich auf ein Wort des Papstes selbst berufen. Pius XII. hatte in einer Ansprache an den internationalen katholischen Pressekongreß am 17. Februar 1950 von der Berechtigung, ja der Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche gesprochen: „Es würde ihrem Leben etwas fehlen, wenn ihr die öffentliche Meinung mangelte, wofür die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Gläubigen fiele." In der Praxis hatte sich allerdings kaum etwas geändert – für Karl Rahner ein Anlaß, das Papstwort zu kommentieren und auf seine Tragweite hinzuweisen.

Öffentliche Meinung, so betonte Rahner, setzt das freie Wort des einzelnen voraus. Sie kann nur entstehen, wenn alle das Recht haben, ihre Meinung zu äußern. Die Notwendigkeit der öffentlichen Meinung begründete Rahner eher pragmatisch: Sie ermöglicht es den kirchlichen Autoritäten, die Probleme der Zeit, das Denken und Empfinden der Menschen kennenzulernen – eine notwendige Bedingung sachgerechter Entscheidungen. Rahner vergaß auch nicht den Hinweis, daß eine öffentliche Meinung und die mit ihr verbundene öffentliche Diskussion auch Meinungsunterschiede unter den Katholiken sichtbar macht. Diese Vielfalt schadet aber der Kirche nicht, wie die Befürworter eines autoritären Führungsstils meinen, sondern ist ein Zeichen des Lebens, macht auch deutlich, daß die Kirche kein totalitäres System ist. Schließlich forderte Rahner „rechtlich geregelte Formen des Wirksamwerdens der öffentlichen Meinung".

Fünfzig Jahre vorher wären das Wort Pius' XII. und gar der Rahnersche Kommentar nicht denkbar gewesen. In seinem Kampf gegen Liberalismus und Modernismus verlangte damals Pius X. die strikte Einheit der Katholiken. Ihre einzige Pflicht bestehe darin, so hieß es in einer Enzyklika von 1906, „als gehorsame Herde ihren Hirten zu folgen". Öffentliche Meinung hatte in einem solchen Kirchenbild keinen Platz. Pius XII. erkannte, daß eine neue Zeit neue Antworten verlangte, und gab das Stichwort zu einer Neuorientierung, die dann das Zweite Vatikanische Konzil in Angriff nahm.

Mit der Betonung der gleichen Würde und des Glaubenssinns aller Glieder des Volkes Gottes machte das Konzil deutlich, daß sich die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung aus dem Wesen der Kirche selbst ergibt. Deswegen haben alle „das Recht und bisweilen sogar die Pflicht", ihre Meinung

„in dem, was das Wohl der Kirche angeht", kundzutun, wie das Kirchenrecht im Anschluß an die Kirchenkonstitution des Konzils formuliert (Can. 212, 3). Die Freiheit des Forschens und der Meinungsäußerung ist ein Grundrecht, das auch in der Kirche gilt, und zwar für alle Gläubigen, „Kleriker wie Laien". Die damit notwendig verbundene Meinungsvielfalt erklärt das Konzil ausdrücklich nicht nur als möglich, sondern auch als legitim.

Vergleicht man diese Aussagen mit den Überlegungen Karl Rahners, fällt eine weitgehende Übereinstimmung auf. Rahner hatte also keine Sondermeinung vertreten, sondern befand sich im Einklang mit der Sicht der Dinge, die dann auf dem Konzil zum Durchbruch kam. Es zeigen sich freilich auch Unterschiede. Das Recht auf freie Meinungsäußerung ist für das Konzil in der Würde des Menschen und in der Botschaft des Evangeliums begründet, was bei Rahner nur am Rand anklang. Der Sinn der öffentlichen Meinung ist nicht zuerst die Information der Amtsträger, die dann allein entscheiden. Mit der Forderung nach umfassendem und allseitigem Dialog geht das Konzil einen Schritt weiter und fordert gemeinsame Wahrheits- und Entscheidungsfindung.

Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" Papst Pauls VI. von 1971 bekräftigt und verdeutlicht die Aussagen des Konzils. Die Kirche bedarf der öffentlichen Meinung, „die aus dem Gespräch ihrer Glieder erwächst". Daher besitzen alle die Freiheit der Meinungsäußerung. Die Amtsträger sollen das Ihre dazu tun, daß sich auf der Basis der Meinungs- und Redefreiheit der Austausch der Meinungen lebendig entfaltet. Darin ist auch das schon von Rahner formulierte Postulat enthalten, daß Dialog und öffentliche Meinung nicht von der Gnade der Autoritäten abhängen darf, sondern rechtliche Strukturen erfordert.

Am Anfang der Entwicklung, die zu den Aussagen des Konzils über das freie Wort in der Kirche führte, stand also ein Wort Pius' XII. von 1950. Das ist ein Beispiel dafür, daß das Konzil nicht aus heiterem Himmel kam, keinen absoluten Neuanfang setzte. Es nahm vielmehr Ansätze auf, die es vorfand, baute auf Fundamenten weiter, die bereits in den Jahrzehnten zuvor gelegt waren, wobei die umfassende Lehrtätigkeit Pius' XII. eine nicht geringe Rolle spielte.

Am Beispiel der öffentlichen Meinung zeigt sich, in welchem Ausmaß es dem Konzil gelang, das bei Pius XII. nur als Grundsatz Formulierte so zu konkretisieren, daß es in der Praxis der Kirche wirksam wurde. Inzwischen ist die Entwicklung weitergegangen. Mit den Synoden, den Diözesanforen und auch dem Kirchenvolksbegehren hat die öffentliche Meinung in der Kirche eine neue Qualität bekommen. Die Bischöfe sind nun nicht mehr nur mit einzelnen Meinungsäußerungen konfrontiert, sondern mit Stellungnahmen, die von offiziell einberufenen Gremien oder doch von einer beachtlich großen Zahl von Katholiken formuliert wurden. Der Dialog ist damit anspruchsvoller geworden, fordert von allen Beteiligten in einer ganz neuen Weise Offenheit, Fairneß und Verständigungsbereitschaft.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Wallacher

Gefährdete Lebensgrundlage Wasser

Während die Sorge um andere Rohstoffe wie etwa Öl schon lange die Weltpolitik bestimmt, blieb das wichtigste Element des Lebens – das Wasser – lange Zeit unbeachtet. Der „blaue Planet" Erde schien lange Zeit die Illusion zu nähren, daß Wasser im Überfluß vorhanden sei und es daher abwegig wäre, daß diese Ressource für die Menschheit zu einem Problem werden könne. Doch die Verfügbarkeit der Lebensgrundlage Wasser ist begrenzt und zudem regional sehr ungleich verteilt. Für die Menschen in vielen Teilen der Erde, vor allem in vielen Entwicklungsländern, ist der Kampf um das tägliche Wasser zum Überlebenskampf geworden. In eigentlich wasserreichen Gebieten – wie beispielsweise in Europa – bedroht die fortschreitende Verschmutzung der Vorräte die Wasserversorgung.

Diese Tatsachen haben das öffentliche Interesse auf sich gezogen und zu einer verstärkten Diskussion über Ursachen und mögliche Wege aus der Wasserkrise geführt[1]. Verschiedene Organisationen haben dieses grundlegende Problem in das Zentrum ihrer Aktivitäten gestellt. So hat die Weltbank in ihrem Weltentwicklungsbericht 1992 der Sicherung der Wasserversorgung erste umweltpolitische Priorität eingeräumt[2]. Die Welternährungsorganisation der Vereinten Nationen FAO hat 1994 Wasser als Thema des Welternährungstags gewählt. Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor widmet sich in seiner diesjährigen Fastenaktion „Jeder Tropfen zählt" dem Wasserproblem und betont die Notwendigkeit, jedem Menschen die zum Überleben notwendige Wassermenge zur Verfügung zu stellen. Allen diesen Initiativen geht es darum, die lebensnotwendige Bedeutung von Wasser hervorzuheben, aus diesem Bewußtsein heraus zu einem neuen Verhältnis im Umgang mit Wasser zu kommen und zugleich den Menschen in den wasserarmen Regionen zu helfen, ihr Recht auf Wasser zu verwirklichen.

Die Wasserressourcen der Erde

Die Erdoberfläche wird zu 71 Prozent von Wasser bedeckt, und das Gesamtvolumen der auf der Erde befindlichen Wasserressourcen beträgt zirka 1360 Millionen Kubikkilometer. Es ist kaum zu glauben, daß diese Ressource bei einer solch großen Menge knapp werden kann. Doch befinden sich mehr als 97 Prozent davon als Salzwasser in den Weltmeeren. Von den verbleibenden knapp 3 Prozent Süßwasser sind der größte Teil in Polarkappen und Gletschern (68,7 Prozent) sowie

in unzugänglichen Grundwasserbeständen (30,1 Prozent) gebunden. Lediglich 126 000 Kubikkilometer, also etwas mehr als 0,34 Prozent der Süßwasservorräte, sind in Flüssen, Seen und Sümpfen direkt zugänglich. Ein Teil davon wird durch den natürlichen Wasserkreislauf zwischen Ozeanen, Atmosphäre und Boden ständig erneuert und stellt die jährlich erneuerbare Wassermenge von durchschnittlich 40 000 Kubikkilometer oder etwa 7400 Kubikmeter pro Kopf dar. Teile der Niederschläge, die der Wiederauffüllung der Vorräte dienen, fallen jedoch über Ozeanen und wenig besiedelten Gebieten. Etwa zwei Drittel fließen nach Überschwemmungen ungenutzt in die Meere ab, so daß der Menschheit jährlich nur 9000 Kubikkilometer oder 1800 Kubikmeter pro Kopf an erneuerbaren Vorräten direkt und zuverlässig zur Verfügung stehen. Derzeit wird weltweit etwas mehr als ein Drittel davon – zwischen 600–800 Kubikmeter pro Kopf – jährlich verbraucht. Mit steigenden Bevölkerungszahlen sinkt jedoch die verfügbare Wassermenge pro Kopf, die einen allgemeinen Indikator für die Wassersicherheit darstellt.

Wasser ist damit im hydrologischen Kreislauf der Erde eigentlich in genügenden Mengen vorhanden, doch sind die nutzbaren Wasserreserven geographisch und saisonal höchst unterschiedlich verteilt, so daß in vielen Regionen der Welt Wasser schon von Natur aus knapp ist. Der Ferntransport von ausreichend Wasser über große Entfernungen ist nur sehr eingeschränkt möglich, da es im Unterschied zu anderen Ressourcen vom Menschen in großen Mengen benötigt wird. Wasserversorgung und damit verbundene Probleme bleiben deshalb immer an die regionale Situation gebunden. Nach einer hydrologischen Faustregel gilt ein Land als wasserarm, wenn das jährliche Wasseraufkommen aus inländischen Quellen unter 1000 Kubikmeter pro Kopf liegt. Unter 500 Kubikmetern spricht man von absolutem Wassermangel. Ein deutliches Zeichen einer zunehmenden Wasserverknappung ist die wachsende Zahl von wasserarmen Ländern. Während im Jahr 1975 20 Länder, vorwiegend im Nahen Osten, in Nord- und Subsahara-Afrika, von chronischem Wassermangel betroffen waren, waren es 1992 bereits 26 Länder. Für das Jahr 2010 werden 34 wasserarme Länder prognostiziert.

Wasser strömt über politische Grenzen hinweg. Dadurch hängen flußabwärts gelegene Länder, soweit sie keine ausreichenden eigenen Quellen besitzen, von ihren flußaufwärts gelegenen Nachbarn ab. Einen großen Teil der Wasservorräte müssen sich mehrere Staaten teilen. Mindestens 214 Flüsse sind internationale Gewässer mit zwei (155 Flüsse), drei (36 Flüsse) und vier bis zwölf (23 Flüsse) Anliegerstaaten. Dies bedeutet, daß über 40 Prozent der Menschheit in grenzüberschreitenden Flußeinzugsgebieten leben. Mit steigendem Bedarf und zunehmendem Bevölkerungsdruck haben die internationalen Spannungen um Wasser in den letzten Jahren stetig zugenommen. Fehlen internationale Abkommen, so steigt das Konfliktrisiko.

Vor allem im Nahen Osten prägen Wasserstreitigkeiten den politischen Alltag. Für die beteiligten Länder geht es bei der Verteilung der lokalen Wasserreserven sowohl um die Grundversorgung der Bevölkerung als auch um die agrarische und industrielle Entwicklung. Im palästinensisch/arabisch-israelischen Konflikt sind die Aufteilung der Wasserressourcen des Jordanbeckens und die nationale Sicherheit der betroffenen Staaten eng miteinander verknüpft. Damit war eine Einigung über das Wasser des Jordans und dessen Zuflüsse ein zentraler Schlüssel für die Friedensgespräche und -abkommen in diesem Gebiet. Der Nil als längster Strom der Erde versorgt insgesamt neun Länder mit Wasser, wobei Ägypten an letzter Stelle steht. Konflikte um die Aufteilung des Nilwassers belasten immer wieder vor allem das Verhältnis zwischen Ägypten, dem Sudan und Äthiopien. Im Euphrat-Tigris-Becken haben türkische Staudammprojekte am Euphrat zu Spannungen mit Syrien und dem Irak geführt. Aber auch in allen anderen Kontinenten kommt es aufgrund der Wasseraufteilung unter den Anrainerstaaten zu vielfältigen Konflikten, wie zum Beispiel im Fall des Ganges zwischen Indien und Bangladesh, beim Colorado zwischen den Vereinigten Staaten und Mexiko, bei der Donau zwischen der Slowakei und Ungarn. Das internationale Wasserrecht bietet gegenwärtig kaum Hilfen für die Lösung solcher Probleme.

Vielfältige Nachfrage nach Wasser

Im Lauf der vergangenen Jahrhunderte stieg der globale Wasserverbrauch in recht bescheidenem Maß an. Erst in diesem Jahrhundert änderte sich dies mit der fortschreitenden Industrialisierung, einem rapiden Anwachsen der Bevölkerung und einer stetigen Zunahme der Bedürfnisse vor allem in den entwickelten Regionen. Zwischen 1900 und 1940 stieg der Verbrauch weltweit von 400 auf 900 Kubikkilometer, obwohl die Bevölkerung in dieser Zeit nur um 40 Prozent gewachsen ist. 1950 betrug der Weltwasserverbrauch bereits 1360 Kubikkilometer. Bis zum Jahr 1990 hat er sich auf etwa 4130 Kubikkilometer verdreifacht. Eine nochmalige Verdoppelung würde sehr weitreichende Folgen haben, da geographische Beschränkungen es nicht erlauben, das Äquivalent von rund 90 Prozent der global verfügbaren Abflußmenge zu verbrauchen. Bis zum Jahr 2000 werden jedoch jährliche Steigerungsraten von 2–3 Prozent prognostiziert. Während sich der Verbrauch in den Industrieländern seit 1980 auf sehr hohem Niveau stabilisiert hat, wird in den Entwicklungsländern, vor allem in den Gebieten raschen Bevölkerungswachstums und wachsender Wirtschaftstätigkeit, weiter mit hohen Steigerungsraten gerechnet.

Entscheidende Faktoren für den Wasserverbrauch sind die Wirtschaftsstruktur und der Entwicklungsstand des jeweiligen Landes. Die Wassernachfrage nimmt dabei tendenziell mit steigendem Urbanisierungsgrad und wirtschaftlichem

Wachstum zu. Während der Pro-Kopf-Verbrauch der Haushalte in den USA nach Schätzungen der Vereinten Nationen etwa 630 Liter pro Tag beträgt, sind es in der Bundesrepublik immerhin 143 Liter, in Tanzania jedoch nur 65 und in Indien 55 Liter pro Tag[3]. Rechnet man den Verbrauch von Industrie und Landwirtschaft hinzu, liegt der Pro-Kopf-Verbrauch in den USA bei 7200 und in Indien bei 1500 Liter pro Tag. Zudem wird das Wasserproblem in vielen Entwicklungsländern durch anhaltend hohen Bevölkerungszuwachs verschärft. Sollten die Bevölkerungsprognosen zutreffen, wird das weltweit verfügbare Pro-Kopf-Wasserangebot bis zum Jahr 2000 um etwa 24 Prozent abnehmen.

Der sozioökonomische Entwicklungsstand eines Landes bestimmt weitgehend die sektorale Aufteilung des Wasserverbrauchs. Die *Landwirtschaft* benötigt mit rund 70 Prozent weltweit die größte Menge. In wenig entwickelten Ländern, vor allem in den Trockengebieten der Erde, ist dieser Anteil besonders hoch, da große Teile der Anbauflächen künstlich bewässert werden müssen, um die Nahrungsmittelversorgung bei hohem Bevölkerungswachstum zu sichern. In Asien und Afrika liegt der Anteil der Landwirtschaft am Wasserverbrauch bei über 85 Prozent, in Ägypten beispielsweise bei 98 Prozent, in Indien und China bei 90 Prozent. Der industrielle Bereich ist weltweit mit etwa 25 Prozent der zweitwichtigste Nachfrager, wobei dieser Anteil je nach Entwicklungsstand stark variiert – in den Industrieländern liegt er zwischen 60 bis 80 Prozent, in vielen Entwicklungsländern unter 10 Prozent. Im Gegensatz zur Landwirtschaft und den Haushalten mit überwiegend konsumptiver Verwendung kann in der *Industrie* das meiste Wasser in geschlossenen Kreisläufen oder durch Rückgewinnungsanlagen wieder genutzt werden. In den Industrieländern ist durch verschärfte Abwasserbestimmungen und wirtschaftliche Anreize zur rationelleren Nutzung der Wasserreserven der Verbrauch im industriellen Sektor in den letzten Jahren zurückgegangen. Im Süden ist vor allem in den Ballungsräumen weiterhin mit hohen Steigerungsraten zu rechnen. Der Anteil der *Privathaushalte* am Wasserverbrauch ist mit etwa 8 Prozent eher gering, doch ist dieser regional sehr unterschiedlich und hängt vom Einkommen, von den Bedürfnissen und von der Art der Wasserbereitstellung ab.

Quantitativ wie qualitativ gefährdetes Angebot

1. Die zunehmende *quantitative Verknappung* der Ressource Wasser hat viele Ursachen. Sie wird einerseits durch natürliche Faktoren wie Trockenheit und Dürre bedingt. Die natürlichen Grenzen der quantitativen Verfügbarkeit von Wasser sind jedoch im Lauf der Zeit verstärkt von Faktoren überlagert worden, die der Mensch zu verantworten hat.

Die Ausweitung der landwirtschaftlichen Anbaufläche, vor allem die intensive

künstliche Bewässerung in Trockengebieten, trägt wesentlich zur Wasserverknappung bei. Zunehmende Urbanisierung und steigende Industrieproduktion erhöhen den Verbrauch vor allem in den Entwicklungsländern. In vielen Ländern stellt das hohe Bevölkerungswachstum ein besonderes Problem dar. Dort hat die Bevölkerung bereits jetzt die Größe überschritten, die sich mit der verfügbaren Wassermenge auf Dauer problemlos versorgen läßt. Menschliche Eingriffe in den Naturhaushalt, vor allem Abholzen von Wäldern und Überweidung, die in vielen Ländern durch zunehmende Verarmung der Bevölkerung mit hervorgerufen werden, verursachen Bodenerosion, Dürre oder auch Überschwemmungen und tragen damit indirekt zur Verringerung der verfügbaren Wassermenge bei. Daneben werden durch überaltete Versorgungssysteme, mangelnde Erfassung des Wasserverbrauchs, nicht kostendeckende Wasserpreise, unzureichende Zuweisung von Nutzungsrechten oder exzessiven Verbrauch in Haushalten oder im kommerziellen „Erlebnisbereich" erhebliche Wassermengen vergeudet.

Gravierend ist zudem die Plünderung der Grundwasserreserven in vielen Teilen der Erde. Dies bringt mehrere Probleme mit sich. Wird über eine längere Zeit mehr Wasser entnommen als wieder zurückfließt, fällt der Grundwasserspiegel und der Boden sinkt ab. Mexiko-Stadt bezieht beispielsweise 70 Prozent seines Wassers aus Grundwasservorräten, deren Bestände jährlich um 50 bis 80 Prozent überzogen werden. Durch diesen extremen Verbrauch senkte sich das Erdreich während der achtziger Jahre jährlich um bis zu 30 Zentimeter. Dieses Problem trifft jedoch nicht nur die Entwicklungsländer. Im hessischen Ried wurde in der Vergangenheit so viel Wasser aus den Grundwasservorräten entnommen, daß der Grundwasserspiegel in dieser Region stark sank und es zu Rissen an zahlreichen Häusern kam. Aus diesem Grund mußte in Frankfurt am Main, das ein Großteil seines Wassers aus diesen Reservoirs bezieht, in den Sommermonaten der letzten Jahre der Wassernotstand ausgerufen werden. In Küstenregionen gelangt durch die extensive Nutzung vielfach Salzwasser in die Grundwasservorräte, was zur Versalzung der Böden führt. So ist in den Küstenregionen Israels Meerwasser in die Reservoirs nachgeflossen und hat 20 Prozent der Brunnen so versalzen, daß das Wasser inzwischen sogar für die Landwirtschaft unbrauchbar geworden ist. Grundwasser erneuert sich zudem sehr viel langsamer als andere Wasserquellen. Während sich das Wasser der Seen im Durchschnitt alle 17 Jahre erneuert, braucht das Grundwasser im Mittel dazu 1400 Jahre.

Langfristig besonders fatal ist jedoch die Plünderung von fossilen Grundwasservorkommen. Die vor mehreren tausend Jahren entstandenen, tief unter der Erde liegenden Reservoirs werden durch keine natürlichen Zuflüsse mehr erneuert. Die Wasserversorgung von Libyen und Saudi-Arabien, aber auch von Teilen der Vereinigten Staaten, insbesondere die intensive künstliche Bewässerung der landwirtschaftlichen Anbaugebiete, beruht zu mehr als 80 Prozent auf der Nutzung solcher fossiler Quellen. Schätzungen gehen davon aus, daß diese wichtigen

Wasservorräte innerhalb der nächsten 100 Jahre erschöpft sind, wenn sie weiter so beansprucht werden wie zur Zeit.

2. Sorge bereitet zunehmend auch die *Qualität* des Wassers, die sowohl für die Industrie- als auch die Entwicklungsländer zu einem der dringendsten Umweltprobleme geworden ist. Die Quellen weisen stellenweise extreme Belastungen mit Schadstoffen vielfältigster Art auf, die in vielen Fällen, insbesondere beim Grundwasser, nahezu irreversibel sind. In den Industrieländern konnten in den letzten 20 Jahren zwar Verbesserungen der Wasserqualität bei vielen großen Flüssen erzielt werden; die Grundwasserbelastung hat jedoch weiter zugenommen. In den Entwicklungsländern hat durch die ungeklärte Einleitung von Industrie- und Haushaltsabwässern die Verschmutzung der Flüsse ein bedrohliches Ausmaß angenommen. Weltweit werden jedes Jahr schätzungsweise 450 Kubikkilometer Abwässer ungeklärt in Flüsse eingeleitet. Pestizide, Nitrate und Phosphate, die vor allem durch die Massentierhaltung mit entsprechend massenhaftem Gülle-Aufkommen entstehen, verunreinigen das Grundwasser großflächig. Zudem führt der unsachgemäße Umgang und die übermäßige Verwendung von Düngemitteln und Pestiziden zu hohen Belastungen. Luftschadstoffe verunreinigen die Gewässer in Form von saurem Regen. Fehlerhafte Bewässerungstechnik führt in vielen Ländern zu großflächiger Übernässung, Versalzung und Versauerung der Böden; die Schätzungen bewegen sich in der Größenordnung von 1 bis 1,5 Millionen Hektar pro Jahr weltweit, wodurch jährlich zwischen 0,07 und 0,1 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche verlorengehen.

Die Erschließung von Flußbecken zur agroindustriellen Nutzung galt lange als unerläßliche Voraussetzung für eine rasche Entwicklung. So wurden die großen Ströme dieser Erde in den vergangenen Jahren fast ausnahmslos umgeleitet, begradigt oder aufgestaut. Die Zahl der Großdämme[4] wuchs zum Beispiel von 5000 im Jahr 1950 auf heute über 38000. Mehr als 85 Prozent der großen Staudämme wurden damit in den letzten 45 Jahren errichtet. Die weltweit aufgestaute Wassermenge liegt inzwischen bei etwa 6000 Kubikkilometern, was 15 Prozent der jährlich erneuerbaren Wasserreserven der Erde ausmacht. Die Konsequenz ist, daß mehr und mehr Flüsse bei Erreichen der Mündung kaum oder gar kein Wasser mehr mit sich führen. Der Colorado, ein durch menschliche Eingriffe sehr stark veränderter Fluß, führt im Mündungsdelta im amerikanischen Südwesten nur noch in Jahren extremen Hochwassers Wasser mit sich. Nach dem Bau des Assuan-Staudamms ist die Wassermenge, die das Nildelta erreicht, von 38 auf knapp 2 Prozent der durchschnittlichen Durchflußmenge gesunken.

Besonders gravierend wirkt sich die Umleitung und Ausbeutung von Flüssen aus, die Binnenseen oder -meere speisen. Das Sterben des Aralsees in Zentralasien stellt eine ökologische Katastrophe dar. Durch die Umleitung der beiden Hauptzuflüsse, Amudarja und Syrdarja, zur Bewässerung der umliegenden Wüstengebiete hat der Aralsee, einstmals das viertgrößte Süßwasserreservoir der Erde, drei

Viertel seines Volumens verloren und sein Salzgehalt ist auf das Dreifache angestiegen. Dies ist eine verheerende Umweltkatastrophe, weil von den ehemals 24 Fischarten 20 verschwunden sind. Die Fischindustrie in dieser Region, die in den fünfziger Jahren noch 60 000 Menschen Arbeit geboten hat, existiert inzwischen nicht mehr. Durch die übermäßige Schädigung der Flüsse und ihrer natürlichen Umgebung werden vor allem die Menschen bedroht, die in vielfacher Weise – auch wirtschaftlich – von diesen Ökosystemen abhängen.

Obwohl die Wasserbereitstellung von der regionalen Situation abhängt, stellt sie nicht nur ein lokales Problem dar. Dies wird an zahlreichen Problemfeldern deutlich, wie zum Beispiel dem „heimlichen" Wasserverbrauch von Industrieländern in Entwicklungländern – sei es durch Ferntourismus oder durch die intensive künstliche Bewässerung für den Anbau von Produkten wie Südfrüchte, die vorwiegend für den Export in Industrieländer bestimmt sind. Aber auch die bisher noch nicht abschätzbaren Folgen der globalen Klimaveränderungen auf das Wasserangebot oder die Verschmutzung der Weltmeere mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Anrainerstaaten zeigen eine globale Dimension der Wasserkrise. Zudem weisen die Ursachen für Wassermangel und Umweltzerstörung und die Erscheinungsformen der Krise in den einzelnen Regionen deutliche Parallelen auf.

Lebensgrundlage Wasser

1. Wasser ist das *wichtigste „Lebensmittel"*. Die Versorgung mit sauberem Trinkwasser ist ein menschliches Grundbedürfnis. Der physiologische Wasserbedarf liegt je nach Jahreszeit zwischen 3 und 4 Litern pro Tag. Derzeit haben jedoch etwa 1,2 Milliarden Menschen keinen Zugang zu hygienisch einwandfreiem Trinkwasser, etwa 1,4 Milliarden sind ohne hygienisch einwandfreie Entsorgung. Die Vereinten Nationen verkündeten die achtziger Jahre zur „Internationalen Dekade für Trinkwasserversorgung und Abwasserbeseitigung" mit dem ehrgeizigen Ziel, „sauberes Wasser und angemessene sanitäre Einrichtungen für alle bis 1990" bereitzustellen. Jeder Mensch sollte über eine Trinkwasserquelle im Umkreis von 200 Metern und eine einfache Toilette verfügen. Am Ende der Dekade war die Bilanz jedoch mehr als ernüchternd. Die Trinkwasserversorgung in städtischen Gebieten konnte zwar um zwei Prozent und die Versorgung mit Sanitäreinrichtungen um elf Prozent gesteigert werden; die absolute Zahl der Menschen ohne Zugang zu sauberem Trinkwasser hat jedoch aufgrund der wachsenden Bevölkerungszahlen zugenommen.

2. Die ausreichende Versorgung mit sauberem Trinkwasser und die hygienisch einwandfreie Entsorgung sind Bedingungen für den *Erhalt der Gesundheit*. Ist dies nicht gewährleistet, kommt es zu immensen Problemen. Rund 80 Prozent

aller Krankheiten in den Entwicklungsländern sind auf mangelnden Zugang zu sauberem Trinkwasser zurückzuführen, weltweit sind 1 Milliarde Menschen infolge Wasserverschmutzung krank. Jährlich sterben zirka 5 Millionen Menschen an Cholera, Typhus, Diarrhöe, Dysenterie und anderen durch unsauberes Wasser übertragenen Krankheiten, vor allem in den Slums der Großstädte im Süden. Dazu kommen die schädlichen Folgen unzureichend geplanter Bewässerungsprojekte. Durch Wohngebiete verlaufende Bewässerungskanäle, in denen das Wasser oft lange Zeit steht, erhöhen das Risiko dieser Krankheiten für jene, die dort wohnen oder arbeiten. Es ist zu befürchten, daß sich die Ausbreitung wasserhygienisch bedingter Krankheiten in Zukunft noch weiter verstärken wird.

3. Wasser ist gleichzeitig *Grundlage der Nahrungsmittelversorgung* einer weiter zunehmenden Weltbevölkerung. Bei einer prognostizierten Bevölkerungszahl von 8 Milliarden im Jahr 2015 ist eine durchschnittliche Ertragssteigerung von zwei Prozent im Jahr für die gesamte Landwirtschaft – und rund drei Prozent für die bewässerte Landwirtschaft, die weltweit 16 Prozent[5] der landwirtschaftlichen Anbaufläche ausmacht – notwendig, um in den Entwicklungsländern die Ernährung zu sichern. Ein ausreichendes Wasserangebot ist zudem Voraussetzung für viele Bereiche industrieller Produktion und damit für das wirtschaftliche Wachstum eines Landes.

4. Wasser ist *zentraler Bestandteil des globalen Ökosystems.* Wasserkreislauf und Energietransport im Wasserdampf haben maßgeblichen Einfluß auf das globale Klima. Darüber hinaus ist Wasser an der Bodenbildung beteiligt und formt Landschaften. Eingriffe in den natürlichen Wasserhaushalt haben Folgen für den gesamten Naturhaushalt. Sie können dazu beitragen, das lokale und regionale Klima zu verändern, den Boden durch Auswaschung und Versalzung zu schädigen, den Grundwasserspiegel zu senken und das Artenspektrum von Pflanzen und Tieren zu verschieben. Jede Wassernutzung muß diese komplexen Zusammenhänge im Blick haben und hat darauf zu achten, die natürlichen Systeme so gut es geht zu schützen.

Ethische Kriterien einer Wasserpolitik

Thales von Milet (6. Jahrhundert vor Christus) hat Wasser als Urgrund aller Dinge angesehen und darauf aufbauend seine Naturphilosophie entwickelt[6]. Aus dieser vermutlich auf vorderorientalische Schöpfungsmythen zurückgehenden Vorstellung hat sich im Lauf der Zeit ein unerschöpfliches Reservoir von Symbolen entwickelt, anhand deren die überragende Bedeutung des Wassers für das menschliche Leben deutlich wird. Neben der Verwendung zum Trinken und Reinigen, zum Befahren mit Schiffen und Nutzen für technische Zwecke haben alle Kulturen zu jeder Zeit das Wasser auch religiös und literarisch gedeutet und darin

seine zentrale Bedeutung zur Erhaltung allen Lebens auf der Erde zum Ausdruck gebracht[7]. Auch die Bibel thematisiert in einer Vielzahl von Erzählungen des Alten und Neuen Testaments die lebensstiftende Bedeutung von Wasser, zum Beispiel im Schöpfungsbericht, der Wasser als den Urgrund des Lebens beschreibt (Gen 1, 6f.) oder in der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, wo Wasser als Zeichen des gekommenen Heils gedeutet wird (Joh 4, 10–14).

Wasser bildet mit anderen Elementen des Naturhaushalts – wie Luft, Boden und Vegetation – ein vielfältig vernetztes natürliches Ökosystem. Wasser beeinflußt so viele elementare Bereiche menschlichen Lebens wie kaum eine andere Ressource. Das Recht auf angemessene Lebensverhältnisse, die ein gesundes Leben ermöglichen und unter anderem eine Versorgung mit Nahrungsmitteln und medizinische Betreuung einschließen, ist in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 in Artikel 25 festgeschrieben. Damit enthält dieser Abschnitt implizit ein *Menschenrecht auf Wasser.* Der Alltag vieler Menschen in den Entwicklungsländern zeigt, wie wichtig es ist, den Anspruch auf sauberes Trinkwasser zu verwirklichen. Der Umgang mit dieser immer knapper werdenden Ressource wird daher nicht nur die Qualität, sondern letztlich auch das Überleben zumindest eines Teils der Menschheit bestimmen.

Die westlich geprägte Wasserkultur moderner Industriegesellschaften hat jedoch weitgehend den Bezug zu diesen grundlegenden Eigenschaften des Wassers verloren. Es wird zumeist als eine unter vielen Ressourcen angesehen, die sich nach Belieben aufstauen, umleiten und vermehren läßt. Daß unser eigenes Schicksal eng mit dem des Wassers verknüpft ist, daß der menschliche Körper selbst zu 60 Prozent aus Wasser besteht, wird dabei häufig mißachtet. Diese Tatsachen verbieten es, Wasser zu „objektivieren", es zu einer dem Menschen gegenüberstehenden Sache zu verfremden. Die verschiedenen Nachfrager konkurrieren nicht nur um eine Ressource, sondern sie sind mit den Ökosystemen um sie herum verflochten und hängen von ihnen ab. Der ungeheure Reichtum von Wassermythen, -bildern und -symbolen in allen Kulturen und Religionen bezeugt, daß die Menschen diesen grundlegenden Zusammenhang seit frühester Zeit gekannt und damit gelebt haben. Ein Sprichwort der Inkas: „Kein Frosch trinkt den Tümpel leer, in dem er lebt" drückt dies sehr anschaulich aus.

Von besonderer Wichtigkeit ist es daher, die Pluralität von verschiedenen Wasserkulturen wahrzunehmen und anzuerkennen. Die westlich geprägte Kultur mit ihrem sehr hohen Verbrauch sollte nur als eine unter vielen Lösungsansätzen für die Wasserprobleme der Welt angesehen werden. Sie darf daher nicht ohne weiteres als Vorbild für andere Regionen angesehen und auf diese übertragen werden. Vielmehr sollten historisch gewachsene Systeme der verschiedenen Kulturen wieder neu entdeckt und für heutige Situationen weiterentwickelt werden. Moderne Wassertechniken wie Wasserklosett und zentrale Schwemmkanalisation sind beispielsweise nicht ohne weiteres weltweit übertragbar. So ist es in Monsunländern

mit extremen Regenfällen seuchenhygienisch eher sinnvoll, Fäkalien zu kompostieren und nicht mit Wasser in Berührung zu bringen.

Ein ethischer Grundimperativ jeder „Wasserpolitik" muß daher sein, jedem Menschen den zum Überleben notwendigen Grundbedarf an Wasser zur Verfügung zu stellen und damit das Menschenrecht auf Wasser zu ermöglichen. Dies muß jedoch so erfolgen, daß die ökologischen Funktionen, von denen alles Leben abhängt, geschützt werden. Diese beiden Kriterien finden sich auch im Aktionsprogramm „Agenda 21" der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED), die 1992 in Rio de Janeiro stattfand, im Abschnitt „Schutz der Wasserressourcen" an oberster Stelle[8]. Um dies zu realisieren, muß die betroffene Bevölkerung, insbesondere die Frauen, die in vielen Entwicklungsländern für die Wasserbeschaffung zuständig sind, bei der Planung, Durchführung und Wartung der Versorgungs- und Entsorgungssysteme beteiligt werden. Dies schließt aber auch den Grundsatz der gerechten Verteilung des zur Verfügung stehenden Angebots ein, insbesondere zwischen Ländern, die gemeinsame Wasserquellen – Flüsse oder Seen – teilen müssen.

Eine solche Ethik ist Bestandteil einer Strategie der nachhaltigen Entwicklung (sustainable development[9]). Eine nachhaltige Wassernutzung bedeutet in diesem Zusammenhang, die gegenwärtigen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, ohne die zukünftigen zu gefährden. Eingriffe in den natürlichen Kreislauf sind auf ihre Umweltverträglichkeit zu überprüfen, und ökologische Nachhaltigkeit muß zu einem Schlüsselkriterium der Wasserwirtschaft werden.

Handlungsfelder einer nachhaltigen Wassernutzung

Als Weg zur Sicherung der Wasserversorgung wurde lange Zeit angesehen, durch gezielte Eingriffe in den natürlichen Kreislauf die für den Menschen potentiell verfügbare Wassermenge zu erhöhen. Erfahrungen haben jedoch gezeigt, daß die vorgeschlagenen Methoden technisch sehr aufwendig sind und eine zum Teil erhebliche Schädigung der natürlichen Ökosysteme darstellen. Das Verfahren der „Wolkenimpfung" zur Erzeugung von künstlichen Niederschlägen ist beispielsweise nur in sehr ausgewählten Regionen möglich. Das Entsalzen von Meerwasser ist sehr aufwendig und teuer und kommt daher für die meisten von Wasserknappheit betroffenen Länder nicht in Frage. In einigen Ländern des Nahen Ostens wird der Ferntransport von Wasser mit Tanklastwagen oder Pipelines praktiziert, was allerdings nur in sehr beschränktem Maß möglich ist. In bestimmten Regionen können solche Verfahren, besonders die Meerwasserentsalzung, partiell zur Minderung der Wasserknappheit beitragen. Global betrachtet ist jedoch festzustellen, daß das zur Verfügung stehende Angebot beschränkt ist und sich auch durch die Erschließung neuer Quellen nur sehr begrenzt erweitern

läßt. Der Schwerpunkt muß daher auf eine nachfrageorientierte Strategie gelegt werden, das heißt, die Wassernachfrage muß durch geeignete Maßnahmen reduziert werden. Dies bedeutet, den globalen Wasserverbrauch den von der Natur festgelegten Grenzen des Angebots anzupassen und sich von einer „Illusion des Überflusses" zu verabschieden. Ein solches Konzept ist umweltverträglich und damit auch zukunftsfähig.

Ein Bündel von verschiedenen Sparmaßnahmen bildet den Kern einer solchen Strategie. Es gilt, die Vergeudung von Wasser zu beenden und die Produktivität des eingesetzten Wassers zu erhöhen, also den Nutzeneffekt jedes verbrauchten Liters zu steigern. In Anlehnung an den im Energiesektor von Ernst Ulrich von Weizsäcker geprägten Begriff der Energieeffizienz[10] gilt es hier, die Wassereffizienz durch den Einsatz geeigneter Techniken zu erhöhen. So können mit sehr einfachen Methoden die Verluste in Versorgungssystemen beträchtlich reduziert werden. Durch unterirdische Vorratsbehälter lassen sich Verdunstungsverluste erheblich verringern. Nicht jede Wassernutzung bedarf der gleich hohen Wasserqualität. Nutzungshierarchien, wie etwa die landwirtschaftliche Wiederverwertung des in Städten gebrauchten Wassers zur Düngung des Bodens oder Kreislaufsysteme des eingesetzten Wassers bieten enorme Einsparpotentiale. Verschiedene Strategien und Techniken zur Verringerung der Nachfrage durch Sparmaßnahmen und eine rationelle Wassernutzung sind bekannt. Sie müssen lediglich sinnvoll kombiniert, regional optimiert und geschickt angepaßt werden.

1. Die *Landwirtschaft* hat weltweit den größten Anteil am Wasserverbrauch. Zudem liegt der Wirkungsgrad des für die Bewässerung eingesetzten Wassers lediglich bei etwa 35 Prozent, was bedeutet, daß der größte Teil ungenutzt abfließt. Damit bietet dieser Bereich das größte Einsparpotential. Schätzungen zufolge würde eine Erhöhung der Bewässerungseffizienz um 10 Prozent weltweit bereits ausreichen, um den gesamten städtischen Wasserbedarf zu decken. Dies legt den Schluß nahe, daß die Verbesserung bestehender Bewässerungssysteme gegenüber der Realisierung neuer Projekte Vorrang haben sollte.

Israel, das heute die effizienteste Bewässerungswirtschaft der Welt aufweist, entwickelte in den vergangenen Jahrzehnten sogenannte Tropf- oder Mikrosysteme. Dabei wird das Wasser über ein Netz von durchlöcherten Kunststoffschläuchen direkt dem Wurzelbereich der Pflanzen zugeführt, was die Verdunstungs- und Sickerverluste extrem niedrig hält und zudem der Versalzung und Vernässung der Böden wirksam vorbeugt. Der Wirkungsgrad solcher Tropfsysteme liegt bei bis zu 95 Prozent. Des weiteren lassen sich historische Systeme verschiedener Kulturen wie zum Beispiel der Nabatäer in der Wüste Negev oder vieler Stämme Afrikas aufgreifen, die schon vor mehreren tausend Jahren in Gebieten extremer Wasserknappheit einen erstaunlich hohen Wirkungsgrad erzielt haben. Dies sind zumeist kleine, angepaßte Lösungen, die von den Bauern ohne großen technischen Aufwand selbst angelegt und betrieben werden können. Die

Verbesserung solcher einfacher und angepaßter traditioneller Verfahren kann zu einer erheblichen Steigerung der Nahrungsmittelproduktion und damit auch der Lebensverhältnisse der Bevölkerung in Trockengebieten führen. Die Beteiligung und Initiative der betroffenen Bevölkerung, vielfach unter Federführung humanitärer Nichtregierungsorganisationen (NRO), ist dabei oftmals ein Schlüssel für den Erfolg von Bewässerungsprojekten.

Ein hervorragendes Beispiel dafür ist das „Watershed Development Program“ [11], das im indischen Bundesstaat Maharashtra unter der Leitung einer lokalen NRO, des von dem Schweizer Jesuitenpater Hermann Bacher gegründeten „Social Centre“, durchgeführt wurde. Dieses vom Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe bestimmte Projekt hat durch einfache Maßnahmen das anfallende Regenwasser effektiv genutzt (sogenannte „Regenwasserernte“) und damit auch gleichzeitig der Boden- und Winderosion vorgebeugt. Es verdankt seinen Erfolg der vielfältigen Beteiligung der Bevölkerung, was die eigenen Lebensgrundlagen schützt und eine nachhaltige Entwicklung dieser Region fördert. Auch in den Richtlinien der Weltbank [12] wird inzwischen solchen kleinen, umweltverträglichen Lösungen im Sinn einer umweltverträglichen Wasserwirtschaft Vorrang eingeräumt gegenüber Großprojekten, wie etwa dem Bau von großen Staudämmen.

Eine weitere Möglichkeit, den Wasserverbrauch in der Landwirtschaft zu senken, ist die Anwendung standortgerechter Anbautechniken und die verstärkte Züchtung von Trockenlandpflanzen, die dem trockenen Klima optimal angepaßt sind und in kurzer Zeit reifen. So werden in Israel seit längerer Zeit mit Erfolg Pflanzen gezüchtet, die sehr salzresistent sind und teilweise mit Meerwasser bewässert werden können.

Vorsichtige Schätzungen gehen davon aus, daß durch den geeigneten Einsatz solcher Methoden der landwirtschaftliche Wasserbedarf insgesamt zwischen 10 und 40 Prozent gesenkt werden könnte, ohne Ertragseinbußen zu erleiden [13]. Eine angepaßte Bewässerung trägt jedoch nicht nur zur Reduzierung des Wasserverbrauchs bei, sondern schützt die Böden zudem noch vor Erosion, vor Vernässung und Versalzung.

2. Im *industriellen Bereich* wird nur ein sehr kleiner Teil des eingesetzten Wassers tatsächlich verbraucht. Außerdem ist für die Wassernutzung – vor allem für die Kühlung – keine Trinkwasserqualität erforderlich. Daher kann das Brauchwasser in geschlossene Kreisläufe zurückgeführt und wiederverwendet werden („Wasserrecycling“). Vor allem den Entwicklungsländern müssen beim Aufbau neuer Infrastrukturen im industriellen Bereich entsprechende Techniken zugänglich sein. Damit lassen sich laut Prognosen im industriellen Sektor, der vor allem in den urbanen Zentren schnell weiter wachsen wird, bis zu 90 Prozent Wasser sparen. Ein beträchtliches Einsparpotential für Wasser und auch andere Ressourcen bietet zudem der Ausbau des Produktrecyclings. So kann beispielsweise bei der Herstellung von einer Tonne Aluminium aus Aluminiumabfall im Vergleich

zur Herstellung aus dem Grundrohstoff der Wasserbedarf um 97 Prozent gesenkt werden[14].

3. Im Vergleich zur industriellen Wassernutzung und zur Bewässerung in der Landwirtschaft ist der Wasserverbrauch der *Privathaushalte* relativ niedrig. Dafür ist Bereitstellung und Aufbereitung aufgrund der höheren Qualitätsanforderungen sehr viel teurer. Das Sparpotential durch eine sorgfältigere Wassernutzung ist beträchtlich. Durch technisch verbesserte Geräte und Einrichtungen wie sparsamere Toiletten, Badeeinrichtungen, Wasch- und Spülmaschinen lassen sich vor allem in den Industrieländern erhebliche Einsparungen erzielen, ohne die Lebensqualität einzuschränken. Die Genehmigung von Anlagen mit besonders intensivem Gebrauch, wie Ziergärten oder private Schwimmbecken, sollte überprüft und – falls notwendig – an Auflagen gebunden werden.

4. Ein weiteres Handlungsfeld ist der Umgang mit *naturbedingten Risiken*, insbesondere von Dürren und Überschwemmungen. Die Häufigkeit von Dürrekatastrophen hat im Lauf der Geschichte durch menschliche Eingriffe deutlich zugenommen. Daher besteht ein hoher Bedarf nach einem „Dürre-Management", das heißt nach besserer Anpassung an Dürren und Wüstenbildungen und rechtzeitiger Prävention solcher Katastrophen. Diese sind zuallererst Symptome der Wasserknappheit, nicht deren Ursache. Zudem werden Überschwemmungen zunehmend durch menschliches Verhalten mitverursacht. Auch auf diesem Gebiet ist eine vorausschauende Planung und Prävention von Schäden notwendig.

Instrumente einer Wasserpolitik

Die Weltbank räumt in ihrem Weltentwicklungsbericht 1992 – Entwicklung und Umwelt – dem Bereich der Versorgung und Entsorgung von Wasser entwicklungs- und umweltpolitisch höchste Priorität ein. Aus der Erkenntnis, daß Wasser integraler Bestandteil des Ökosystems, Rohstoff und zugleich soziales und ökonomisches Gut ist, zieht sie den Schluß, den Schwerpunkt künftig auf eine integrierte Wasserbewirtschaftung zu legen. Dies bedeutet, Wasserpolitik als einen voll durchformulierten und strukturierten Politikbereich aufzufassen, der auch sektorübergreifende Überlegungen sozialer, wirtschaftlicher und ökologischer Art einbezieht. Dazu gehört eine systematische Auseinandersetzung mit diesem Feld nicht nur auf der lokalen und nationalen, sondern auch auf der regionalen und globalen Ebene. Die spezifischen Instrumente einer Wasserpolitik sind in den verschiedenen Ländern und Regionen unterschiedlich, so daß jedes Land eine eigene Wasserpolitik formulieren muß. Sie sollten sich jedoch an den elementaren Kriterien einer nachhaltigen Wassernutzung, der Deckung menschlicher Grundbedürfnisse und dem Schutz der betroffenen Ökosysteme orientieren.

Eine nachfrageorientierte Strategie zur Lösung der Wasserprobleme sollte

möglichst auf *marktkonforme Rahmenbedingungen* setzen. Der derzeitige Wasserpreis liegt jedoch in vielen Ländern weit unter dem eigentlichen Wert und drückt damit die Knappheit dieser Ressource nicht aus. Wasser wird vielfach immer noch als öffentliches Gut angesehen, das in unbegrenztem Ausmaß vorhanden ist, teilweise auch aus einer falsch verstandenen religiösen oder kulturellen Tradition. Die zu niedrigen Preise führen zu Fehlallokationen und ineffizientem Gebrauch. So werden Bewässerungsprojekte in wasserarmen Ländern häufig subventioniert. In Ägypten zum Beispiel wird das Wasser den Bauern kostenlos zur Verfügung gestellt. Aus einer Untersuchung über die von der Weltbank finanzierten kommunalen Wasserprojekte in Entwicklungsländern geht hervor, daß der erhobene Wasserpreis im Durchschnitt nur etwa 35 Prozent der Kosten deckte [15].

Eine sparsame, umweltverträgliche und langfristig stabile Form der Wassernutzung setzt daher wesentliche Veränderungen der Bewertung, der Zuteilung und des Managements der Ressource Wasser voraus. Diese ist als wirtschaftliches Gut anzusehen, dessen Preis die sozialen, ökologischen und generationenübergreifenden Kosten besser erfassen muß. Durch sachgerechte Rahmenbedingungen wie Anreize zum Wassersparen muß ein effizienter Gebrauch gefördert werden. Die Wasserverschmutzung kann durch die konsequente Anwendung des Verursacherprinzips eingeschränkt werden. Dienstleistungen der Versorgung und Entsorgung von Wasser sowie Entscheidungen der zuständigen Einrichtungen könnten dezentralisiert werden, um das Management zu verbessern und die betroffene Bevölkerung besser zu beteiligen. Vor allem für die Armen kann damit eine bessere Versorgung erreicht werden. Es ist zu überprüfen, ob es nicht von Vorteil ist, einen Teil dieser Dienstleistungen, die in der Regel in der alleinigen Verantwortung des Staates liegen, privaten Unternehmen zu übertragen. Wassermärkte, also die Übertragung von Wassernutzungsrechten von einem Verkäufer an einen Käufer, werden dazu als erfolgversprechendes Instrument angesehen [16].

Die staatlichen Rahmenbedingungen sind jedoch so festzulegen, daß die Bevölkerung und dabei besonders die Allerärmsten vor einer monopolistischen Kontrolle eines lebensnotwendigen Gutes geschützt werden. Dazu könnten sozial gestaffelte Tarife eingeführt werden. Das heißt, daß den Verbrauchern eine zum Überleben notwendige Menge zu niedrigsten Preisen zur Verfügung gestellt wird, für zusätzliche Mengen jedoch der volle Preis zu entrichten ist [17]. Eine Untersuchung der Weltbank in einigen Entwicklungsländern hat gezeigt, daß die Bevölkerung in den allermeisten Fällen für die Bereitstellung angemessener und zuverlässiger Dienstleistungen zu zahlen bereit ist. Für die Grundwasserentnahme, vor allem für Gebiete mit sinkendem Grundwasserspiegel, sind Rahmenbedingungen festzulegen, um die Gesamtentnahme auf die durchschnittliche Rate der Grundwasserneubildung zu beschränken. Dazu könnten beispielsweise Entnahmemengen, die die natürliche Auffüllung übersteigen, besteuert oder gesetzlich untersagt werden. Insgesamt erscheint es notwendig, Preise, Märkte und Vorschriften zu

einer integrierten Strategie zu bündeln, die gewährleistet, daß der Wasserverbrauch in ökologisch vertretbaren Grenzen bleibt und die natürlichen Wassersysteme geschützt werden.

Für die *Entwicklungsländer* muß die Versorgung mit sauberem Trinkwasser und angepaßten sanitären Einrichtungen einschließlich Entsorgung Priorität haben. Besonders für die ärmsten Bevölkerungsschichten sind entsprechende Dienstleistungen anzubieten. Die Entwicklungsländer müssen selbst Verantwortung für den Schutz ihrer Wasserressourcen übernehmen und mehr personelle und finanzielle Mittel für diese Aufgaben bereitstellen. Durch geeignete Maßnahmen ist die Effizienz der Bewässerung in der Landwirtschaft zu erhöhen. Länder mit besonders hoher Wasserarmut sollten überprüfen, ob es nicht günstiger ist, Nahrungsmittel zu importieren anstatt Bewässerungsprojekte zur Intensivierung der Landwirtschaft zu subventionieren. So hat Ägypten in den achtziger Jahren Milliardensummen zur Bewässerung der Anbaufläche für Weizen ausgegeben, das man zu einem Viertel dieses Betrages hätte importieren können. Saudi-Arabien hat sich durch seine intensive Bewässerung vom Weizenimporteur zum sechstgrößten Weizenexporteur entwickelt[18].

Für die *Industrieländer* steht die Reduzierung des hohen Pro-Kopf-Wasserverbrauchs durch wirksame Marktmechanismen an oberster Stelle. Das westliche Zivilisationsmodell, insbesondere der damit verbundene Wohlstand, übt große Anziehungskraft auf die Länder des Südens aus. Dies läßt den Industriestaaten eine besondere Verantwortung zukommen. Da der hohe Wasserverbrauch aufgrund des begrenzten Angebots nicht auf die gesamte Welt übertragen werden kann, müssen die Länder des Nordens zu einem Umgang mit der knappen Ressource kommen, die auch für andere Regionen und Kulturen richtungweisend sein kann. Dazu zählt auch die Einschränkung des hohen Wasserverbrauchs, der durch den stetig wachsenden Tourismus in Länder mit großer Wasserknappheit hervorgerufen wird. Diese Länder sind finanziell dazu in der Lage, durch den Einsatz geeigneter Mittel den Wasserverbrauch einzuschränken und die Verschmutzung von Grund- und Oberflächenwasser zu reduzieren. Begleitend sollte auf allen Ebenen die Forschung, Entwicklung und Einführung billiger Technologien zur Einsparung und Qualitätsverbesserung des Wassers gefördert und ausgebaut werden.

Eine weitere Bedingung einer Lösung der globalen Wasserprobleme ist eine verstärkte und verbesserte *Kooperation*. Dazu zählen international funktionierende Mechanismen zum Schutz, zur Verbesserung und zur Wiederherstellung der Wasserqualität und der wasserabhängigen Ökosysteme. Ein wichtiges Element sind Umweltverträglichkeitsprüfungen bei allen Vorhaben, die Wasserressourcen beeinträchtigen können. Für Kreditgeber, wie Regierungen oder Weltbank, muß der Schutz der Ökosysteme ein Schlüsselelement der Investitionspolitik werden. Daneben ist finanzielle Unterstützung, der Transfer von Know-how und angepaßter Technologie für Länder notwendig, die von besonderer Wasser-

armut betroffen sind. Bei der Entwicklungszusammenarbeit ist Wasser noch mehr als bisher als Entwicklungsfaktor anzusehen.

Zudem erfordert es völkerrechtlich verbindliche Abkommen zur Regelung von Konflikten um internationale Wasserressourcen. Auf internationaler Ebene wurde bisher versäumt, das Management grenzüberschreitender Wasserreserven angemessen zu berücksichtigen. Den Konfliktpartnern müssen Möglichkeiten der Zusammenarbeit aufgezeigt werden, die für beide Seiten gewinnbringend sind. Ein Beispiel, daß solche Abkommen mehr als Nullsummenspiele sein können ist eine Regelung, die bei den Friedensverhandlungen zwischen Israel und Jordanien vereinbart wurde[19]. Danach stellt Israel den jordanischen Bauern seine effizienten Bewässerungstechniken zur Verfügung, wodurch die für Bewässerung verbrauchte Wassermenge schätzungsweise um ein Drittel reduziert werden kann. Als Gegenleistung für die technische Unterstützung erhält Israel einen Teil des eingesparten Wassers, und damit profitieren beide Staaten von der Kooperation.

ANMERKUNGEN

[1] S. Postel, Die letzte Oase (Frankfurt 1993); R. Clarke, Wasser (München 1994); J. A. Hauser, Bevölkerungs- u. Umweltprobleme d. Dritten Welt, Bd. 1 (Stuttgart 1990) 177–203. Die im folgenden verwendeten Daten sind überwiegend diesen Werken entnommen.

[2] Weltentwicklungsber. 1992 (Washington 1992).

[3] epd – Dritte-Welt-Information 1990, Nr. 9 f.

[4] Dies sind Dämme mit einer Staumauerhöhe von mehr als 15 m und einer Speicherkapazität des durchschnittlichen Durchflusses der aufgestauten Flüsse von mehreren Monaten oder Jahren.

[5] S. Postel, Waters of Strive, in: Ceres 27 (1995) 6, 19–24.

[6] F. Ricken, Philos. d. Antike (Stuttgart [2]1993) 18–20.

[7] H. Böhme, Kulturgesch. d. Wassers (Frankfurt 1988).

[8] Z. B. in: Hb. f. Internat. Zusammenarbeit, T. 3 (Baden-Baden 1993).

[9] Zum Begriff: Stiftung Entwicklung u. Frieden, Globale Trends 93/94, hg. v. I. Hauchler (Frankfurt 1993) 294 f.

[10] E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik (Darmstadt [3]1992) 71–79.

[11] C. Lobo, G. Kochendörfer-Lucius, „The rain decided to help us". An Experience in Participatory Watershed Development in Maharashtra State, India (Ahmednagar, Stuttgart 1992).

[12] G. Feder, G. Le Moigne, Umweltverträgl. Wasserwirtschaft, in: Finanzierung u. Entwicklung 31 (1994) 2, 24–27.

[13] Hauser (A. 1) 194. [14] Ebd. 199. [15] Feder, Le Moigne (A. 12).

[16] L. D. Simpson, „Wassermärkte": Ein gangbarer Weg? in: Finanzierung u. Entwickl. 31 (1994) 2, 30–32.

[17] Feder, Le Moigne (A. 12); J. Briscoe, Armut u. Wasserversorgung: Der Weg voran, in: Finanzierung u. Entwickl. 29 (1992) 16–19.

[18] G. Gardner, Wasser unter d. Wüste, in: World Watch 4 (1995) 4, 38–42.

[19] Postel (A. 1) 161.

Eugen Biser

Wie lang noch die Nacht?

Christsein zwischen Krise und Aufbruch

In seiner Lebenserinnerung berichtet der unvergessene Philosoph Karl Löwith von dem erschütternden Eindruck, den Max Webers Vortrag über „Wissenschaft als Beruf" (1919) auf ihn gemacht hatte. Noch nach vierzig Jahren waren ihm die herben Schlußworte mit dem Wächterlied aus dem Buch Jesaja gegenwärtig: „Es ertönt ein Ruf aus Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: es kommt der Morgen; aber noch ist es Nacht." Genauer kann die Stunde, die Christentum und Kirche gegenwärtig durchleben, kaum bestimmt werden. Daß eine Nacht über sie hereingebrochen ist, können nur Blinde – und Blindwütende – bestreiten. Daß der Morgen naht, muß erst bewiesen werden.

Im Dunkel der Nacht

Es mutet heute wie ein Traum an, daß vor dreißig Jahren zahllose Menschen wie gebannt vor den Lautsprechern saßen, um Mario von Gallis Berichte über die neuesten Entwicklungen in den Konzilsberatungen zu hören. Und trotz massiver Rückschläge lebte die Spannung nochmals auf, als nach dem bestürzend frühen Tod von Johannes Paul I. ein polnischer Kardinal aus dem Konklave als neuer Papst hervorging. Mit dieser Papstwahl, die symbolisch den Eisernen Vorhang durchbrach, schien die Kirche die Zukunft der Welt in die Hand genommen zu haben. Entsprechend stürmisch war der Jubel, der den Hoffnungsträger bei seinem ersten Deutschlandbesuch begrüßte. Kaum einmal dürfte die Verbundenheit zwischen Kirchenspitze und Basis so eng gewesen sein wie damals.

Dem entsprach die innere Konsolidierung. Als unmittelbare Folge des Konzils, das der Theologie freie Hand bei der Erforschung der biblischen Dokumente gewährt hatte, nahm diese einen ungeahnten Aufschwung, der die vorkonziliare Unterdrückung der Nouvelle théologie weithin in Vergessenheit geraten ließ. Wichtiger war indessen der Impuls, der von dem dialogischen Prinzip, dem sich das Konzil verschrieben hatte, auf die Spiritualität ausging.

Denn dieser Dialog betraf nicht nur das neue Verhältnis von Papst und Bischöfen, Bischöfen und Priestern, Pfarrern und Gemeinden und auch nicht nur ein neues Zueinander der Konfessionen und Religionen, sondern auch das Verhältnis

des Menschen zum Offenbarungsgott, das den bisher als Gehorsamsakt gedeuteten Glauben in eine hermeneutische Perspektive treten ließ, so daß sich der Glaube als ein fortschreitendes Gott-Verstehen erwies. Das aber zog eine umfassende Glaubenswende nach sich, die gleicherweise die Glaubensbegründung – Erfahrung statt Argumente –, die Glaubenserwartung – Hilfe im Diesseits – und Glaubensvermittlung – Insinuation statt Instruktion – betraf. Die schönste Frucht des Konzils aber bestand fraglos in der Neuentdeckung Jesu, die eine Fülle von Jesusbüchern entstehen ließ, die außer Christen erstmals auch Juden und, erstaunlicher noch, Atheisten zu Verfassern hatten.

Dann aber setzte, nicht ohne die Mitschuld kirchenkritischer Theologen, von der Kirchenspitze her eine Gegenbewegung ein, die gleicherweise auf eine Zurücknahme der konziliaren Freiheit und eine strengere Disziplinierung des Kirchenvolks abzielte und eine Auskühlung der dialogischen Atmosphäre nach sich zog. Bei den Bischofsernennungen favorisierte die Kurie, meist gegen den Wunsch der betroffenen Diözesen, Persönlichkeiten der strengen Observanz. Die Verurteilung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie schlug schockhaft auf die deutsche Szene zurück. Die Reaktion in Gestalt der „Kölner Erklärung" (1989), die im Grunde als Notschrei gemeint war, wurde mit rigiden Maßnahmen beantwortet.

Was das Kirchenvolk aber weit mehr befremdete, war die Verhärtung der Sprache und die Akzentverschiebung im Spektrum der Botschaft. Was diese betrifft, so verstärkte sich während der letzten Jahre der Eindruck, als gehe es der Kirche wesentlich um die Vermittlung ethischer, vornehmlich sozial- und sexualethischer Normen, ja als sehe sie ihre Hauptaufgabe darin, Sprecherin des Weltgewissens zu sein. Damit öffnet sich aber auch schon der Blick in die Vor- und Entstehungsgeschichte dieser Entwicklung. Sie begann, wie Nietzsche in hellsichtigem Durchblick sagte, mit dem Verlust der dogmatischen Einheit aufgrund der Glaubensspaltung. Die Folge war aber nicht etwa der von vielen vermutete Untergang der Christenheit, wohl aber ein tiefgreifender Funktionswandel: Sie wurde zur höchsten moralischen Autorität. Für Nietzsche stand fest: jetzt werde die Christenheit genauso an ihrer eigenen Moral zugrunde gehen, wie sie damals „als Dogma" zugrunde gegangen sei. Wird er recht behalten? Oder wird eine neue Wandlung eintreten, womöglich sogar eine Wende, die auf die Mitte zurückführt und so die Aufhebung der gegenwärtigen Exzentrizität bewirkt?

Daß Nietzsches Prognose ernstgenommen werden muß, zeigt die nähere Vorgeschichte, die mit der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) einsetzte. Sie ist insofern höchst aufschlußreich, als sie von vielen erwartet, ja geradezu gefordert worden war, weil sie die ihnen vom Konzil gewährte Freiheit ausdrücklich verbrieft, um nicht zu sagen vorgeschrieben haben wollten. Das war ein überdeutliches Anzeichen dafür, daß breite Teile des Kirchenvolks für die ihnen zugesprochene Freiheit nicht reif waren, weil sie nicht begriffen, daß man sich die wirkliche Frei-

heit, wie die bekannte Redewendung sagt, „nehmen" muß, während eine vorgeschriebene Freiheit ihrer Aufhebung gleichkäme.

Inzwischen zeigte der langsam in Gang gekommene Dialog der Weltreligionen, daß das Christentum zwar sehr wohl eine moralische Botschaft auszurichten *hat*, daß es aber im Unterschied zu Judentum und Islam keine Moral *ist*. Beobachtungen dieser Art aber sammeln sich allmählich in die Frage, ob sich die Christenheit und insbesondere die nachkonziliare Kirche überhaupt noch ihrer wahren Identität bewußt ist. Nach Ausweis der Religionsgeschichte ist das aber eine Lebens- und Überlebensfrage. Denn der innere Zusammenhang einer Religionsgemeinschaft wächst in dem Maß, wie sie vom Bewußtsein ihrer Identität durchdrungen ist. Wenn das angenommen werden darf, ist die gegenwärtige Diastase zwischen Kirchenspitze und Basis, die längst schon das Reizwort von einem „vertikalen Schisma" rechtfertigt, nicht etwa, wie vielfach angenommen wird, die Folge der Renitenz des Kirchenvolks, sondern seines Eindrucks, in der Kirche nicht mehr jene spirituelle Eindeutigkeit zu finden, die zum Mitleben mit ihr motiviert, weil sie dem Gläubigen das Gefühl der Zugehörigkeit und Geborgenheit vermittelt und ihm so zu Sinn- und Identitätsfindung verhilft.

Die Conditio humana

Doch damit kommt auch schon die anthropologische Seite der Kirchenkrise zum Vorschein, und dies zunächst in Form einer Sprachkrise. Denn die Tendenz der Kirche, die Gläubigen durch Einschärfung der Lehre und Normen auf den rechten Weg zu bringen und gleichzeitig an sich zu binden, läßt sie unwillkürlich in eine Sprache der Instruktion, der Appelle und Imperative verfallen. Doch dagegen ist das Kirchenvolk schon deswegen extrem sensibilisiert, weil sich das Instruktionsmodell als Instrument der Glaubensvermittlung einer Feststellung Joseph Ratzingers zufolge längst verbraucht hat, vor allem aber, weil der Mensch dieses Jahrhunderts durch die Hölle zweier Diktaturen hindurchgegangen ist, die sich mit ihren Untergebenen grundsätzlich im Befehlston zu verständigen pflegten. Um so eher ist er bereit, auf eine Sprache einzugehen, die ihn mit persuasiven Mitteln zum Glauben zu bewegen und dadurch zu sich selbst zu verhelfen sucht.

Hier bricht der anthropologische Hintergrund des Dissenses in vollem Umfang auf. Denn offensichtlich täuscht sich die Kirche in der Signatur ihres Adressaten. Was sie vor Augen zu haben scheint, ist der von einem ungebrochenen Lebenswillen getragene und von Leidenschaften umgetriebene Mensch, der im Interesse seiner Humanisierung an die Kandare genommen, normiert und diszipliniert werden muß. Seit Kierkegaard ist aber jedem Ein- und Zeitsichtigen klar, daß dieser Mensch längst einem denkbar gegensätzlich verfaßten gewichen ist: dem Menschen der Identitätsnot, des Selbstzweifels, der existentiellen Verzweiflung und

Angst, von der Karl Jaspers sagte, daß sie gerade in diesem Jahrhundert zu seinem unheimlichen Begleiter geworden sei. Und der späte Reinhold Schneider unterstrich das durch das – inzwischen von allen Seiten widerhallende – Eingeständnis, daß sein Lebenswille so sehr gesunken sei, daß er sogar den Auferstehungsglauben nicht mehr aufrechterhalten könne: ein Hinweis auf den Zusammenhang von Vitalität und Glaubensfähigkeit, der unbedingt in das Konzept einer zeitgerechten Fundamentaltheologie einbezogen werden müßte. Wenn es sich aber so verhält, befindet sich die Kirche ebenso in einer Kommunikationskrise wie in einer Identifikationskrise. Und vermutlich verfehlt sie ihren Adressaten, weil ihr der Blick auf ihren eigenen Identitätsgrund verstellt ist.

Diese zweifache Verunsicherung schlug, wie es nicht anders sein konnte, verstörend auf das Kirchenvolk zurück, so daß sich seiner eine depressiv-resignative Stimmung bemächtigte, die man nicht besser als mit dem Nietzsche-Wort vom „Geist der Schwere" auf den Begriff bringen kann. Er nistet sich in die Lebensunlust, Seinsverdrossenheit und Ichschwäche des heutigen Christen ein und suggeriert ihm die Meinung, daß das Gott wohlgefällig sei, was dem Menschen schwerfällt und weh tut. Das geht Hand in Hand mit der verbreiteten Ansicht, daß alle Impulse „von oben" zu erwarten seien und daß der Glaube in einem Akt gehorsamer Unterwerfung unter die von der Kirchenleitung ausgehenden Direktiven bestehe. Es springt in die Augen, daß auf diesem Weg ein wahrer Teufelskreis entsteht, weil er die Spitze zu eben den Aktivitäten provoziert, auf welche die Basis allergisch, zunächst mit Protest, dann mit Resignation und schließlich mit Abwendung reagiert. In diesem Ungeist besteht die eigentliche Not der heutigen Kirche. Alles wäre deshalb an seiner Austreibung gelegen. Doch kann und wird sie gelingen?

Im Morgengrauen

In dem von Jesaja überlieferten Orakelspruch gibt der Wächter aus Edom den Fragestellern den Bescheid: Der Morgen kommt; aber noch ist es Nacht! Und er fordert sie auf, später nochmals bei ihm nachzufragen. Aber da fällt ihm Paulus ins Wort mit der Ankündigung: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag bricht an!" (Röm 13, 12). Gibt es für diese kühne Behauptung Anzeichen? Spricht bei so viel Dunkelheit etwas für einen bevorstehenden Tagesanbruch? Der mit dieser Frage konfrontierte Paulus würde sicher nicht auf psychologische oder technische Hilfen, sondern allein auf das verweisen, was ihm dazu verhalf, die Heilsbotschaft, wie er gegen Ende des Römerbriefs nicht ohne Genugtuung vermerkt, in weitem Bogen von Jerusalem bis Illyrien zu tragen (Röm 15, 19).

Dazu aber befähigte ihn der so von keinem andern erreichte Durchblick, der ihn die Gottesoffenbarung, die Sendung des Sohnes, die Menschwerdung, die Er-

hebung zur Gotteskindschaft und die Stiftung der von ihm als mystischer Herrenleib verstandenen Kirche als ein einziges Heilsgeschehen begreifen ließ und dies in dem Bewußtsein, dazu von Gott geführt und von dem in ihm fortlebenden Christus „gedrängt" worden zu sein. Das aber ist gleichbedeutend mit der Einsicht, daß er dazu aufgrund seines Wissens um die Identität des Christentums gelangte. Was steht dem heute im Weg?

Wer die heutige Glaubensszene durchmustert, stößt auf zwei Sperren, die sowohl mit der Theorie wie mit der Praxis des Glaubens zu tun haben. Mit der Praxis, sofern die Kirche noch immer an einer Pastoral festhält, die dem Heilsverlangen der Menschen mit der Peitsche der Angst Nachdruck zu verleihen sucht. Nach dem erschütternden Bericht, den Oskar Pfister in seinem Alterswerk „Das Christentum und die Angst" (1944) erstattete, stehen ihr dabei die anderen Konfessionen jedoch keineswegs nach. Sie alle versuchen, wie Kierkegaard sich ausdrückte, ihre Anhänger mit dem Instrumentarium der Gewissens-, Sünden- und Höllenangst zur Akzeptanz ihres Heilsangebots zu bewegen, ohne sich jedoch, wie schon Pfister hellsichtig erkannte, Rechenschaft darüber zu geben, daß sie dabei eine Gottesvorstellung voraussetzten, die Jesus mit seiner Umkehrpredigt überwunden hatte.

Im Feld der Glaubenstheorie baute sich eine womöglich noch größere Sperre in Form der Versuche auf, die vor allem von Anselm von Canterbury ausgearbeitete Satisfaktionslehre in der Gegenwartstheologie wiederaufleben zu lassen. Mit unterschiedlicher Akzentuierung neigen sie allesamt dazu, die von Raymund Schwager aufgeworfene Frage „Brauchen wir einen Sündenbock?" im Blick auf die Exzesse der Unmenschlichkeit in diesem blutigsten Jahrhundert der bisherigen Menschheitsgeschichte zu bejahen. Doch nehmen auch sie dabei ein Gottesbild in Kauf, das Gott neben dem Attribut der Barmherzigkeit das der Strafgerechtigkeit und des – sich nach Hans Urs von Balthasar gegen den stellvertretend sterbenden Gottessohn austobenden – Zornes zuspricht. Das aber stellt unweigerlich vor die Frage, ob diese Theorie, so sehr sie dem vom Zeitgeschehen bedrängten Menschen entgegenkommt, mit der Gottesverkündigung Jesu vereinbar ist. Unverkennbar ist das die bisher sträflich vernachlässigte Frage nach der zentralen Lebensleistung Jesu.

Der neue Gott

Die Antwort drängt sich geradezu auf, wenn man versucht, das Evangelium, wie es im Grunde jeder Text erfordert, auf seine Mitte hin zu lesen. Denn dort geht es um nicht mehr und nicht weniger als um eine Neuentdeckung Gottes, anders ausgedrückt, um die Lösung des Identitätsproblems des Christentums.

Dazu sah sich Jesus ebenso aus politischen wie spirituellen Gründen bewogen.

Konfrontiert mit einer in einen aussichtslosen Befreiungskampf hineintreibenden Situation, war es ihm darum zu tun, den Wortführern des verzweifelten Freiheitswillens den religiösen Vorwand ihres Kampfes, Vollstrecker der göttlichen Strafgerechtigkeit zu sein, aus der Hand zu schlagen. Vor allem aber lehrte ihn seine Gebetserfahrung, in Gott den ihm liebend zugewandten Vater zu sehen und sich als dessen auserwählten Sohn zu begreifen. Beides aber veranlaßte ihn dazu, den Schatten des Angst- und Schreckenerregenden aus dem Gottesbild der Menschheit und seines eigenen Volkes zu tilgen, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen, der nach einem Schlüsselwort der lukanischen Bergpredigt sogar die Undankbaren und Bösen mit seiner Erbarmung umfängt (Lk 6, 35). Durch diesen Eingriff ging er als der größte Revolutionär, wenngleich im Sinn der sanftesten aller Revolutionen, in die Religionsgeschichte der Menschheit ein. Der von ihm begründeten Religion aber verhalf er dadurch zu ihrer Identität, sofern jede Religion ihr Existenzrecht letztlich aus einer eigenen, unverwechselbaren Schau des Gottesgeheimnisses herleitet.

Wenn es zutrifft, daß die Christenheit aufgrund der theoretischen und praktischen Sperre diesen neuen Gott Jesu Christi übersah und statt dessen auf eine vorjesuanische Gottesvorstellung zurückgefallen war, bleibt nur eine Konsequenz: Dann muß das Christentum neu entdeckt und sein mit dem Gottesbild Jesu gegebener Identitätsgrund ans Licht gebracht werden. Das wird nur unter größter Anstrengung möglich sein, da sich unter allen Vorurteilen die religiösen als die zählebigsten erweisen. Außerdem kommt der zwiespältige Gott der Tradition, der ebenso geliebt wie gefürchtet sein will, der Welt- und Selbsterfahrung der Zeitgenossen entgegen. Der Welterfahrung, sofern sein Zorn die schrecklichen Katastrophen und Unmenschlichkeiten des Jahrhunderts zu erklären scheint. Erst recht aber seiner Existenzerfahrung, sofern er seinem Bedürfnis nach Selbstbestrafung und Rache – bekanntlich ist die Hölle vor allem für die „anderen" da – entgegenkommt. Da Jesus nach dem Bericht des Lukasevangeliums sein Wagnis, den „Tag der Rache" aus seiner Gottes- und Heilsverkündigung ersatzlos zu streichen, nahezu den Tod durch die empörte Volksmenge einträgt (Lk 4, 16–30), ist nicht anzunehmen, daß die Erinnerung an seine religionsgeschichtliche Tat widerspruchslos hingenommen wird. Ungleich schwerer ist jedoch die Hypothek, die derjenige, der darin mit Jesus einiggeht, angesichts des nunmehr unerklärlich gewordenen Leids der Welt auf sich nimmt, jenes Leids, von dem Albert Camus sagte, daß es ebenso den Glauben wie die Hoffnung verbrauche und dann als eine unerklärliche Last zurückbleibe. Aber ist das Leid der Welt, so ist dem entgegenzuhalten, mit dem Zorn eines strafenden Gottes wirklich erklärt? Ist es dies nicht weit eher im Blick auf den Gott, der im Leben und Sterben seines Sohnes die Last der von ihm geschaffenen – notwendig endlichen und deshalb todverfallenen – Welt auf sich nimmt und so den Leidenden als der um sie Mitwissende und mit ihnen Mitleidende nahe ist?

Wer gegen das Gewicht einer unvordenklichen Tradition angehen will, muß wie der Kriegsherr im Gleichnis Jesu zusehen, ob seine Kräfte ausreichen (Lk 14, 31 f.). Zuversichtlich kann er bei seinem Vorhaben aber nur insofern sein, als er mit Paulus sagen kann: „Alles vermag ich in dem, der mich stärkt" (Phil 4, 13). Darauf bezieht sich der letzte und entscheidende Schritt des durchmessenen Gedankengangs. Denn die Einsicht in die zentrale Lebensleistung Jesu ist nur die kognitive Seite des eminent spirituellen Vorgangs, der sich im Zentrum der glaubensgeschichtlichen Wende abzeichnet. Kaum merkliche, aber entscheidende Ansätze deuten darauf hin, daß dort die Inversion des Prozesses in Gang gekommen ist, dem das Christentum seine doktrinale Gestalt verdankt. Er wurde von der neueren Theologie mit der Formel umschrieben, daß der Botschafter zur Botschaft, der Glaubenserwecker zum Geglaubten und der Lehrende zur Lehre wurde. Da damit aber die Gefahr der Verfestigung, im Grenzfall sogar der Ideologisierung einherging, setzte schon in neutestamentlicher Zeit eine Gegenbewegung dazu ein, die insbesondere aus dem Eingang des ersten Johannesbriefs spricht: „Was von Anfang an war, was wir gehört und mit eigenen Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch"(1 Joh 1, 1–3).

Das entspricht so genau dem paulinischen Osterzeugnis, das von der Offenbarung des Gottessohnes (Gal 1, 16), von der Schau seines verklärten Angesichts (2 Kor 4, 6) und dem Ergriffensein durch ihn (Phil 3, 12) spricht, daß man die Stelle unbedenklich auf die Erfahrung des in den Seinen fortlebenden Christus beziehen kann. Dann ist sie das Kronzeugnis dafür, daß sich der zur Konstituierung des Christentums führende Prozeß jederzeit – und so auch heute – in dem Sinn umzukehren beginnt, daß der zur Botschaft Gewordene aus dem Schrein der Vergegenständlichung hervortritt, daß der zum Gegenstand des Glaubens Erhobene vom Podest seines Herrentums herabsteigt und daß der zur Lehre Verfestigte auf neue Weise zu lehren beginnt, nicht mehr wie damals auf den Feldern Galiäas und in der Säulenhalle Salomons, wohl aber durch die Stimme des inwendigen Lehrers. Er ist die leibhaftige Erinnerung an den von ihm entdeckten Gott der bedingungslosen Liebe; er ist der Identitätsgrund seiner Stiftung, der als solcher zur Entdeckung des Christentums verhilft.

Die Beschwörung

Wer vor dieser Entdeckungsfahrt im Geist Jesu zurückschreckt, sollte sich, ungeachtet der ihm erwachsenden Widerstände, den auf ihm lastenden Erwartungsdruck vergegenwärtigen. Denn ihm ergeht es so wie dem resignierenden Palestrina in der Inspirationsszene der gleichnamigen Oper von Hans Pfitzner. Als ihn weder Bitten noch Drohungen zur Komposition der ihm zur Rettung der Kir-

chenmusik verlangten Messe bewegen können, erscheinen ihm im Dunkel der Nacht Gestalten der längst dahingegangenen Meister, die ihn beschwören, das ihm aufgetragene Werk, wenn schon nicht seinet-, so doch ihretwegen zu schaffen:

In dir, Pierluigi,
ist noch ein hellstes Licht;
Das erstrahlte noch nicht.

Ein heller Ton noch fehlet
Zum klingenden Akkord;
Als der ertönst Du dort.

Den Schlußstein zum Gebäude
Zu fügen sei bereit;
Das ist der Sinn der Zeit.

In der Stunde der gegenwärtigen Kirchen- und Glaubenskrise sind es die Väter des Zweiten Vatikanums, allen voran sein unvergessener Initiator Johannes XXIII., die uns auf ähnliche Weise aus der Ewigkeit zureden. Denn sie verwiesen (in „Dei Verbum") nicht nur auf den identitätsstiftenden Sinngrund des Christentums, sondern versuchten, was zuvor noch keiner Kirchenversammlung in den Sinn gekommen war, der Kirche einen neuen Geist einzuhauchen, den Geist des Dialogs, dem es allein gegeben wäre, den Ungeist der Schwere auszutreiben. Doch ihr Werk blieb unvollendet, mehr noch: es läuft Gefahr, niedergelegt und widerrufen zu werden. Deshalb mahnen sie:

Den Schlußstein zum Gebäude
Zu fügen seid bereit;
Das ist der Sinn der Zeit.

Harald Schöndorf SJ

René Descartes

Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie

Von Alfred North Whitehead stammt das berühmte Wort, die ganze europäische Philosophie bestehe aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon[1]. Ähnlich könnte man sagen, die gesamte neuzeitliche Philosophie bestehe aus einer Reihe von Fußnoten zu Descartes. Ohne Descartes' Gründung der Philosophie im Selbstbewußtsein gäbe es weder die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie noch den Versuch von Pragmatismus und Sprachphilosophie, deren Aporien zu überwinden. Descartes' Verankerung allen Wissens in einem unerschütterlichen Fundament lebt heute weiter in den Überlegungen der Transzendentalpragmatiker zur Letztbegründung, und Poppers Behauptung, alles Wissen sei nur hypothetisch, ist die Gegenthese zu Descartes' absoluter Gewißheit. Descartes' Verständnis von Geist und Materie sowie seine Erklärung des Leib-Seele-Zusammenhangs durch eine Gehirndrüse sind die Voraussetzungen der heute verbreiteten, wenn auch unberechtigten Reduzierung des Leib-Seele-Problems auf den Zusammenhang von Gehirn und Geist.

Frankreichs bedeutendster Philosoph René Descartes hat am 31. März 1596, also vor 400 Jahren, in einem Ort zwischen Tours und Poitiers das Licht der Welt erblickt, der damals La Haye hieß und heute den Namen seines bedeutendsten Sohnes Descartes trägt. Wie andere berühmte Philosophen der beginnenden Neuzeit war Descartes nie in seinem Leben Kleriker oder Professor für Philosophie gewesen. Seine philosophischen Grundkenntnisse hatte er in dem zwischen Le Mans und Angers gelegenen renommierten Jesuitenkolleg von La Flèche erhalten, wo er auch die neuen naturwissenschaftlichen Ansichten seines Zeitgenossen Galilei kennenlernte.

Der Dreißigjährige Krieg gab Descartes die Möglichkeit, in militärische Dienste zu treten und auf diese Weise quer durch Europa zu reisen. In diese Militärzeit fällt das berühmte Erlebnis dreier traumhafter Erleuchtungen in oder bei Neuburg an der Donau, deren genauer Sinn sich nicht mehr klären läßt. Um ungestört seinen Forschungen nachgehen zu können, begibt sich Descartes an wechselnde Orte in den Niederlanden. Daß er auf Bitten der schwedischen Königin Christine im Herbst 1649 an deren Hof nach Stockholm kommt, wird ihm zum Verhängnis. Die winterliche Kälte und die Tatsache, daß die Königin den passionierten Langschläfer schon um fünf Uhr früh zu sich kommen läßt, haben sicher dazu beige-

tragen, daß Descartes sich eine Lungenentzündung zuzieht, an der er am 11. Februar 1650 stirbt.

Die Neugründung von Philosophie und Wissenschaft

Die Neuzeit kann nicht mehr selbstverständlich aus der Tradition oder aus dem Konsens leben. Die bisherigen Gewißheiten sind erschüttert: Man kann sich nicht mehr auf die Überlieferung oder die Überzeugungen der Allgemeinheit berufen; jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen. Angesichts dieser geistesgeschichtlichen Lage kommt Descartes auf den genialen Gedanken, gerade diese Unvertretbarkeit des Individuums zur Basis der Gewißheit zu machen. Der Mensch findet in seinem Selbstbewußtsein Gewißheit, weil das Bei-sich-Sein des Geistes die unmittelbarste Form der Gegenwart darstellt. Wo Subjekt und Objekt nicht voneinander geschieden, sondern identisch sind, läßt die Unmittelbarkeit des Wissens keine Irrtums- oder Zweifelsmöglichkeit zu, denn nichts kann sich verstellend zwischen mich und das Objekt schieben.

Die Gründung des Wissens auf den einzelnen und sein Selbstbewußtsein steht in Analogie zur Einmaligkeit und Unausweichlichkeit der individuellen Gewissensentscheidung. Die Besinnung auf das eigene Selbst und seine Verantwortung greift über den Bereich des Handelns hinaus auf das theoretische Wissen. Bei sich selbst vergewissert sich der Mensch nicht mehr nur der Richtigkeit seines Tuns, sondern auch seines Wissens. Ähnlich wie nach traditioneller Auffassung im Gewissen die Stimme Gottes spricht, so wird sich der um sich selbst wissende Geist als Bild Gottes im Menschen erweisen.

Geist als Bewußtsein

Wie das „Cogito, ergo sum“ [2] („Ich denke, also bin ich“) besagt, ist für Descartes die im eigenen Denken erfaßte Gewißheit der eigenen Existenz das Fundament aller Erkenntnis. Zwar hatte schon Augustinus darauf verwiesen, daß die Täuschung meine eigene Existenz voraussetzt; aber Descartes macht nicht nur das Wissen um die eigene Existenz zum Ausgangspunkt für den Nachweis der Wahrheit unserer Erkenntnis, sondern nimmt es zum Ansatz für eine Neubestimmung des Verständnisses des menschlichen Geistes. Klassischerweise sind wir dank unseres Geistes dazu in der Lage, unsere individuelle Partikularität zu überwinden und das Allgemeine und das Höchste zu erfassen, miteinander in Kommunikation zu treten und uns über uns hinaus zu erheben. Dies bleibt zwar auch für Descartes gültig, aber die grundlegende Eigenart des menschlichen Geistes ist nun das Selbstbewußtsein, die nur mir selbst zugängliche innere Selbstgegenwart

meiner selbst, die ich im Gegensatz zu allem anderen unmittelbar und darum irrtumslos erfasse.

Damit bringt Descartes eine Tendenz zu einem gewissen Höhepunkt, die sich schon mit dem Ende des Mittelalters ankündigt und in der Renaissance voll durchbricht: die Herausstellung des menschlichen Individuums und seiner unvergleichlichen Einmaligkeit und Würde. Mit seiner neuen Bestimmung des Geistes setzt Descartes einen Markstein auf dem Weg, der mehr und mehr den Menschen als Subjekt in den Mittelpunkt rückt.

Typisch für die Neuzeit ist die Haltung der Aufklärung, die im eigenen Denken das Mittel zur Emanzipation, zur Befreiung des individuellen Subjekts sieht. Methode und Inhalt dieses eigenen Denkens ist die Wissenschaft, deren Prototyp die neuzeitliche Naturwissenschaft geworden ist. Das Programm der Aufklärung und der Moderne überhaupt könnte man darum in die Kurzformel fassen: Freiheit durch Wissen(schaft). Dieser zweifache Leitgedanke prägt neben vielen anderen Denkern auch Descartes. Die Besonderheit seines Denkens gegenüber anderen Denkern besteht aber darin, daß es ihm gelingt, aus ein und demselben gedanklichen Ansatz heraus die Sonderstellung des freien individuellen Subjekts und die Fundamente der neuzeitlichen Wissenschaft zu entwickeln.

Freiheit

1. *Freiheit als Distanzierung.* Ohne daß es so deutlich wird wie bei späteren Philosophen, steht auch schon bei Descartes die menschliche Freiheit im Mittelpunkt seines Denkens. Sie wird in der den Meditationen vorausgeschickten Synopse ausdrücklich genannt: Der Vorsatz, alles in Zweifel zu ziehen, was sich nicht als schlechterdings unbestreitbar erweist, läßt sich nur kraft der dem Menschen eigenen Freiheit durchführen. Die menschliche Freiheit besitzt die Fähigkeit, sich zumindest theoretisch zu allen Inhalten unseres Bewußtseins in innere Distanz zu setzen. Es ist dem menschlichen Geist eigentümlich, daß er zu keiner Stellungnahme gezwungen werden kann. Dies war der Tradition zwar bereits als die Eigentümlichkeit des Gewissens und der persönlichen Verantwortung für unser bewußtes Wollen und Tun bekannt, aber erst bei Descartes gilt dieses Charakteristikum des menschlichen Geistes nicht nur für den Bereich der Moral, sondern auch für den der Erkenntnis und des Wissens.

Durch den Zweifel gehört der Mensch nicht mehr einfachhin der Welt an, sondern steht ihr gegenüber, auch wenn Descartes noch nicht so weit geht wie spätere Philosophen, die dem Subjekt überhaupt keinen Platz mehr innerhalb der Welt zuweisen. Für Descartes gehört der Mensch nach wie vor in die Ordnung der Wirklichkeit, aber als Geist nimmt er eine Sonderstellung ein und ist von grundlegend anderer Art als die ihn umgebende Wirklichkeit.

Der durch die Freiheit ermöglichte Zweifel drückt nicht nur die Distanzierung von der Welt der Objekte, sondern auch die Absetzung von der Vergangenheit aus. Wenn sich Descartes von dem distanziert, was er in seiner Jugend auf Treu und Glauben hin von anderswo oder von seiner Sinneswahrnehmung aufgenommen und für wahr gehalten hat, so gehört hierzu auch das überkommene Wissen als solches. Die Freiheit dient dazu, sich von der Tradition abzusetzen. Dies geschieht freilich bei Descartes noch nicht in der Absicht einer Bestreitung aller traditionellen Inhalte. Er will vielmehr im Bereich des Religiösen und Gesellschaftlich-Politischen durchaus an der Überlieferung und ihren Regeln festhalten.

2. *Freiheit als neue Wissensbegründung.* Die negative Macht der Freiheit in der Form der abweisenden Selbstdistanzierung gegenüber allem möglichen Erkennen und Wissen hat im Grunde bereits in der Antike die Skepsis dargetan. Descartes greift skeptische Gedankengänge auf, aber nicht, um daraus die skeptischen Konsequenzen zu ziehen, sondern um sie zu einer Neubegründung des Wissens zu nutzen. Dieser Neubegründung geht also das negative Werk der Freiheit voraus, die alle bisherige Sicherheit in Zweifel zieht. Aus der negativen Freiheit des Zweifels folgt die positive Freiheit durch das Wissen, das zum Handeln befähigt. Die Anerkennung der Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz scheint sich freilich unbeschadet jeder Freiheit mit innerer Notwendigkeit aufzuzwingen. Aber andernorts spricht Descartes davon, daß jedes Urteil ein Freiheitsakt ist und freie Aufmerksamkeit erfordert.

Wenn Descartes den Menschen in der berühmten Formulierung in seinem Discours gleichsam als Herrn und Meister der Natur bezeichnet, so ist dies eine Folge dessen, daß der Mensch Herr und Meister seines Erkennens und Wissens ist. Was bei der stoischen Tradition, die Descartes in der dritten Maxime seiner „provisorischen Moral" aufgreift, dem praktischen Zweck der Selbstbescheidung dient, nämlich die Tatsache, daß wir über nichts anderes als über unsere Gedanken Herr sind, das wird nun zum entscheidenden Gesichtspunkt unserer gesamten theoretischen Erkenntnis, die uns den Weg zur technischen Naturbeherrschung eröffnet.

3. *Klassisches und neues Freiheitsverständnis.* Die ausführlichsten Aussagen Descartes' zum Thema Freiheit finden wir in der 4. Meditation, wo Descartes die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums aufwirft. Diese Frage wird von ihm nämlich durch einen Verweis auf einen Mißbrauch unserer Freiheit beantwortet und gerät dadurch in unmittelbare Nähe zur traditionellen Erklärung der Herkunft des Bösen. Obwohl sich Descartes nicht mit Fragen von Gut und Böse abgeben will, entschlüpft ihm bezeichnenderweise in diesem Zusammenhang das Wort „sündigen" [3].

Zu Beginn der Meditationen diente die Freiheit dazu, alles bisher für richtig Gehaltene in Zweifel zu ziehen. Wir sind also kraft unserer Freiheit imstande, zu

allem nein zu sagen. Diese Freiheit ist aber insofern beschränkt, als jede Negation etwas bereits Vorgegebenes voraussetzt, worauf sie sich bezieht. Wo nichts ist, läßt sich auch nichts leugnen oder bestreiten. Descartes macht in seiner 1. Meditation darauf aufmerksam, daß wir nicht imstande sind, irgend etwas völlig Neues schlechterdings frei zu erfinden, sondern daß wir immer nur neue Kombinationen aus bereits Vorgegebenem verfertigen können. Daraus folgt aber, daß unser Bejahen und Verneinen sich immer nur auf etwas beziehen kann, das uns zumindest in seinen Grundbestandteilen bereits vorgegeben ist. Auch die Freiheit gegenüber unseren Handlungen ist nur eine Freiheit der Verwirklichung von Möglichkeiten, die uns im Kern bereits vorgängig zu unserem Tun zur Verfügung stehen. Wir können zwar alles bejahen oder verneinen, aber nur so, daß dies immer auch den Charakter einer Antwort hat.

In der 4. Meditation wird der kühne Bogen sichtbar, mit dem Descartes eine neuzeitliche Freiheitsauffassung mit klassischen Aussagen über Sinn und Zweck der Freiheit verbindet. Zunächst einmal kommt Descartes zu seiner gewagtesten neuen These über die menschliche Freiheit. Unter Absehung von allen Inhalten und von der Kraft oder Schwäche unseres Wollens sieht Descartes das Wesen der Freiheit in formalem Sinn nämlich einfach in der Bejahung oder Verneinung. Unter dieser Rücksicht gebe es aber keinen Unterschied zwischen der menschlichen Freiheit und der Freiheit Gottes, so daß die Gottähnlichkeit des Menschen vor allem in seiner Freiheit besteht. Diese rein formale Sicht der Freiheit birgt die Gefahr in sich, daß zwei verschiedene Weisen von Bejahung und Verneinung vermischt werden. Denn Gottes Freiheit ist im Gegensatz zur menschlichen Freiheit schöpferischer Natur. Was Gott im Vollsinn des Wortes bejaht, das erschafft er, ohne daß ihm dazu irgend etwas von irgendwoher vorgegeben wäre. Dadurch, daß Descartes von diesem Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit absieht, legt er die Geleise für ein späteres Denken, das in der menschlichen Freiheit den Ursprung aller Erkenntnis und die Quelle völlig neuer Wirklichkeit sehen wird. Auch wenn Descartes selbst niemals derart weitgehende Folgerungen gezogen hat, sind sie in seiner These von der Gleichartigkeit menschlichen und göttlichen Wollens angelegt.

Descartes nennt aber die bloße Möglichkeit des Ja oder Nein, die Freiheit der „Indifferenz", nur die niederste Stufe der Freiheit. Sinn und Zweck der Freiheit und ihre wahre Verwirklichung besteht in der Entscheidung für das Gute. Damit bestätigt Descartes die Freiheitslehre der antik-mittelalterlichen Tradition, in der die Entschiedenheit für das Gute die Höchstform der Freiheit darstellt, da sie den bejaht, der das Gute selbst ist, nämlich Gott. Nun hat Descartes aber die Gottähnlichkeit ausdrücklich in die rein abstrakte Freiheit der Indifferenz gelegt. Wie geht beides zusammen? Descartes verbindet zwar die klassische mit einer modernen Freiheitskonzeption, aber es scheint, daß beide nicht bruchlos miteinander zu vereinbaren sind.

4. *Freiheit und Edelmut.* Die höchste Tugend des Menschen hängt mit seiner Freiheit zusammen. Descartes sieht sie im Edelmut (générosité). Denn hier verbindet sich die wahre Selbsteinschätzung mit der Achtung gegenüber den Mitmenschen. Was Descartes als Edelmut empfiehlt, ist die gesunde Verbindung von Selbstwertgefühl und vorurteilsfreier Offenheit für andere.

Der Grund für unsere Selbstachtung, aus der erst die edle Haltung anderen gegenüber entspringen kann, liegt in unserer Freiheit, die in unmittelbarer Beziehung zur Tugend steht. Die Würde eines jeden Menschen besteht nach Descartes in seiner Freiheit, die allein dazu dient, das Gute zu tun. Wenn wir hierzu fest entschlossen sind, sind wir zu unserer Selbstachtung berechtigt. Die Freiheit ist jedes Menschen ausschließliches Eigentum, und er darf auf sie stolz sein. Im Sinn der dritten Maxime der provisorischen Moral weist Descartes darauf hin, daß wir nichts besitzen außer der freien Verfügung über unseren Willen, und daß wir nur für den Gebrauch dieses Willens verantwortlich sind. Als Mittel, die den Edelmut in uns stärken und befestigen sollen, nennt Descartes darum auch an erster Stelle die Bewußtmachung der einzigartigen Bedeutung der Willensfreiheit.

Scharfsinnig sieht Descartes, daß die Achtung anderer Menschen nur dem Menschen möglich ist, der sich selbst achtet, aber nicht etwa aufgrund besonderer eigener Leistungen, sondern wegen der in seiner unverfügbaren Freiheit gründenden Würde. Wer um die Unveräußerlichkeit seiner Würde weiß, respektiert diese auch bei seinen Mitmenschen. Ferner ist er sich dessen bewußt, daß das Mehr oder Weniger an anderen Gütern im Vergleich zur uns allen gemeinsamen Freiheit unerheblich ist. So bewahrt uns der Edelmut davor, Lob und vor allem Beleidigung durch andere zu überschätzen und darauf unangemessen zu reagieren. Ferner meint Descartes, daß uns die edelmütige Selbstachtung auch dazu bewegt, die Fehler anderer zu entschuldigen und sie weniger dem schlechten Willen als vielmehr mangelnder Erkenntnis zuzuschreiben.

Neues Materieverständnis und moderne Physik

Der zweite Leitgedanke der Aufklärung, der von Descartes kraftvoll entwickelt wird, ist die Grundlegung und Entfaltung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Descartes' Philosophie legt die Grundlagen für eine neue Naturwissenschaft, die sich vom ptolemäischen Weltbild ebenso wie von der aristotelischen Physik verabschiedet und statt dessen Galileis Erkenntnisse übernimmt und auch die Medizin und die Psychologie auf mechanische Gesetze zurückzuführen sucht.

Descartes schafft mit seiner These, daß nur klare und deutliche Einsichten eine Garantie für Wahrheit darstellen, die Voraussetzung für eine neue Konzeption von Welt und Materie. Klar und deutlich heißt nämlich für Descartes nichts anderes als auf eindeutige, das heißt begriffliche, logische oder mathematische Weise.

So wird die Mathematik zur Grundlage aller Physik. Auf diese Weise erhält das naturwissenschaftliche Denken der frühen Neuzeit, das alles mit Hilfe der für den gesamten Raum gültigen mathematischen Gesetze der Mechanik erklären will, eine philosophische Grundlage. Die Materie wird auf ihre mathematisch meßbaren, das heißt quantitativen Eigenschaften reduziert. Interessanterweise ist Descartes' Begründung hierfür subjektiver Art: Nur die Mathematik mit ihren eindeutigen Zahlen und Größen erfüllt die Bedingungen einer klaren und gewissen Erkenntnis, nicht aber die in ihrer Unterschiedlichkeit nicht eindeutig meß- und vergleichbaren Sinnesempfindungen.

Während der menschliche Geist sich selbst von inner her kennt und sich selbst darum transparent, anderen jedoch unzugänglich ist, bietet uns die Materie nur ihre äußere Oberfläche: ihre Länge, Breite und Tiefe, ihre Gestalten und ihre Bewegungen. Alles, was darüber hinausginge, wie etwa physikalische Kräfte, werden als ein verborgenes Innen abgelehnt. Die Materie erschöpft sich in ihrem Äußeren, während das Innen das Wesen des Geistes ausmacht.

Auf diese Weise hat Descartes zum einen Geist und Materie auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise in Entgegensetzung zueinander konzipiert. Zum anderen hat er aber auch die Begründung für diese Sicht des Geistes und der Materie aus demselben Grundgedanken heraus entwickelt und so miteinander verknüpft. Die Freiheit, die sich auf ihrer Suche nach Gewißheit das Recht nimmt, alles Ungewisse in Zweifel zu ziehen, entdeckt als erstes den eigenen Geist als Grundlage aller Erkenntnisgewißheit, um von da aus dann durch das Kriterium der klaren und deutlichen Einsicht auch zum Wesen des Materiellen vorzudringen, das allein in dessen mathematischen Strukturen liegen soll.

Das Verhältnis von Geist und Natur (Materie) wird nur noch von Gott garantiert. Von sich her würden diese zwei Bereiche auseinanderfallen oder zumindest bloß verbindungslos nebeneinanderstehen. Hier deutet sich bereits das Problem an, unter dem wir heute leiden, daß nämlich die verschiedenen Wissenschaften keinen gemeinsamen Nenner mehr haben. Eine Konsequenz davon war und ist: „Eines nur durfte im Rahmen der modernen Weltanschauung nie geschehen: Nie durfte Natur selbst eine spirituelle, nie der Geist eine natürliche Dimension haben."[4]

Leib, Seele, Gefühle

Die heutige Leib-Seele-Diskussion steht ganz unter cartesischen Vorzeichen, obwohl allenthalben davon die Rede ist, daß man den cartesischen Dualismus überwinden wolle. Denn Descartes macht gemäß seinem Verständnis von Geist und Materie aus Leib und Seele zwei gegensätzliche, von sich her unabhängige und nur noch von Gott zusammengefügte Wirklichkeiten. Zudem sieht er in der Zir-

beldrüse (Epiphyse) im Gehirn die physiologische Schaltstelle für den Zusammenhang von Geist und Körper. Mit dieser Theorie wurde der Grundstein für die heute weithin herrschende verkürzte Auffassung gelegt, das Leib-Seele-Problem sei dann gelöst, wenn man das Verhältnis von Leib und Gehirn richtig bestimme.

Descartes wußte noch, daß dies nur ein Aspekt des Leib-Seele-Problems ist, da „die Seele mit dem ganzen Körper" und somit mit all seinen Teilen „verbunden ist"[5]. Außerdem hat Descartes nicht nur die Unterscheidung von Leib und Seele betont, sondern auch deren Einheit. Diese bezeugen uns unsere leiblichen Empfindungen wie Hunger, Durst oder Schmerz, die wir nicht haben könnten, wenn der Leib nicht Bestandteil unser selbst wäre[6]. Interessant ist, daß Descartes an anderer Stelle behauptet, die Leib-Seele-Einheit sei der selbstverständliche Ausgangspunkt unserer Alltagserkenntnis, während uns die Verschiedenheit von Leib und Seele erst durch unser Denken bewußt werde[7]. Hier sieht Descartes richtig: Das vorwissenschaftliche Denken denkt einheitlich, während das wissenschaftliche Denken analysiert und so die Unterschiede feststellt.

Seit Kant wird Descartes dem Rationalismus zugerechnet, da er lehrt, daß wir bestimmte angeborene Ideen und Denkschemata haben. Damit könnte sich leicht die Ansicht verbinden, Descartes sei in seiner Philosophie ein reiner Verstandesmensch und gestehe den menschlichen Gefühlen keine Bedeutung zu. Dies wäre ein großer Irrtum. Die Gefühle stellen nicht nur ein wichtiges Thema für Descartes' Philosophie dar, er drückt auch seine Hochschätzung für sie aus. Die Tatsache, daß wir Menschen mit Leib und Seele sind, so schreibt Descartes in seiner Korrespondenz, habe nur darin ihren Sinn, daß wir auf diese Weise Gefühlsempfindungen haben[8].

Systematisch erörtert Descartes das Thema der Gefühle in seinem Spätwerk „Leidenschaften der Seele" (Les passions de l'âme), das Psychologie und Ethik zugleich ist. Denn damals gehörte zur Ethik auch die Anleitung zum richtigen Umgang mit unseren Gefühlen, Affekten und Emotionen. Erst durch Kants „kritische" Philosophie wurden diese Themen weitgehend aus der Philosophie vertrieben, was zu der bedauerlichen Entwicklung geführt hat, daß die Tradition einer in Lebenserfahrung gegründeten und philosophisch durchdachten Lebenslehre in bezug auf den Umgang mit unseren Gefühlen und Stimmungen, die ein Herzstück jeder wahren menschlichen und nicht nur technischen Kultur darstellt, weithin verlorengegangen ist.

Theorie und Praxis

Als typischer Repräsentant neuzeitlichen Denkens vertritt Descartes die These, daß unser Denken letzten Endes praktischen Zwecken zu dienen habe. Im 2. Abschnitt des 6. Teils des „Discours" spricht Descartes davon, daß wir durch unsere

Kenntnisse „wie Herren und Besitzer der Natur" (comme maîtres et possesseurs de la nature) werden sollen. Und in seinem Schreiben an Picot, das als Vorrede zur französischen Übersetzung der „Prinzipien der Philosophie" dienen sollte, vergleicht Descartes die ganze Philosophie (= Wissenschaft) mit einem Baum, dessen Äste die Medizin, die Mechanik und die Moral, also die praktischen Wissenschaften vom Leib, von den Dingen und von der Seele sind. Und diese Äste liefern den hauptsächlichen Nutzen, den man von der Philosophie hat. Liest man nur diese Stellen, so scheint Descartes ganz auf die Praxis abzuzielen. Aber zuvor hatte er in derselben Vorrede auch davon gesprochen, daß das höchste Gut des Menschen die Erkenntnis der Wahrheit durch ihre ersten Ursachen, also die Philosophie ist. So zeigt sich, daß Descartes zwar großes Gewicht auf den praktischen Nutzen legt, daß er aber auch an der traditionellen Auffassung von der theoretischen Erkenntnis als höchstem Gut festhält.

Immer wieder wird gegen Descartes' Vorgehensweise in den Meditationen eingewandt, der dort geforderte radikale Zweifel sei praktisch gar nicht nachvollziehbar, denn man könne nicht an allem zweifeln, sondern müsse einiges für wahr halten, um weiterleben zu können. Dies ist aber kein Einwand gegen Descartes, denn er unterscheidet sehr wohl zwischen dem praktischen alltäglichen Leben und der rein theoretischen Ebene des wissenschaftlich abgesicherten Wissens, obgleich es ihm darum geht, daß die Theorie in die Praxis umgesetzt werden soll. Die Wissenschaft ist zwar auf die Praxis hin orientiert, aber sie darf nicht selbst Praxis sein, sondern muß gesichertes und unumstößliches Wissen darstellen. Descartes wußte sehr wohl, daß wir im Alltagsleben nicht an dessen Selbstverständlichkeiten zweifeln können. Zu diesem Zweck entwirft er zu Beginn des dritten Teils seines Discours eine „provisorische Moral", nach der er sich in der Übergangszeit richten will, während der er über kein gesichertes theoretisches Wissen verfügt.

Die heute von verschiedenen Richtungen propagierte Tendenz, alles auf den pragmatischen Lebenskontext zurückzuführen, ist keine Lösung. Denn ohne die Distanzierung von der unmittelbaren Lebenspraxis wäre es nie zur Philosophie gekommen. Somit ist der Mensch aber zu dem universalen Zweifel befähigt, der immer wieder von Vertretern der Skepsis vorgetragen wird und den Descartes darum bis in seine Konsequenzen hinein durchdenkt.

Minimum-Maximum-Strategie

Sowohl in seiner „provisorischen Moral" als auch in seinen „Meditationen" verfolgt Descartes eine Minimum-Maximum-Strategie. In der provisorischen Moral reduziert Descartes unseren Machtbereich schrittweise bis dahin, daß er sich nur noch auf unsere eigenen Gedanken erstreckt, was er auch noch in seinem Spät-

werk „Die Leidenschaften der Seele" verficht. In Anlehnung an die Stoa stellt Descartes die Maxime auf, daß wir unsere Wünsche auf das beschränken sollten, worüber wir allein Herrschaft haben: unser Denken. Unserem Wünschen und Wollen wird hier also ein Rückgang auf ein Minimum zugemutet. Ganz analog ist die Vorgehensweise in den ersten beiden Meditationen in bezug auf unsere Erkenntnis. Der immer weiter ausgreifende und am Ende alles umfassende Zweifel reduziert den Bereich unserer Erkenntnis auch auf ein Minimum, nämlich auf die Gewißheit meiner eigenen Existenz, insoweit ich ein geistiges Wesen bin.

In beiden Fällen handelt es sich also um einen systematischen Rückgang auf den Bereich des eigenen Denkens als das einzige, was uns voll und ganz zur Verfügung steht. Aber diese Einschränkung auf ein Minimum geschieht einzig und allein zu dem Zweck, um am Ende zum Gegenteil zu gelangen. In der provisorischen Moral stellt dies nur ein Ziel dar. Descartes sagt, daß er nur deshalb diese Einschränkung akzeptiert, weil ihm dieser Weg die Gewißheit gibt, alles erreichbare Wissen und alle verfügbaren wahren Güter zu erlangen. In den Meditationen will Descartes im Ausgang vom Selbstbewußtsein über die Existenz Gottes zur verbürgten Erkenntnis der materiellen Welt gelangen und so die Grundlage für alle Wissenschaften legen.

Descartes verfolgt also sowohl für das Erkennen als auch für das Wollen die Strategie, durch die vorläufige Einschränkung auf das Minimum im Endeffekt das wahre Maximum zu erreichen. Diese Vorgehensweise hat viel Ähnlichkeit mit den Theorien frühneuzeitlicher Gesellschafts- und Wirtschaftstheoretiker, der Grundthese des klassischen Liberalismus, nach der der private Egoismus aller im Endeffekt den gesellschaftlichen Nutzen und Fortschritt herbeiführt. Hier liegen allem Anschein nach Wurzeln der neuzeitlichen Dialektik, wie sie dann im Deutschen Idealismus und bei Marx systematisch und durchgängig zum Prinzip erhoben wird. Dieses Vorgehen erinnert aber auch an die biblische Aufforderung, alles zu verlieren, um alles zu gewinnen.

Man kann aber hierin auch eine Art Wahrscheinlichkeitskalkulation sehen, die ein volles Risiko eingeht, da nur so die Chance besteht, den Hauptgewinn zu erzielen. So sehr nämlich Descartes in seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Metaphysik vom Gedanken der absoluten Gewißheit beherrscht ist, der auch den geringsten Anflug eines Zweifels ausschließt, so sehr läßt er sich bei den praktischen Überlegungen seiner provisorischen Moral von Wahrscheinlichkeitserwägungen leiten. So macht die zweite Maxime zunächst die größere Wahrscheinlichkeit und dann die Wahrscheinlichkeit überhaupt zum Entscheidungskriterium. Haben wir uns dann entschieden, so sollen wir das Wahrscheinliche so ansehen, als ob es sicher wäre. Auf theoretischem Gebiet geht Descartes genau umgekehrt vor: Hier sollen wir auch das noch so Wahrscheinliche als unsicher betrachten und darum verwerfen, um nur das absolut Sichere gelten zu lassen.

Gründung des menschlichen Geistes in Gott

Der Gedankengang in Descartes' Meditationen führt zunächst zur Gewißheit der eigenen Existenz meiner selbst als geistiges Wesen. Doch dann stellt Descartes die Frage nach Gott. Der Grund, den er dafür angibt, liegt darin, daß nur Gott die Wahrheit klarer und deutlicher Erkenntnisse verbürgen kann. Aber dieser Grund dürfte doch ein wenig an der Oberfläche liegen. Es fällt auf, daß die ersten Meditationen Descartes' eine Fragerichtung nachzeichnen, die bereits für Augustinus entscheidend ist: die Frage nach Gott und der eigenen Seele.

Wie hängen beide für Descartes zusammen? Die Standardantwort auf diese Frage lautet: Der Erkenntnisgrund ist mein Geist, der Seinsgrund hingegen Gott. Bei dieser Antwort kann es aber so aussehen, als ob für Descartes die erkenntnismäßige und die seinsmäßige Begründung einfach nebeneinander stehenblieben. Dem ist aber nicht so. Zwar beginnt Descartes seinen ersten „Gottesbeweis" in der 3. Meditation damit, daß er von der Idee Gottes spricht, die es in meinem Denken gibt, und er versucht dann zu zeigen, daß dem Gehalt dieser Idee auch eine wirkliche Existenz zukommt. Aber diese schulmäßige Beweisführung zeigt noch nicht den eigentlichen Gedankengang Descartes'.

Gott ist für Descartes nicht ein Objekt meines Denkens neben zahllosen anderen. Vielmehr sagt Descartes am Ende seiner Argumentation, daß mein Geist als ganzer mit dem Gottesgedanken identisch ist. Oder umgekehrt ausgedrückt: Ich bin Bild und Gleichnis Gottes, wie dies in Genesis 1, 26 geschrieben steht. Es geht also nicht oder nicht nur darum, eine Idee meines Geistes unter vielen anderen als wahr zu erweisen, weil diese Argumentation für die weiteren Überlegungen gebraucht wird. Wäre dem so, so stünde der Gottesbeweis tatsächlich mehr oder weniger beziehungslos äußerlich neben der grundlegenden Einsicht, daß meine eigene Existenz aufgrund meines Denkens unbezweifelbar ist. Descartes bleibt bei einer derart äußerlich aneinandergereihten Argumentation nicht stehen. Er zeigt vielmehr, daß die Denkbewegung des universalen Zweifels entgegen dem ersten Anschein in der Selbstvergewisserung meiner eigenen Existenz noch nicht zum Stillstand kommt, sondern ihr endgültiges Ziel erst in der Erkenntnis Gottes erlangt. Gott ist der innerste und mich zugleich vollständig übersteigende und überragende Grund meiner eigenen Existenz.

Daß ich aufgrund meines eigenen Denkens zu Gott finde, hängt also nicht nur daran, daß Descartes' Denken von der Erkenntnis ihren Ausgang nimmt, sondern hat seinen tieferen Sinn darin, daß Descartes auf diese Weise zeigen will und kann, daß der menschliche Geist selbst in seiner Ganzheit einen Verweis auf Gott darstellt. Die Endlichkeit menschlichen Wissens, die sich darin zeigt, daß wir mit unserem Fragen und Forschen nie zu Ende kommen und daß wir immer mit Fehlern und Irrtümern zu rechnen haben, kann nicht in sich selbst gründen, sondern weist notwendig über sich hinaus. So zeigt sich an der Endlichkeit immer als

ihr sie unvergleichlich überragender Gegensatz die wahre Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes.

Das zeitgenössische Denken wehrt sich weithin mit den verschiedensten Argumenten gegen diese Schlußfolgerung; aber ist sie nicht doch nach wie vor die einleuchtendste Erklärung dafür, daß wir einerseits unbestreitbar in unserem Wissen unvollkommen sind und andererseits doch so etwas wie Vollkommenheit denken und allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz irgendwo in unserem Herzen auch wünschen? Descartes fragt in seiner Philosophie nach einer Letztbegründung und liefert sie in einer zweifachen Weise: zunächst im Rückgang auf das Ich und dann im Rückgang auf Gott. Es bleibt die Frage, ob dieses Denken wirklich dadurch überholt wird, daß man eine derartige Letztbegründung für unmöglich erklärt oder in der intersubjektiven Sprach- und Wissenschaftsgemeinschaft sucht.

ANMERKUNGEN

[1] A. N. Whitehead, Prozeß u. Realität (Frankfurt 1979) 91.

[2] Diese Formulierung findet sich lat. in den „Prinzipien d. Philos.", franz. im „Discours de la méthode", während sie in den „Meditationen" in dieser Formulierung nicht anzutreffen ist. Aber das damit Gemeinte wird nirgends so exakt begründet und entfaltet wie in den „Meditationen".

[3] 4. Meditation, 9. Abschnitt.

[4] R. Spaemann, Glück u. Wohlwollen (Stuttgart [2]1990) 209.

[5] Die Leidenschaften der Seele, hg. v. K. Hammacher (Hamburg 1984) 51 (Art. 30).

[6] 6. Meditation, 13. Abschnitt.

[7] Vgl. den Brief an Elisabeth v. 28. 6. 1643.

[8] Aus einem vermutlich an Jean de Silhon, den Sekretär von Kard. Mazarin, gerichteten Brief Descartes' vom März oder April 1648: „Ich möchte hier nur noch ein Wort anfügen, nämlich, daß die Philosophie, die ich pflege, nicht so barbarisch oder so wild ist, daß sie den Gebrauch der Gemütsbewegungen ablehnt; ich lege im Gegenteil in ihn allein die ganze Süßigkeit und das Glück dieses Lebens." Aus dem Brief an Hector-Pierre Chanut, den französischen Gesandten in Stockholm, vom 1. November 1646: „Im übrigen scheint es, daß Sie hieraus, daß ich die Gemütsbewegungen untersucht habe, den Schluß ziehen, daß ich keine mehr haben dürfte; aber ich werde Ihnen sagen, daß ich im Gegenteil bei ihrer Untersuchung sie fast alle für gut und für so nützlich für dieses Leben befunden habe, daß unsere Seele keinen Anlaß hätte, einen einzigen Augenblick mit dem Körper verbunden zu bleiben, wenn sie sie nicht verspüren könnte."

Christian Kissling

Ethische Verantwortung und rechtliche Haftung

Vom Umgang der Gesellschaft mit den Risiken der Technik

Beim Eintritt von sogenannten „Schadensfällen" wird gewöhnlich rasch zur Jagd auf die Verantwortlichen geblasen: Sei es Bhopal oder Harrisburg, Schweizerhalle oder Tschernobyl – der Ruf nach Verantwortung ist meist schneller als das Bemühen, die Ursachen des Desasters zu eruieren, den Schaden zu begrenzen oder gar zu beseitigen und künftige Wiederholungen solcher „Ereignisse" zu verhindern. Man hat fast den Eindruck, die Zuweisung von Verantwortung habe so etwas wie eine soziale bzw. psychohygienische Funktion: Angesichts der unausweichlichen Ambivalenzen einer Technik, auf die wir weder verzichten können noch verzichten wollen, ist es tröstlich, den Schuldigen dingfest zu machen und ihn, wenn schon nicht strafrechtlich, so doch wenigstens moralisch für haftbar zu erklären.

Ein solches Verständnis von (moralischer) Verantwortung für die Folgen der Technik ist nur wenig hilfreich. Bevor das gezeigt wird, soll aber noch auf zwei andere Umstände aufmerksam gemacht werden. Zuerst einmal fällt auf, daß selten oder nie die Frage gestellt wird, wer dafür verantwortlich ist, daß ein bestimmter Schaden *nicht* eingetreten ist. Immerhin ist ja das Gefährdungspotential nicht nur der Hoch- und Großtechnologie, sondern auch der Alltagstechnologie bedrohlich genug. Diese Beobachtung mag wenigstens teilweise erklären, warum Techniker bzw. anwendungsorientierte Wissenschaftler sich nicht an der Spitze der gesellschaftlichen Wertschätzung befinden. Sie und ihr Produkt, eben die Technik, treten nämlich erst ins öffentliche Bewußtsein, wenn etwas „schiefgelaufen" ist; im „Normalbetrieb" hingegen ist uns Technik durchaus so selbstverständlich, daß wir gar nicht mehr bewußt wahrnehmen, wie angenehm sie ist.

Es ist aber nicht nur so, daß die Technik kaum wahrgenommen wird, solange sie funktioniert; vielmehr wird zweitens auch kaum je gefragt, wer (oder was) dafür verantwortlich ist, daß es die Technik, die hier versagt hat, überhaupt gibt. Technik und unsere Abhängigkeit von ihr scheinen so etwas wie eine Naturnotwendigkeit zu sein; und die Möglichkeit von Schadensfällen – mit je nachdem katastrophalen Folgen – wird dann als Schicksal erfahren, mit dem man sich wohl oder übel abzufinden hat. Die Option einer radikalen Technikfeindschaft zeigt sich hingegen nur noch gegenüber bestimmten neuen Technologien mit hoher Symbolkraft (die Gentechnologie ist ein Beispiel), und auch das nur bei einem Teil der Bevölkerung. Das Potential der Technikfeindschaft in der Bevölkerung

der Industrieländer dürfte insgesamt seit Beginn der achtziger Jahre trotz gewachsener ökologischer Sensibilität stark abgenommen haben – wohl nicht wegen Verbesserungen der Technik selbst, sondern aus wirtschaftlichen Gründen.

Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob der Begriff der Verantwortung überhaupt geeignet ist, um die prinzipielle Ambivalenz der Technik und des technologischen Fortschritts in den Griff zu bekommen. Dazu ist es notwendig, zuerst einige geistesgeschichtliche Schlaglichter sowohl auf die Verantwortung als auch auf unseren gesellschaftlichen Umgang mit der Natur zu richten. Daran anschließend soll mit einigen Hinweisen gezeigt werden, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt notwendigerweise eben immer ambivalent ist und deshalb von einer unproblematischen „Neutralität" von Wissenschaft und erst recht von Technik nicht die Rede sein kann. Gegenüber dieser Ambivalenz ist, wie sich im dritten Teil (leider) zeigen wird, der herkömmliche Begriff der Verantwortung weitgehend machtlos. Dennoch soll in einigen Thesen zum Abschluß vorgeschlagen werden, statt der Verantwortung für negative Folgen in Zukunft einem Konzept positiver Verantwortung für die Erreichung eines Zielzustands größere Beachtung zu schenken.

Ein geschichtlicher Rückblick

Wenn wir heute ganz unbefangen von der Verantwortung für die Folgen – unbeabsichtigte und beabsichtigte – unseres Handelns sprechen, vergessen wir nur allzu leicht, daß dieser Begriff der Verantwortung geistesgeschichtlich jüngeren Datums ist. Bekanntlich vertrat Immanuel Kant, einer der Väter der neuzeitlichen Moraltheorie, eine Ethik der Pflicht: Tue das, was moralisch geboten ist, ohne Rücksicht auf die Folgen: „Fiat justitia pereat mundus." Ob mit diesem Schlagwort Kants Ethik nicht unzulässig verkürzt und karikiert wird, mag hier dahingestellt bleiben. Klar ist jedenfalls, daß für Kant das Kriterium der Moralität in der Gesinnung liegt. In diesem Zusammenhang wird immer wieder die kurze Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" angeführt, in der Kant bestreitet, daß es moralisch angehe, einen Verfolgten vor seinen Häschern, die ihn töten wollen, durch eine Lüge zu retten. Selbst in dieser Situation, so Kant, gelte der Grundsatz: „Wahrhaftigkeit in Aussagen ... ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen."[1]

Reine Gesinnung ohne Rücksicht auf die Folgen: diese Konzeption wurde nachhaltig erschüttert durch Max Weber, der im Revolutionswinter 1918/1919 in seinem Vortrag „Politik als Beruf" die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik einführte. Webers Abkehr von Kant könnte deutlicher nicht sein, wenn er der gesinnungsethischen Maxime („Der Christ tut recht und

stellt den Erfolg Gott anheim") diejenige der Verantwortungsethik gegenüberstellt: „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat." Und Weber verdeutlicht: „Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung ‚guter' Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in Kauf nimmt."[2] Aber wohlgemerkt: Kant und Weber sprechen von verschiedenen Personen. Derjenige, der bei Kant nicht lügen darf, ist der einfache Bürger, und derjenige, der bei Weber moralisch bedenkliche Mittel brauchen muß, ist der Politiker. Der Bürger trägt nur für sich selber Verantwortung, der Politiker hingegen trägt Verantwortung für das ihm anvertraute Gemeinwesen.

Und der Techniker? Als Adressat moralischer Forderungen und Träger spezifischer Verantwortung tritt der Techniker erst in neuester Zeit in Erscheinung, und zwar als Folge eines kulturellen Wertewandels, der sich im Zeitraum von etwa zwanzig Jahren vollzogen hat. Man kann sich diesen Wandel an zwei Buchtiteln vor Augen führen: 1959 erschien „Das Prinzip Hoffnung" von Ernst Bloch, und 1979 folgte, wie als Antwort darauf, „Das Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas. In diesen zwanzig Jahren, die zwischen den beiden Erscheinungsdaten liegen, ist offensichtlich die grundlegende Ambivalenz von Wissenschaft und Technik ins öffentliche Bewußtsein getreten. Das läßt einen bösen Verdacht aufkommen: Damit sich Verantwortung als Prinzip der Beherrschung von Technik etablieren konnte, mußte es bereits zu spät sein.

Nun könnte man sich aber immerhin die Frage stellen, ob die Entwicklung auch anders hätte verlaufen können, konkret: ob Wissenschaft und Technik notwendigerweise derart bedrohliche Folgen haben, oder ob diese Fehlentwicklung korrigierbar ist, ohne auf die Segnungen der Technik verzichten zu müssen. Wiederum aus geistesgeschichtlicher Sicht ist in dieser Frage Skepsis angezeigt. Die modernen Naturwissenschaften wurden in Gang gebracht durch den spätmittelalterlichen Nominalismus, der der göttlichen Allmacht und Souveränität eine völlig entheiligte Natur gegenüberstellte. Damit wurde der Übergang möglich von bloßer *Naturbeobachtung*, wie wir sie in der Antike und im Mittelalter antreffen – ein Heiliges, Numinoses wie die Natur kann nur ehrfürchtig beobachtet werden –, zur neuzeitlichen *Naturerkenntnis*. Von der Naturerkenntnis nun war es im Zug der Herausbildung des kapitalistischen Wirtschaftssystems – der Orientierung an der Profitmaximierung und nicht an der Bedürfnisbefriedigung – nur ein kleiner Schritt zur *Naturbeherrschung*. Dieses Resümee läuft auf die Folgerung hinaus, daß es eine wirklich naturverträgliche Technik nicht gibt – und daß eine solche allein durch den Appell an Askese und Selbstbeschränkung auch nicht herbeigeführt werden kann.

Gleichwohl können wir aber auf die Technik nicht verzichten; es ist im Gegenteil angesichts der materiellen Not in der Welt ein Gebot der Humanität, Wissen-

schaft und Technik weiter voranzutreiben. Eine fundamentalistische Verteufelung von Wissenschaft und Technik ist also gerade aus moralischen Gründen verfehlt. Es gibt keine Rückkehr zur eben nur vermeintlich glücklichen Welt vor der Moderne, die, so meinen Nostalgiker, im Einklang mit der Natur gelebt haben soll. Das einzige, worin Nostalgiker verschiedener Couleur recht haben dürften, liegt darin, daß das Leben nicht einfacher geworden ist. Die Modernisierung hat nicht unbedingt eine Zunahme der Verfehlungen, wohl aber eine Zunahme der Möglichkeiten zur Verfehlung, der moralischen Fehlbarkeit gebracht[3]. Wenn diese Diagnose stimmt, müssen wir bereits zufrieden sein, möglichst „fehlerfreundliche" Technologien zu entwickeln, die gewährleisten, daß durch Bedienungs- und Materialfehler nicht gleich Katastrophen ausgelöst werden[4].

„Neutralität" von Wissenschaft und Technik?

Gegen die These, daß Wissenschaft und Technik moralisch verantwortet werden müssen, richtet sich das sogenannte *Neutralitätsargument*. Es läuft darauf hinaus, daß nicht Wissenschaft und Technik als solche, sondern lediglich deren Anwendung moralisch rechtfertigungsbedürftig sei – eine Anwendung notabene, die nicht durch den Wissenschaftler oder Techniker erfolge und folglich von diesem auch nicht verantwortet werden müsse. Wissenschaft und Technik haben dieser Position zufolge also lediglich einen Mittel-Charakter – die bösen Zwecke würden von anderen gesetzt, Politikern etwa. Paradigmatisch wurde diese Diskussion anhand der Gewissensbisse – bzw. fehlender Gewissensbisse – geführt, von denen Physiker, die am Manhattan-Projekt beteiligt waren, nach den Atombombenabwürfen von Hiroshima und Nagasaki befallen wurden.

Gegen das Neutralitätsargument kann eine ganze Reihe von äußerst starken Einwänden vorgebracht werden, von denen einige kurz erwähnt werden sollen. Zuerst einmal ist es keineswegs so, daß Wissenschaft und Wissenschaftsanwendung voneinander getrennte Bereiche sind. Die Finanzmittel, die in die wissenschaftliche Forschung investiert werden, sind normalerweise keine milde Gabe eines großzügigen Mäzens, sondern sollen irgendwann durch technische Anwendung eine Rendite erbringen. Zweckfreie Forschung einfach um der Erkenntnis willen dürfte es kaum mehr geben. Insofern existiert also ein technologischer Imperativ: Was technisch gebraucht werden kann, wird auch realisiert und angeboten; Wissenschaft schafft den Sachzwang für ihre eigene technische Anwendung. Und zweitens darf die Möglichkeit nicht übersehen werden, daß je nachdem bereits die Bereitstellung von Handlungsoptionen unmoralisch sein kann. Ob das auch für die Entwicklung der US-amerikanischen Atombombe gegen Ende des Zweiten Weltkriegs zutrifft, möchte ich nicht entscheiden müssen. Die psychischen Schwierigkeiten, die verschiedene Mitarbeiter des Manhattan-Projekts

nach den Atombombenabwürfen hatten, deuten jedenfalls darauf hin, daß man sich die Antwort nicht allzu leicht machen sollte.

Es gibt zweitens auch gesellschaftstheoretische Ansätze zur Bestreitung der Neutralitätsthese, etwa wenn darauf hingewiesen wird, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt eine unabhängige Mehrwertquelle darstelle und gleichzeitig auf ideologischer Ebene eine Legitimationsgrundlage der bestehenden Herrschaftsordnung bilde. Viele mögen heute etwas gar schnell dieses Argument als antiquierte 68er-Rhetorik belächeln – daß die Herrschaft über technische Mittel verbunden ist mit sozialer Machtausübung, läßt sich gleichwohl kaum bestreiten. Ebensowenig bestreiten läßt sich, daß Wissenschaft und Technik ein Katastrophenpotential angesammelt haben, das weder zeitlich noch räumlich von Menschenhand beherrscht werden kann. Und abgesehen davon ist an die Erfahrungstatsache zu erinnern, daß der Fortschritt des Wissens zu einer noch stärkeren Ausweitung des Horizonts des bewußten Nichtwissens führt – Wissenschaft induziert also noch mehr Wissenschaft.

Schließlich muß berücksichtigt werden, daß Technik selbst in ihren angestrebten positiven Auswirkungen ambivalente Effekte nach sich zieht. Das nächstliegende Beispiel ist die Gestaltung der Arbeitsbedingungen: Technik befreit nicht nur von körperlichen Anstrengungen, sondern diktiert auch Rhythmus und Arbeitszeit und erhöht den Qualifikationsdruck auf die Arbeitnehmer – ganz zu schweigen von dem Problem der „Wegrationalisierung" von Arbeitsplätzen.

Es würde zu weit führen, diese und weitere Punkte hier im einzelnen zu diskutieren. Soviel dürfte aber plausibel sein, daß die Vorstellung einer sozialen und insofern auch moralischen Neutralität von Wissenschaft und erst recht von Technik unhaltbar ist. Mit anderen Worten: Wissenschaft und Technik sind moralisch rechtfertigungsbedürftig – nur ist noch unklar, welche Kriterien bei dieser moralischen Rechtfertigung zur Anwendung kommen sollen.

Auflösung der Ambivalenz der Technik durch Verantwortung?

Wenn die These akzeptiert ist, daß Wissenschaft und Technik moralisch nicht neutral sind, weil sie notwendigerweise gesellschaftliche Konsequenzen zeitigen, die prinzipiell unter dem Gesichtspunkt sozialer Gerechtigkeit kritisierbar und somit rechtfertigungsbedürftig sind – wenn also die Notwendigkeit einer Wissenschafts- bzw. Technikethik bejaht wird –, liegt es nahe, sie als Angelegenheit der bloß persönlichen Verantwortung des Wissenschaftlers oder Technikers abzuhandeln. Die persönliche, individuelle Verantwortung dessen, der Wissenschaft und Technik hervorbringt, soll – so die Meinung – dafür sorgen, daß die guten Folgen technischen Wissens die schlechten möglichst überwiegen. Im folgenden ist nachzuweisen, daß dieses etwas naive Konzept kaum tragfähig ist, indem zuerst der

Begriff der Verantwortung aufgeschlüsselt und daran anschließend gezeigt wird, daß in der moraltheoretischen Diskussion noch nicht geklärt werden konnte, *wer* denn nun eigentlich Verantwortung trägt. Der Blick auf diese Unklarheit führt zur These, daß das individuelle Moralbewußtsein des Wissenschaftlers notwendig durch rechtliche Maßnahmen zu unterstützen ist.

Zuerst also zum Begriff der Verantwortung. Hier müssen drei Dimensionen des Konzepts unterschieden werden: Wer trägt Verantwortung wofür und vor wem? (Auf die Frage nach dem Warum von Verantwortung kann für unsere Zwecke hier verzichtet werden, zumal mit der Zurückweisung der Neutralitätsthese ein Teil der Antwort bereits geleistet ist.) Die Frage erstens nach dem *Subjekt* der Verantwortung („wer?") ergibt sich aus der arbeitsteiligen Verfassung des Wissenschafts- und Technikbetriebs. Im Zeitalter technischer Großprojekte mit vielen Beteiligten von höchst unterschiedlicher fachlicher und organisatorischer Kompetenz ist die Rede von Verantwortung alles andere als selbstverständlich. Wer ist verantwortlich, wenn in einem chemischen Betrieb ein Störfall auftritt: nur der einzelne Techniker, der den Störfall konkret ausgelöst hat, oder alle Angestellten des Betriebs, oder der Betrieb selbst, vielleicht auch nur das Management, oder die Aktionäre, oder gar unsere Gesellschaft insgesamt, die zuläßt, daß es überhaupt chemische Betriebe gibt? Für jede Antwort gibt es plausible Gründe, zumal noch unklar ist, in welchem Sinn von Verantwortung gesprochen wird, ob als rechtliche oder als moralische Verantwortung.

Ebenso viele Unklarheiten tauchen zweitens beim *Verantwortungsobjekt* („wofür?") auf. Daß Störfälle verantwortet werden sollen, erscheint selbstverständlich. Aber auch der „Normalbetrieb" muß verantwortet werden: Das Ozonloch etwa oder die Klimaerwärmung, aber auch die Toten im Straßenverkehr sind durchaus Resultate des Normalbetriebs, die in Kauf genommen werden. Aber läßt sich das verantworten? Und müssen neben sicheren und wahrscheinlichen Nebenfolgen einer Technik auch unvorhersehbare Entwicklungsschäden und Systemwirkungen, die prospektiv schlicht nicht modellierbar sind, verantwortet werden – oder genauer: Ist das überhaupt möglich?

Diese Fragen zur Verantwortung für Folgen berühren selbstverständlich bereits den Begriff des *Risikos*, der – anders als das eingängige Schlagwort der „Risikogesellschaft" glauben läßt – ebenfalls voller Tücken ist. Hier müssen nämlich wiederum drei Kategorien unterschieden werden, bei denen sich die Frage nach der Verantwortung jedesmal anders stellt. Der erste, bereits erwähnte Fall ist der, daß die Nebenwirkungen einer Technik bekannt sind und in Kauf genommen werden (Beispiel: Luftverschmutzung und Tote im Straßenverkehr). Der zweite Fall ist der, daß im Prinzip bekannt ist, was passiert, wenn ein Störfall eintritt (Beispiel: GAU in einem Kernkraftwerk). Und der dritte Fall ist der, daß eben unbekannt ist, welche Folgen es haben wird, wenn etwas schiefläuft (Beispiel: Freisetzung gentechnologisch manipulierter Lebewesen).

Etwas überspitzt gesagt ist diesen drei Kategorien von Risiken nur eines gemeinsam: daß sie gar nicht wirklich verantwortet werden können und wir trotzdem vermeintlich damit leben müssen. Unklar ist aber nicht nur geworden, was der Begriff des Risikos bedeuten soll. Vielmehr ist es inzwischen, ohne daß das hier weiter ausgeführt werden soll, unklar, was unter Gefahrenabwehr und Sicherheit, etwa als Aufgabe des Staates, heute noch zu verstehen ist.

Nicht nur Subjekt und Objekt der Verantwortung werfen Fragen auf; unbeantwortet bleibt letztlich drittens auch die Frage nach der *Verantwortungsinstanz* („vor wem?"). Für die rechtliche Verantwortung ist die Sache einfach: Hier wird dem Techniker vom Gesetz bzw. dem Richter Verantwortung zugeschoben bzw. auferlegt. Aber vor wem trägt man moralische Verantwortung: vor der Gesellschaft mit ihrer moralischen Ordnung, vor dem eigenen Gewissen – das freilich auch von sozialen Einflüssen abhängig ist – oder vor Gott dem Schöpfer des Lebens? Es ist wohl anzunehmen, daß sich in unserer modernen, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft kein Konsens über die Frage der Verantwortungsinstanz herbeiführen läßt. Welche Auswirkungen hat das auf die Möglichkeit, verbindlich moralische Verantwortung zuzuschreiben?

Dieser Fragenkatalog, der noch beinahe beliebig verlängert und verfeinert werden könnte, verdeutlicht die moraltheoretischen Unklarheiten des Begriffs Verantwortung. Die Frage nach der Verantwortungsinstanz braucht hier nicht weiter zu interessieren, und die Frage nach dem Verantwortungsobjekt läßt sich im Prinzip juristisch lösen. Äußerst peinlich für die Moraltheorie ist aber, daß bisher auf die Frage nach dem *Verantwortungssubjekt* keine zufriedenstellende Antwort gefunden werden konnte. Wie bereits erwähnt, ergibt sich das Problem, wer eigentlich für ein bestimmtes Ereignis verantwortlich sein soll, aus der Arbeitsteilung: Viele Wissenschaftler und Techniker sind in einer Institution mit einer gewissen Eigendynamik an der Realisierung etwa einer bestimmten Technologie beteiligt. Wenn nun ein Störfall oder unvorhergesehene Nebeneffekte eintreten, stellt sich die Frage, wer dafür die Verantwortung zu tragen hat.

In der moraltheoretischen Diskussion lassen sich drei Positionen unterscheiden. Eine erste Position beharrt trotz aller Hinweise auf komplexe Arbeitsteilung und institutionelle Eigendynamik darauf, daß das *Individuum* als Basis und als Letztadressat von moralischer Verantwortung zu betrachten ist. „Mit der Tatsache der immer weiteren Verlagerung der Ebene der handelnden Subjekte in Richtung auf Teams, Gruppen und Kollektive verlagert sich nicht auch das Verantwortungssubjekt: dieses bleibt das einzelne Individuum."[5] Für eine solche Position spricht zweifellos, daß Verantwortung im herkömmlichen Sinn nur von Individuen getragen werden kann. Diese Konzeption muß aber daran scheitern, daß es ihr nicht gelingt, Phänomene wie technologische Großprojekte als solche in den Blick nehmen zu können, die – als Produkt einer Institution – mehr sind als bloß die Summe vieler kleiner, individueller Einzelprojekte.

Aufgrund dieses Ungenügens plädiert eine zweite, kollektivistische Position für ein Konzept der Mitverantwortung als gemeinsam getragener Gemeinschafts- oder *Gruppenverantwortung*:

„Jeder hat Mitverantwortung entsprechend seiner strategischen Zentralität im Wirkungs- und Handlungsmuster, im Macht- und Wissenszusammenhang des Systems – insbesondere, insoweit er das System, die Systemerhaltung stören kann – aktiv oder durch Unachtsamkeit oder Unterlassung. Entsprechend der Anordnungsbefugnis nimmt die Verantwortung nach oben (mit wachsender formaler Zentralität) zu. Jeder ist im System sozusagen für das System im ganzen mit verantwortlich, soweit dieses von seinen Handlungs- und Eingriffsmöglichkeiten abhängt. Doch niemand ist allein für alles verantwortlich."[6]

Diese kollektivistische Position ist sicher bedeutend plausibler als die individualistische. Leider stößt das Modell aber an die Grenzen der Arithmetik. Wenn genügend viele Leute an einem bestimmten Projekt beteiligt sind, wird die Verantwortung des einzelnen – und darauf kommt es ja an – vernachlässigbar klein. Alle sind für alles und niemand ist wirklich verantwortlich.

Bleibt schließlich drittens der Ruf nach einem *institutionalistischen* Verantwortungskonzept. Es ist die Institution, in der der einzelne arbeitet, die als Verantwortungssubjekt behaftet werden muß.

„Eine institutionalistische Lösung des Verantwortungsproblems in der Technik kann so aussehen, daß ... eine gesellschaftlich oder staatlich organisierte Einrichtung, ein Amt, eine Behörde oder ähnliches zum Subjekt der Verantwortungsrelation wird. Zu verantworten hat diese Institution die technische Entwicklung vor entsprechenden Instanzen der Jurisdiktion und der demokratischen Öffentlichkeit."[7]

Diese Position hat den entscheidenden Vorteil, daß sie die Existenz von Institutionen, die eben mehr sind als bloße Ansammlungen von Individuen, ernst nimmt und insofern gesellschaftstheoretisch seriös ist. Allerdings – und das ist die notwendige Kehrseite der Medaille – verschwindet damit die moralische Verantwortung, und zurück bleibt nur noch die rechtliche Haftung.

Auch wenn die institutionalistische Veranwortungskonzeption also wohl den Vorzug verdient, ist es ihr größtes Handicap, daß sie den Boden der Ethik verläßt. In der Tat ist es nämlich so, daß die ethische Theoriebildung nach wie vor äußerst individualistisch geprägt und synchron konzipiert ist. Im Vordergrund steht der Modellfall, daß die Person A der Person B etwas zufügt oder wegnimmt. Auch neuere Beiträge theologischer Ethiker nehmen üblicherweise noch diesen theoretischen „Idealfall" zur Referenz, ohne kenntlich zu machen, daß er in der Realität gar keine besondere Relevanz mehr hat.

Fragen nach der personalen, individuellen moralischen Zurechenbarkeit werden nämlich sinnlos, wenn etwa das Subjekt A eine Gruppe oder ein Mechanismus (z. B. der Markt) ist, oder wenn das Objekt B nicht individuell identifizierbar ist (z. B. frühere Kolonialgebiete oder unsere Nachkommen), oder wenn keine eindeutige Kausalität vorliegt (z. B. Klimaveränderung). Die notwendigerweise individualistische ethische Theoriebildung stößt hier an prinzipielle Grenzen, die

ein Ausweichen auf das Medium des Rechts notwendig machen. Im juristischen Bereich, mit dem Institut der Haftpflicht auch ohne rechtswidrig-schuldhaftes Verhalten, ist die Problematik institutionell vermittelten, arbeitsteilig ausgeführten und langfristig wirksamen Handelns klar erkannt worden. Die Ethik kann dem nicht folgen, ohne aufzuhören, Ethik zu sein. Moralische Schuld ist und bleibt etwas anderes als juristische Haftung.

Diese Überlegungen lassen nur eine Folgerung zu: Der moralische Begriff von Verantwortung reicht nicht aus, um die Ambivalenzen von Wissenschaft und Technik oder generell die Großrisiken unserer Zeit in den Griff zu bekommen. Wohin eine im strikten Sinn moralisch und individuell verstandene Verantwortung führen würde, demonstriert Johann Wilhelm Möbius in Friedrich Dürrenmatts Komödie „Die Physiker":

„Es gibt Risiken, die man nie eingehen darf: der Untergang der Menschheit ist ein solches. Was die Welt mit den Waffen anrichtet, die sie schon besitzt, wissen wir, was sie mit jenen anrichten würde, die ich ermögliche, können wir uns denken. Dieser Einsicht habe ich mein Handeln untergeordnet. Ich war arm. Ich besaß eine Frau und drei Kinder. An der Universität winkte Ruhm, in der Industrie Geld. Beide Wege waren zu gefährlich. Ich hätte meine Arbeiten veröffentlichen müssen, der Umsturz unserer Wissenschaft und das Zusammenbrechen des wirtschaftlichen Gefüges wären die Folgen gewesen. Die Verantwortung zwang mir einen anderen Weg auf. Ich ließ meine akademische Karriere fahren, die Industrie fallen und überließ meine Familie ihrem Schicksal. Ich wählte die Narrenkappe. ... Die Vernunft forderte diesen Schritt... Unsere Wissenschaft ist schrecklich geworden, unsere Forschung gefährlich, unsere Erkenntnis tödlich. Es gibt für uns Physiker nur noch die Kapitulation vor der Wirklichkeit."[8]

Ob der radikale Ausstieg die einzig mögliche Option für den Verantwortungsethiker ist, mag dahingestellt bleiben. Möbius überzeugt aber seine beiden Genossen Newton und Einstein, ebenfalls „auszusteigen": „Verrückt, aber weise. Gefangen, aber frei. Physiker, aber unschuldig."[9] Freilich, wenn man Dürrenmatts Komödie weiterdenkt, merkt man aber, daß auch ein radikaler Ausstieg wenig hilft – andere werden in die Lücke springen, die der Aussteiger hinterläßt. Deshalb müssen zwei andere Strategien angewandt werden, um die fehlende Verantwortbarkeit von Wissenschaft und Technik ausgleichen zu können.

Im Vordergrund steht hier zuerst ein Ausbau des juristischen Instruments der *Haftung* für nicht vorhersehbare Entwicklungsschäden. Im Unterschied zur Deliktshaftung geht es dabei nicht nur um Schadenskompensation (bei Großkatastrophen ist das aufgrund des schieren Schadensausmaßes und wegen immaterieller Schäden ohnehin nicht möglich), sondern zusätzlich auch um Prävention. Die zweite Strategie besteht, etwas emphatisch gesprochen, darin, die Gesellschaft wieder zur *Steuerungsinstanz* des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu machen. Statt diese Option durch einen gesellschaftstheoretischen Exkurs begründen zu wollen, noch einmal Dürrenmatt: „Der Inhalt der Physik geht die Physiker an, die Auswirkung alle Menschen. Was alle angeht, können nur alle lösen. Jeder Versuch eines Einzelnen, für sich zu lösen, was alle angeht, muß schei-

tern."[10] Der Dramatiker spricht hier aus, was Sozialwissenschaftler und Juristen als Forderung nach einer permanenten Technologiedebatte vortragen, welche die beiden Prozesse der technologischen Entwicklung und der demokratischen politischen Entscheidungsbildung miteinander verzahnt.

Thesen zur Verantwortung für Wissenschaft und Technik

Die Erkenntnis dürfte unbestreitbar sein, daß Ethik – sei es als akademische Moraltheorie oder als lebensweltliches Moralbewußtsein – die Technikentwicklung nicht steuern kann, und zwar deshalb nicht, weil sie oft nicht in der Lage ist, auf konkrete Fragen ebensolche Antworten in überprüfbarer, begründeter und origineller Form zu liefern. Auf den ersten Blick ist das bedauerlich.

Ein solches Bedauern könnte aber auch Ausdruck einer falschen Vorstellung von Ethik sein, nämlich „der Vorstellung, daß es auf alle Probleme und in allen Situationen eine ethische Antwort, und zwar genau *die* ethische Antwort, gibt. Anders ausgedrückt: daß Ethik eine ... Disziplin ist, die in allen denkbaren Fällen in die Lage versetzt zu sagen, was moralisch gerechtfertigt ist und was nicht. Eine derartige Vorstellung aber ist – manche mögen meinen: leider – gänzlich irreführend; sie verwechselt Ethik mit einem Kochbuch, das auf alle Gaumenfragen eine Antwort weiß. Aus dem kulinarischen ‚man nehme!' wird so die beschriebene irreführende Ethikvorstellung, ein moralisch scheinbar untrügliches ‚man tue!'."[11]

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll natürlich nicht die Nützlichkeit von Ethikkodizes für Wissenschaftler, Techniker und Ingenieure in Frage gestellt sein. Ihre Brauchbarkeit darf aber auch nicht überschätzt werden: Wo individuelles Verantwortungsbewußtsein und moralische Sensibilität fehlen, wird ein Kodex wenig ausrichten können. Und wie weit er in Konfliktsituationen Handlungsorientierung zu geben vermag, muß sich im Einzelfall zeigen.

Wenn man sich nicht auf eine Kochbuch-Ethik verlassen will und die prinzipiellen Grenzen von Ethikkodizes für Wissenschaftler und Techniker nicht ignoriert, legen sich die folgenden Thesen nahe, die nicht als Zusammenfassung der vorstehenden Überlegungen gedacht sind, sondern vielmehr die Punkte anzeigen wollen, wo sich weiteres Nachdenken und Diskutieren wohl am ehesten lohnt:

1. Die Ambivalenz der Technik (gute Folgen sind ohne schlechte Nebeneffekte nicht zu haben) ist teils eine Naturnotwendigkeit, teils ein gesellschaftliches Strukturproblem. Dennoch ist die Option des Ausstiegs moralisch nicht statthaft: Auf die Technik kann und darf angesichts der Mangelprobleme in der Welt nicht verzichtet werden.

2. Eine gesellschaftliche und erst recht eine global wirksame Steuerungsinstanz für den Fortschritt der Technik ist (noch?) nicht sichtbar. Damit eine solche Instanz eingerichtet werden und wirksam bleiben könnte, braucht es bei allen Beteiligten ein hohes Maß an individuellem Verantwortungsbewußtsein.

3. Kurzfristig muß es auf politischer Ebene sowohl im nationalen wie im internationalen Rahmen darum gehen, die Schadenspräventionswirkung des Haftungsrechts zu verstärken.

4. Langfristig wichtiger aber ist eine positiv gewendete prospektive Verantwortung, die durch staatliches Handeln kaum unterstützt werden kann. Verantwortungsobjekt ist hier nicht mehr die Vermeidung eines Schadens, sondern die Erreichung eines positiven Zielzustands: Die Ermöglichung auf lange Frist aufrechterhaltbarer humaner Lebenschancen für alle Menschen: „Handle in Wissenschaft und Technik so, daß die Wirkungen deiner Handlungen die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität des Menschen und der außerhumanen Natur nicht zerstören!“ [12] Subjekt dieser Verantwortung ist jeder, der dazu etwas beitragen kann. Und die Verantwortungsinstanz? Nachdem Gott als Schöpfer lediglich noch wenig Motivationskraft und Verpflichtungsbewußtsein entfaltet, bleiben als Instanz, die uns in Pflicht nimmt, „nur noch“ unsere Kinder und Kindeskinder, deren künftiges Leben bereits heute auf dem Spiel steht.

5. Somit ergibt sich eine Aufgabenteilung zwischen ethischer Verantwortung und rechtlicher Haftung. Dem juristischen Instrument der Haftpflicht kommt die Regelung der Zuständigkeit für die negativen Folgen von Wissenschaft und Technik zu. Dabei wird zumindest teilweise der Bereich der Moral überschritten, denn eine rechtliche Haftung ist sinnvoll und notwendig auch ohne moralische Schuld. Die im eigentlichen Sinne ethische Verantwortung ist hingegen positiv orientiert, nämlich als Verantwortung für das Humane und dessen Fortbestand. Die langfristige Sicherung menschlichen Lebens in Würde muß der positive Gegenstand moralischer Verantwortung in Wissenschaft und Technik sein, aus dem diese ihre Legitimation und ihre Orientierung beziehen.

ANMERKUNGEN

[1] I. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), in: Werke, Bd. 4 (Darmstadt ^{5}1983) 638.

[2] M. Weber, Politik als Beruf (1919), in: Ges. Polit. Schr. (Tübingen ^{5}1988) 551 f.

[3] O. Höffe, Moral als Preis d. Moderne. Ein Versuch über Wiss., Technik u. Umwelt (Frankfurt 1993) 12.

[4] Ch. u. E. U. v. Weizsäcker, Fehlerfreundlichkeit als Evolutionsprinzip u. Kriterium d. Technikbewertung, in: Universitas (1986) 791–799.

[5] W. Ch. Zimmerli, Wandelt sich d. Verantwortung mit d. techn. Wandel?, in: Technik u. Ethik, hg. v. H. Lenk, G. Ropohl (Stuttgart ^{2}1993) 107; ders., Verantwortung d. Individuums – Basis einer Ethik v. Technik u. Wiss., in: Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes, hg. v. H. Lenk, M. Maring (Frankfurt 1991) 79–89.

[6] H. Lenk, Zw. Wiss. u. Ethik (Frankfurt 1991) 182, vgl. auch 101–116 sowie ders., Über Verantwortungsbegriffe u. d. Verantwortungsproblem in d. Technik, in: Technik u. Ethik (A. 5) 112–148.

[7] G. Ropohl, Neue Wege, die Technik zu verantworten, ebd. 165; ders., Ob man die Ambivalenzen d. techn. Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?, in: Technikverantwortung (A. 5) 47–78.

[8] F. Dürrenmatt, Die Physiker. Neufassung 1980, in: Werkausg., Bd. 7 (Zürich 1985) 73 f.

[9] Ebd. 77. [10] Ebd. 92 f. (Anhang, Punkte 16–18).

[11] J. Mittelstraß, Leonardo-Welt. Über Wiss., Forschung u. Verantwortung (Frankfurt 1992) 142.

[12] H. J. Münk, Die chr. Ethik vor d. Herausforderung durch d. Gentechnik, in: TheolBer 20 (Zürich 1991) 105.

Hubert Gruber

Friedrich Muckermann SJ

Am 2. April 1996 jährt sich zum 50. Male der Todestag eines Mannes, der zweifelsohne zu den herausragendsten Literaturkritikern, Publizisten und Rednern des katholischen Deutschland während der Zeit der Weimarer Republik gehörte. Gleichwohl ist er dem heutigen Zeitgenossen weitgehend unbekannt. Daß dem so ist, dürfte in nicht unerheblichem Maß das Verdienst des NS-Regimes sein, das ihn im Juli 1934 in die Emigration trieb, ihm im April 1938 die Staatsangehörigkeit aberkannte und ihn schließlich im Dezember 1939 auch noch literarisch eliminierte, als es alle seine Schriften verbot. Muckermann teilt damit das Schicksal vieler vormals bedeutender Persönlichkeiten, die in der Emigration dem Vergessen anheimfielen.

Friedrich Muckermann[1] wurde am 17. August 1883 in Bückeburg geboren, wo seine Eltern ein Schuhgeschäft betrieben. Prägend für seinen weiteren Werdegang scheint nicht nur die besondere Situation in der Diaspora gewesen zu sein, sondern auch die tiefe Religiosität seiner Mutter; so traten immerhin von den neun Geschwistern fünf in eine Ordensgemeinschaft ein. Bevor sich Muckermann 1899 zu Blyenbeek in Holland der Gesellschaft Jesu anschloß, besuchte er zuerst Gymnasien in Bückeburg und Paderborn. Nach Ableistung seines Juniorats in Exaeten (1901–1903), studierte er am Ignatiuskolleg in Valkenburg Philosophie, wobei er 1905 als Externer in Bückeburg das Abitur nachmachte. Nach einer kurzen Unterrichtstätigkeit in Feldkirch (Österreich) wurde er 1907 an das Andreas-Kolleg in Ordrupshoj (Dänemark) versetzt. Hier begann er auch 1909 an der Universität in Kopenhagen mit dem Studium der Germanistik und Pädagogik, das er 1911 mit dem Grad eines Magister Artium in Germanistik und 1912 mit den Examina in Pädagogik abschloß. Danach kehrte er für sein Theologiestudium nach Valkenburg zurück, wo er aufgrund des Kriegsausbruchs im August 1914 vorzeitig zum Priester geweiht wurde.

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs einem Maltesertrupp an der Westfront zugeteilt, wurde Muckermann Ende 1914 als Feldgeistlicher an die Ostfront abberufen. Obwohl er sich nach Kriegsende den abziehenden deutschen Truppen in Litauen hätte anschließen können, blieb er in Wilna, um die Errichtung einer Niederlassung der Gesellschaft Jesu vorzubereiten. Im Februar 1919 kam Muckermann in Wilna in sowjetische Gefangenschaft, aus der er erst im Dezember 1919 nach Gefängnisaufenthalten in Minsk und Smolensk im Austausch für den Kominternfunktionär Karl Radek entlassen wurde. Nach seiner Rückkehr nach

Deutschland legte der mittlerweile 37jährige Muckermann im September 1920 in Valkenburg sein theologisches Schlußexamen ab, um hierauf sein Tertiat in Exaeten anzutreten.

Bereits kurz nach seiner Rückkehr nach Deutschland hatte sich Muckermann für die literarische Monatsschrift „Der Gral" engagiert, deren Redaktion bisher allein in den Händen von Franz Eichert gelegen war. Muckermanns Ziel war, über den Gral Einfluß auf die katholische Presse im Reich zu nehmen und den Gral zu jenem Organ zu machen, in dem sich die literarische Blüte des katholischen Deutschland widerspiegelte. Ein weiterer Grund dürfte wohl darin zu sehen sein, den Gral als Gegengewicht zu der von Carl Muth herausgegebenen Zeitschrift „Hochland" aufzubauen. Dieses starke Engagement Muckermanns am Gral war um so wichtiger, als die weitere Zukunft der Zeitschrift aufgrund redaktioneller, logistischer und finanzieller Aspekte mehr als ungewiß war. Muckermann wurde deshalb zur Wahrnehmung seiner Aufgabe am Gral nach seinem Tertiat im Juli 1921 in das Ordenshaus der Jesuiten nach Bonn gesandt, wo er kontinuierlich die Gral-Redaktion auf- und ausbaute, ehe er sie 1923 nach Münster verlegte, das bis zu seiner Flucht aus Deutschland der Ort seines publizistischen Wirkens bleiben sollte. Aus der Mitarbeit am Gral entwickelte sich schließlich bis 1925 die alleinige Herausgeberschaft an der Monatsschrift.

Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus

Bedingt durch die Erfahrungen seiner Gefangenschaft galt Muckermanns Interesse aber nicht nur der Literatur, sondern auch dem Bolschewismus, dessen atheistischen und totalitären Charakter er in einer Vielzahl von Artikeln und Broschüren sowie auf Vortragsreisen zu entlarven suchte. Muckermann betrachtete den Bolschewismus primär unter einem theologischen und geschichtsphilosophischen Blickwinkel, woraus seine Erkenntnis resultierte, daß es sich beim Bolschewismus um eine religionsfeindliche und doch zugleich religiöse Erscheinung handelte. Aus diesem janusköpfigen Grundcharakter ergaben sich für ihn quasi alle anderen negativen Folgeerscheinungen im bolschewistischen Herrschaftssystem von selbst.

Ausgehend von der Prämisse, daß sich der Bolschewismus die Überwindung der Religion auf seine Fahnen geschrieben hatte, sah Muckermann auch alle Lebensbereiche einer bolschewistisch-kommunistischen Gesellschaft unter diesem Aspekt. Eine Weltanschauung, die Gott negierte, konnte seiner Ansicht nach nicht für den Menschen sein, sondern nur gegen ihn. Dies galt deshalb auch für die bolschewistische Wirtschaftsordnung. Dies hieß aber nicht, daß Muckermann deshalb die Erscheinungsformen des kapitalistischen Systems gutheißen wollte. Ihm ging es vielmehr darum, aufzuzeigen, daß jede vom Glauben losgelöste Wirt-

schaftsordnung letzten Endes zum Scheitern verurteilt war, wenn sie den Menschen nicht in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellte. War die Religion auch nicht berufen, Wirtschaftssysteme zu propagieren, so war sie in seinen Augen doch dazu berufen, einem jeden Wirtschaftssystem jenen Geist einzuatmen, ohne den es versagen mußte.

Aus diesem Grund waren für ihn auch Fragen nach den historischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und sozialen Kräften, die die russische Revolution mitverursachten, oder nach ihren Trägern, die ihr zum Sieg verhalfen, von sekundärer Bedeutung. Ihm ging es prinzipiell um die Grundidee dieser totalitären Ideologie und nicht so sehr um deren Erscheinungsform. Von diesem Ansatz versteht sich auch sein „geistiges Ringen" mit dem Bolschewismus, das aber im Grunde genommen eine fundamentale Auseinandersetzung mit dessen ideologischem Fundament, dem atheistischen Marxismus, war.

Obgleich sich Muckermann bei der Analyse des Bolschewismus fast ausschließlich von dessen antireligiösem Charakter leiten ließ, war er sich doch völlig klar, daß die Ismen seiner Zeit auch eine Folge der wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Industriezeitalters waren. Weit davon entfernt, im Bolschewismus eine singuläre russische Erscheinung zu sehen, erkannte er in der drängenden sozialen Frage auch ein Hauptsymptom der politischen und gesellschaftlichen Krise des 20. Jahrhunderts. Eine Lösung dieser Frage konnte von daher zur Überwindung der bolschewistischen Gefahr beitragen. Die Lösung konnte allerdings nicht vom Kapitalismus kommen, da dieser nach seinem Dafürhalten in seinen Auswirkungen für die Menschheit nicht mehr tragbar war. Der Hauptgrund hierfür lag aber nicht so sehr in dessen ökonomischen Auswüchsen, sondern vielmehr darin, daß der individualistische Kapitalismus ebenso wie der kollektivistische Bolschewismus ohne das sittlich-moralische Fundament einer Religion auskommen zu können glaubten – wobei Muckermann ein großes Maß an der laizistischen Haltung der Industrienationen auf den Liberalismus zurückführte. Von diesem Ansatz her mußte seiner Meinung nach die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ebenso versagen wie die kommunistische.

Da also weder Kommunismus noch Kapitalismus zu einer Lösung der sozialen Frage imstande waren, sah Muckermann in der Konzeption eines „christlichen Solidarismus" die einzige Möglichkeit zur Überwindung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Krise seiner Zeit. Muckermann ging hierbei in seinen Überlegungen sogar so weit, das Eigentum in Frage zu stellen, wenn dadurch ein sozialer Ausgleich gewonnen werden konnte. Seine Hauptsorge galt dabei einer Gesellschaft, die er in ihren moralischen Grundwerten durch das Überhandnehmen einer kapitalistischen Mentalität bedroht sah. Dies betraf sowohl die Gesellschaft als Ganzes als auch deren politischen Funktionsträger, den Staat, im besonderen.

Im Zentrum von Muckermanns Solidarismusbegriff stand das Evangelium, war

es doch für ihn das Fundament einer Ethik, die den Menschen in den Mittelpunkt einer jeglichen Organisation stellt. Muckermann erteilte damit sowohl jeder Art von Ethik, die sich nur aus allgemeingültigen Normen und Maximen ableitete, als auch einer Kasuistik, die allein an Hand eines Systems von Geboten das sittliche Verhalten bestimmte, eine deutliche Absage, solange sie nicht vom Geist des Evangeliums durchdrungen waren. Nach Muckermanns Auffassung war deshalb allein ein auf der sozialen Ethik des Evangeliums aufbauendes Wirtschafts- und Gesellschaftssystem in der Lage, die soziale und moralische Krise der Weimarer Republik zu überwinden und damit zu einer Lösung der sozialen Frage zu kommen. Von diesem Ansatz her stellte er auch seine Forderungen an den deutschen Katholizismus, dessen vorderste Aufgabe es sein mußte, die bisher vernachlässigten Schichten in Staat und Gesellschaft wieder zu integrieren.

Reichsidee

Diese Forderungen Muckermanns enthielten im Kern bereits seine Überlegungen, wie ein solcher Staat idealiter beschaffen sein mußte, wenn er denn diesen Anforderungen gerecht werden wollte. Das Leitmotiv seiner Überlegungen war hierbei, daß das deutsche Volk in einer „Weltanschauung" zusammenkommen mußte: Der nationalen Einheit mußte auch ein gemeinsames kulturelles Fundament entsprechen, und dieses Fundament konnte nur die Religion sein. Staat und Religion, Corpus politicum und Corpus Christi mysticum, waren eine Schicksalsgemeinschaft, die einander bedingte, da das eine ohne das andere nicht in der Lage war, die ihm zugewiesenen Aufgaben zu erfüllen.

Hier nimmt seine Konzeption einer neuen Reichsidee Gestalt an: die Vision einer Civitas Dei, die historisch betrachtet eine Wiedergeburt des mittelalterlichen Reichs darstellte, in dem Staat und Religion in einem harmonischen Miteinander lebten. Dieses neu zu schaffende Reich bot die einzige Alternative, um den ungeheueren gesellschaftspolitischen Anforderungen der Neuzeit begegnen zu können. Muckermann verkannte nicht, daß diese Idee eines neuen Reichs Protagonisten brauchte, die ihr sowohl eine geschichtliche Deutung als auch eine zeitgemäße Auferstehung gaben. Hierin sah er eine der zentralen Aufgaben des deutschen Katholizismus, allen voran der Verbände und Vereinigungen. Deren aktive Mitarbeit war mitentscheidend für das Gelingen dieser neuen Reichsidee, da ansonsten Teilbereiche dieser Reichskonzeption von national-völkischen Verbänden mißbraucht werden konnten.

Unter diesem Aspekt versteht sich auch seine Forderung, daß die Katholiken keine andere Wahl hatten, als in die nationale Bewegung hineinzugehen, um deren Kräfte in geordnete Bahnen zu lenken. Daß Muckermann aufgrund solcher Äußerungen nicht nur bei kirchlichen Stellen auf Ablehnung stieß, sondern auch

von völkisch-nationalen Verbänden für deren Zwecke mißbraucht wurde, läßt die Problematik dieser Thematik erahnen. Gleichwohl ließ Muckermann nicht davon ab, auf die Gefahren hinzuweisen, die aus einer Ignorierung oder Verharmlosung von völkisch-nationalen Gruppierungen erwachsen konnten. Gelang es nicht, deren Kräfte und Ideen in die umfassende Ordnung des göttlichen Logos einzubinden, so stand an deren Ende die Verkehrung der großen Ordnungen des Daseins – und genau dies war für ihn die große Häresie des 20. Jahrhunderts. So schrieb er 1931:

„Heute hat die Vergöttlichung des Staates ihr letztes Wort gesprochen. Das Gegenteil aller Erlösung wird mit diesem Wort verbunden sein. Es wird nicht Friede werden auf Erden, sondern Krieg. Es wird das geistige Prinzip nicht herrschen, sondern das materialistische der Rasse. Familie und Volkstum werden das Opfer eines brutalen Rationalismus. Wie lange wird der Dämon in den Vorstellungen der betörten Menschheit noch seine Lüge aufrecht erhalten können, dessen Endstück eines fürchterlichen Verfalls sei der Anfang von etwas Neuem, sei die Größe der Nation, sei der Weg zum dritten Reich?"

Zwei Jahre später, als dieses „Dritte Reich" bereits erste Konturen angenommen hatte, versuchte Muckermann mit dem Buch „Vom Rätsel der Zeit" nochmals die Konzeption seiner Reichsidee darzulegen. Ein Versuch, der nicht nur bei den Zeitgenossen manche Mißverständnisse auslöste, sondern auch bei späteren Betrachtern zu falschen Einschätzungen führte. Muckermann ging es nicht um eine ideologische Unterwanderung und indirekte Infragestellung der Reichsideologie der Nationalsozialisten oder um den Versuch, einen durch die Zwickmühle von Gleichschaltung und Ausschaltung bedingten mittleren Weg zwischen nationalsozialistischer und katholischer Reichsideologie – allen voran die Maria Laacher Richtung – zu finden, sondern sein Buch dokumentiert nichts anderes als die erneut auf den Punkt gebrachte Sammlung seiner mehr als zehnjährigen Auseinandersetzung mit dieser Thematik. Dennoch konnte seine Abhandlung dort auf Unverständnis stoßen, wo man seine bisherigen Überlegungen nicht kannte, oder wo man Anstoß an seiner modifizierten Einschätzung zu den Nationalsozialisten ab März 1933 nahm. Ihn aber deswegen bereits zu den „Märzgefallenen" oder „Brückenbauern" zu rechnen, geht über die tatsächlichen Gegebenheiten hinaus und berücksichtigt nicht Muckermanns vorangegangene Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.

Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

Obgleich Muckermann schon 1923 geschrieben hatte, daß ein Mann, der es verstände, das Nationale und das Soziale in eine neue Einheit zu binden und dann darauf das Programm der Zukunft zu bauen, in Deutschland Wunder bewirken könnte, dachte er dabei keineswegs an die in München entstandene nationalsozialistische Bewegung. Im Gegenteil, was sich in München darbot, war für ihn im

Jahr 1924 nichts anderes als antichristlicher Wotansrummel und eine Burleske, die keiner größeren Erwähnung mehr bedurfte. An dieser Einschätzung änderte sich nichts bis zu den vorgezogenen Reichstagswahlen vom 14. September 1930, als sich durch den erdrutschartigen Erfolg der NSDAP die politische Landschaft im Deutschen Reich schlagartig veränderte. Die von Muckermann als antichristlich apostrophierte völkische Gruppierung war von einer unbedeutenden radikalen Splitterpartei praktisch über Nacht zur mitentscheidenden politischen Kraft aufgestiegen, der auf einmal eine zentrale Bedeutung im politischen Kräftespiel der Weimarer Republik zufiel.

Auffällig ist, daß Muckermann in der Folgezeit, in der er sich immer intensiver mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzte, auch nicht mit Kritik am eigenen Lager sparte, allen voran an einigen katholischen Verbänden, denen er vorhielt, eine Mitschuld am Wahlerfolg der NSDAP zu tragen, weil sie gerade die Beschäftigung mit jenen Fragen ablehnten, die brennenden Gegenwartscharakter hatten. Dennoch lag der Schwerpunkt seiner Darlegungen über den Nationalsozialismus auf der Unvereinbarkeit zwischen diesem und dem Christentum, weil sich beide in ihrem Wesen und Kern widersprachen. Hieran änderten auch Bekenntnisse einiger NS-Führer zum „positiven" Christentum nichts. Der nationalsozialistische Religionsbegriff war für Muckermann in seinem Innersten nichts anderes als eine germanische Spielform jenes Messianismus, der den krassesten Materialismus mit vager religiöser Schwärmerei verhüllte.

Obwohl Muckermann in allen folgenden Publikationen permanent auf diesen unversöhnlichen Gegensatz von christlicher und nationalsozialistischer Weltanschauung hinwies, schimmerten unterschwellig in dem Moment einige positive Töne auf, wo er den religiösen Bereich hinter sich ließ und sich mit bestimmten Punkten im völkischen Gedankengut des Nationalsozialismus auseinandersetzte. So wollte er nicht den „guten Kern" leugnen, der in Hitlers Weltanschauung lag, wenn es um die Befreiung des deutschen Volkes ging oder um eine Ordnung, die wieder mehr in den Kräften des Volkstums und des Bodens verwurzelt sein sollte.

Fataler als diese Einschätzung war hingegen, daß Muckermann zu Beginn der 30er Jahre noch von einem demokratischen Staatsverständnis im Nationalsozialismus ausging und sogar in bestimmten Bereichen eine Zusammenarbeit nicht gänzlich ausschloß, wenn der Nationalsozialismus seine christentumsfeindliche Ideologie über Bord warf. Ebenso schien Muckermann zu diesem Zeitpunkt der Charakter der NSDAP als ausschließlicher Führerpartei, die zur Erreichung ihrer politischen Ziele keine Partikularinteressen duldete, noch nicht gänzlich bewußt gewesen zu sein. Die parteiinterne Niederwerfung der Berliner SA-Revolte vom April 1931, deren ständiges Revoluzzertum Hitlers avisierten Legalitätskurs mehr als einmal in Mißkredit gebracht hatte, schien Muckermann in seiner Analyse, daß im Nationalsozialismus auch positive Elemente vorhanden waren, zu bestärken. So sah er in der von den Nationalsozialisten geforderten schichtenübergrei-

fenden Volksgemeinschaft ein Ziel, über das sich durchaus reden ließ. Dennoch ließ er keinen Zweifel daran, daß man auch auf diesem Gebiet die katholische Staatsauffassung gegenüber der nationalsozialistischen zur Geltung bringen mußte.

Ohne Zweifel ging Muckermann hierbei noch von einem Szenarium aus, das für die NSDAP keinerlei Diskussionsgrundlage sein konnte. Er verkannte bei seinen Überlegungen, die offensichtlich von einer Wandlungsfähigkeit und Kooperationsbereitschaft des Nationalsozialismus ausgingen, die Dynamik der NS-Bewegung, die, fixiert auf ihren charismatischen Führer Adolf Hitler und im Sog ihrer Wahlerfolge, nichts an ihrer Programmatik zu verändern hatte. Muckermanns ungerechtfertigte Hoffnung in die Wandlungs- und Entwicklungsfähigkeit des Nationalsozialismus mag zwar in der historischen Perspektive reichlich naiv erscheinen, spiegelt aber doch andererseits nur den Grad jener Täuschung wider, der er und die meisten seiner Zeitgenossen erlegen waren, die Hitlers scheinbar ernst gemeintem Legalitätskurs auf den Leim gegangen waren.

Obgleich Muckermann vor den Reichstagswahlen am 31. Juli 1932 im Gral eine geradezu brillante Analyse des Nationalsozialismus darbot, in der nichts mehr von vormals ambivalenten oder gar hoffnungsvollen Einschätzungen enthalten war, findet sich nach dem phänomenalen Wahlsieg der NSDAP in den nächsten Wochen und Monaten in seinen Artikeln nichts mehr von dieser Juli-Offensive gegen den Nationalsozialismus. Muckermann sah offenbar bereits eine politische Lage voraus, die nicht mehr von den bisherigen Kräften der Weimarer Republik getragen wurde. Aus diesem Grund forderte er, daß der deutsche Katholizismus mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln versuchen mußte, die neuen Formen, die sich in Staat und Gesellschaft ankündigten, von innen her so zu beeinflussen, daß der christliche Geist in ihnen fühlbar blieb. Dieses Streben nach Teilhabe am gesellschaftspolitischen Leben war für Muckermann um so dringlicher, weil nur so das Überleben in der sich abzeichnenden neuen Ordnung gewährleistet werden konnte.

Daß Muckermann nach der von den Nationalsozialisten zum „Tag der Machtergreifung" hochstilisierten Regierungsübernahme weiterhin der parlamentarischen Demokratie das Wort redete, die auch oder gerade wegen der Krise der bürgerlichen Parteien zu Grabe getragen wurde, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er wohl selbst nicht mehr an eine schnelle Wiederkehr des Parlamentarismus glaubte – und schon gar nicht an eine Regierungsbeteiligung des Zentrums an einer national-konservativen Regierung. Die Tatsache, daß Hitler bei seiner Kabinettsbildung das Zentrum nicht nur ausmanövriert hatte, sondern auch mit der Auflösung des Reichstags und der Neuansetzung von Wahlen auf den 5. März 1933 deutlich seine Absicht nach einer Regierungsbildung ohne Koalitionspartner dargelegt hatte, ließ keine andere Schlußfolgerung zu. Dies um so mehr, als die Nationalsozialisten bereits begonnen hatten, die strategisch wichtigsten Positio-

nen mit ihren eigenen Leuten zu besetzen. Der Wahlausgang vom 5. März bestätigte schließlich Muckermanns Befürchtungen. Mehr als andere sah er zudem, daß mit dem angekündigten Ermächtigungsgesetz das Ende des Parlamentarismus und damit der Parteien kommen würde.

Drei Tage nach der Annahme des Ermächtigungsgesetzes veröffentlichte Muckermann seinen wohl bekanntesten und zugleich mißverstandensten Artikel, der schon im Titel deutlich machte, worum es ging: „Die Würfel sind gefallen." Hitler hatte in seiner Regierungserklärung den beiden Konfessionen die Hand zur zukünftigen gemeinsamen Arbeit entgegengestreckt. Damit war aber auch der deutsche Episkopat gefordert, seine bisherige Position zum Nationalsozialismus neu zu definieren. Muckermann forderte diese Neubestimmung angesichts der neuen politischen Situation unverhohlen von den deutschen Oberhirten. Er stellte jedoch gleichzeitig klar, daß Hitlers Worte keineswegs zu einer Revision der katholischen Anschauungen zwangen. Ja, er machte zudem eine Zusammenarbeit von Katholizismus und Nationalsozialismus von den Vorgaben der Nationalsozialisten abhängig. Mochte er sich auch jetzt der staatlichen Autorität unterwerfen, bedeutete dies nicht automatisch, daß dies für alle Zeiten galt.

Muckermann blieb der Linie dieses Artikels bis zum September 1933 treu, wobei allen seinen weiteren Abhandlungen gemein war, daß sie seine innere Anspannung von Hoffen und Bangen über die weitere Entwicklung der NS-Regierung erkennen lassen. Gleichwohl versuchte er, oft in einer subtilen Art und Weise, in seinen Artikeln dem Katholizismus im neuen Deutschland nicht nur seinen Platz zu sichern, sondern, gestützt auf das gegebene Wort Hitlers, auch als unentbehrlichen Helfer beim sittlichen und moralischen Neuaufbau des Staates vor Augen zu führen. Der Abschluß des Reichskonkordats im Juli 1933 schien ihn in seinen Hoffnungen zu bestätigen. Denn wenn der Staat die Kirche durch ein Konkordat anerkannte, so erkannte er damit nach Muckermann auch ihre Funktion als religiöse Macht, als moralisches und sittliches Gewissen an, ohne die ein Staat auf Dauer nicht existieren konnte. Muckermann schrieb aber damit zu diesem Zeitpunkt dem NS-Staat unter Hitler noch eine Funktion zu, die sich in Verkennung der tatsächlichen Gegebenheiten grundsätzlich von der Eigendefinition des NS-Regimes unterschied.

Nach dem Reichsparteitag der NSDAP im September 1933 gab sich Muckermann allerdings über den weiteren Werdegang des nationalsozialistischen Deutschland keinerlei Illusionen mehr hin. Eher graduell, so, als müßte er anfangs noch innerlich gegen die bittere Wahrheit ankämpfen, steigerten sich nun seine Artikel zu einer vehementen Abrechnung mit dem Nationalsozialismus, wobei es weniger gegen den neuen Staat nationalsozialistischer Prägung ging, sondern vielmehr gegen den totalitären Anspruch der nationalsozialistischen Ideologie. Da eine offene Anklage von vorneherein zum Scheitern verurteilt gewesen wäre, versuchte er zum einen, durch eine überzogene polemische Charak-

terisierung des Bolschewismus die Wesensverwandtschaft zwischen Bolschewismus und Nationalsozialismus herauszustellen, zum anderen hielt er der nationalsozialistischen Weltanschauung die allein gültige Wertordnung des Christentums entgegen. Es kann daher nicht verwundern, daß das Gestapo-Amt im Oktober 1933 eine Überwachung Muckermanns anordnete. Im Dezember forderte das gleiche Amt bereits ein allgemeines Redeverbot für ihn.

Muckermann versuchte, diesen ihn umschließenden Kreis durch betont pastorale Veröffentlichungen über die wahre Gnade des Christentums zu durchbrechen, ohne es jedoch zu versäumen, auf die ideale Verbindung von deutschem Volkstum und universalem Christentum hinzuweisen. Im Juni 1934 veröffentlichte er im Gral den Artikel „Pompa diaboli", einer der sprühendsten Aufsätze aus der Feder Muckermanns und ein klassisches Zeugnis seines Kampfes gegen die Machenschaften des NS-Regimes. Zugleich aber war dieser Aufsatz eine Abrechnung mit all jenen Personen, die sich der Faszination des Nationalsozialismus nicht entziehen konnten oder wollten. Unverhohlen machte Muckermann klar, daß das Entscheidende im Kampf gegen den Nationalsozialismus darin gesehen werden mußte, daß es sich allem voran um eine Schlacht zwischen Christus und Luzifer handelte.

Auf der Flucht

Die Ereignisse um den 30. Juni 1934, in deren Verlauf nicht nur hochrangige SA-Führer liquidiert wurden, sondern auch prominente Kritiker des Regimes, machten deutlich, daß nunmehr die letzten Schranken der Rechtssicherheit gefallen waren. Um einer, wie Muckermann annahm, bevorstehenden Verhaftung zu entkommen, floh er am 14. Juli 1934 nach Holland, um von dort aus seinen Kampf gegen den Nationalsozialismus fortzusetzen. Gemeinsam mit Josef Steinhage baute er in Oldenzaal den „Deutschen Weg" auf, der in der katholischen Exilpublizistik bald an vorderster Stelle rangierte, wie diverse Eingaben und Beschwerden der Reichsregierung beim päpstlichen Nuntius oder gar beim Vatikan dokumentieren.

Muckermanns Anschuldigungen gegen das „Dritte Reich" im Deutschen Weg steigerten sich schließlich so weit, daß er nicht nur den obrigkeitlichen Gehorsam gegenüber dem NS-Staat in Frage stellte, sondern ihm schließlich auch die Legitimität absprach, vom einzelnen Loyalität verlangen zu dürfen, weil für Muckermann im „Dritten Reich" nicht mehr der Staat der Träger der Souveränität war, sondern eine Partei bzw. eine Bewegung, die diesen Staat für ihre Ziele mißbrauchte. In letzter Konsequenz fragte er, ob es denn überhaupt sittlich erlaubt sein konnte, in irgendeiner Form ein System zu unterstützen, das im völligen Gegensatz zu den unantastbaren Grundgesetzen des Naturrechts stand und in sei-

nem Innersten antichristlich war. Hier wird eine der tragischsten Entfremdungen zwischen der Position des katholischen Exils und der katholischen Kirche im „Dritten Reich" deutlich, für die es ein Gebot des Überlebens war, sich nicht von der Loyalitätspflicht gegenüber der Regierung, auch wenn sie nationalsozialistisch war, loszusagen.

Auch wenn die Bekämpfung des Jesuitenordens aus ideologischen Gründen stringent war, bot doch Muckermanns Agitation gegen das „Dritte Reich" den nationalsozialistischen Machthabern einen willkommenen Anlaß, die Societas Jesu noch stärkeren Repressalien und Schikanen zu unterwerfen. So sah sich der Orden gezwungen, Muckermann Anfang 1935 nach Rom abzuberufen, wo man ihm im Juli 1935 eine Professur für russische Literatur am Orientalischen Institut antrug, um ihn damit aus der Schußlinie zu nehmen. Gleichwohl ließ Muckermann nicht von seiner Tätigkeit beim Deutschen Weg ab, sondern nahm ab Herbst 1935 sogar wieder Vortragsreisen durch halb Europa auf, in denen er nicht nur vor der nationalsozialistischen Gefahr warnte, sondern auch Kontakt zu Personen und Gruppierungen aufnahm, die sich dem Kampf gegen den Nationalsozialismus verschrieben hatten. Im Sommer 1936 berief ihn sein Ordensgeneral schließlich zu den „Lettres de Rome", einer Zeitschrift, deren Aufgabe es war, über die bolschewistische Gefahr aufzuklären.

Als Muckermanns Versuche scheiterten, die Zielsetzung der Lettres in seinem Sinn zu erweitern, zog er im Oktober 1937 nach Wien um, um dort seinen Kampf gegen das „Dritte Reich" fortzusetzen. In Österreich gelang es ihm, höchste Regierungskreise für seine Tätigkeit zu gewinnen, wie entsprechende Anweisungen des österreichischen Bundeskanzlers Schuschnigg an nachgeordnete Dienststellen dokumentieren. Der „Anschluß" Österreichs an das Deutsche Reich machte indes seinem Wirken ein Ende. Sein Glück war, daß er sich zum Zeitpunkt des Einmarschs der deutschen Truppen in der Schweiz aufhielt, von wo aus er schließlich in die französische Hauptstadt weiterreiste.

In Paris fand er auch für die nächsten beiden Jahre bei Freunden Unterschlupf. Auch wenn er im Untergrund weiterhin zahllose Artikel für den Deutschen Weg verfaßte, tauchte er erst nach Kriegsbeginn wieder in der Öffentlichkeit auf: Ab November 1939 hielt er für einen französischen Regierungssender wöchentlich Ansprachen an bzw. gegen das „Dritte Reich", eine Tätigkeit, die in Deutschland Befremden erregte und sogar einen ausgesprochenen Gegner des NS-Regimes wie den Berliner Bischof Preysing veranlaßte, beim Vatikan dagegen zu intervenieren. Kurz vor dem Fall von Paris floh Muckermann ins unbesetzte Frankreich, wo er sich in St. Pardoux-Lavaud als angeblich holländischer Priester niederließ und die seelsorgerische Betreuung des kleinen Ortes übernahm. Nachdem er diese Tätigkeit auf Anweisung des Ortsbischofs aufgeben mußte, widmete er sich der Niederschrift seiner umfangreichen Memoiren. Die Besetzung von Vichy-Frankreich durch deutsche Truppen zwang Muckermann jedoch zu einer aben-

teuerlichen Flucht in die neutrale Schweiz, deren rettende Grenze er am 1. März 1943 überschritt.

Obwohl Muckermann nach einiger Zeit als politischer Flüchtling anerkannt wurde, mußte er doch das Leben eines Zivilinternierten führen und war erheblichen Beschränkungen sowohl in seiner Bewegungsfreiheit als auch in seinem publizistischen Wirken unterworfen. Dennoch entstanden an Muckermanns Wohnorten am Genfer See seine letzten großen Werke: eine Abhandlung über den russischen Philosophen Wladimir Solowiew und seine Bekenntnisschrift „Der Deutsche Weg". Der Aufforderung der eidgenössischen Behörden vom Sommer 1945, wieder nach Deutschland zurückzukehren, konnte und wollte er nicht mehr nachkommen, war er doch bereits durch die langen Jahre der Flucht zu sehr physisch und psychisch angeschlagen. Nach längerem Leiden verstarb Friedrich Muckermann am Abend des 2. April 1946 in Montreux.

Zwischen den Fronten

Auch wenn sich Muckermann kurzfristig über die wahren Absichten Hitlers täuschen ließ, gehörte er doch zu denen, die den totalitären Charakter des Nationalsozialismus als erste durchschauten und dessen Regime kompromißlos den Kampf ansagten. Unter einer betont christlichen Grundhaltung bekämpfte er das „Dritte Reich" und wies nicht nur jede Vereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus zurück, sondern negierte sogar die Legitimität des NS-Staates, zu dessen Sturz er in letzter Konsequenz aufrief. Die Forcierung von Muckermanns Attacken gegen das nationalsozialistische Deutschland, die in seinen Pariser Rundfunkansprachen ihren polemischen Höhepunkt erreichten, rief aber gerade in der besonderen Situation des Krieges Widerspruch und Abneigung hervor. So stieß er selbst im eigenen Lager nicht selten auf offene Ablehnung. An diesem Unwillen katholischer Kreise im „Dritten Reich" zeigt sich beispielhaft die Tragik, die generell über dem Aktivismus aller Emigranten lag; glaubte man doch, daß der wahre Kampf gegen das NS-Regime an der Heimatfront gefochten werden müsse. Gerade aber weil Muckermann zeit seines Lebens umstritten blieb, zeigt er auch nicht das „juste milieu" des deutschen Katholizismus.

ANMERKUNG

[1] H. Gruber, Friedrich Muckermann SJ 1883–1946. Ein kath. Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist (Mainz 1993).

UMSCHAU

Kirchenkampf in der „Ostmark“

Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz

Wider alles Völkerrecht marschierte am 12. März 1938 die deutsche Wehrmacht in Österreich ein, teilweise enthusiastisch umjubelt. Adolf Hitler selbst fuhr am Nachmittag des 12. März 1938 „vorbei an blumengeschmückten Dörfern und Hunderttausenden dicht gedrängter Menschen in Linz ein... Erst unter dem Eindruck der Triumphfahrt von Braunau nach Linz, dem Jubel, den Blumen und Fahnen, diesem ganzen elementaren Vereinigungsrausch, der keine Umstände oder Alternative zuließ, scheint er sich zum unverzüglichen Anschluß entschlossen zu haben. Im Hotel Weinzinger in Linz unterzeichnete er am späten Abend des 13. März das ‚Gesetz über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich‘“ (Joachim Fest). Fortan sollte Österreich die „Ostmark“ heißen und bald sollte die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche beginnen, wie sie Sebastian Bock in seiner lesenswerten Edition „Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz“ beschreibt[1].

Nachdem in Deutschland bislang schon eine heftige Auseinandersetzung mit den Kirchen abgelaufen war – das Verbot der Bekenntnisschulen, die Zerstörung der kirchlichen Presse, die Diskriminierung der Ordensleute durch die sog. Sittlichkeits- und Devisenprozesse (1935–1936), die Auflösung der katholischen Jugendverbände –, ließen sich ähnliche Aktionen gegen kirchliche Einrichtungen im ehemaligen Österreich erwarten. Und so kam es auch: Juli bis September 1938 setzte der Kirchenkampf ein mit der Aufhebung der bischöflichen Knabenseminare, der theologischen Fakultäten, teilweise des konfessionellen Schulwesens. Damit war den Stiften und Klöstern oft bereits eine wichtige Aufgabe und zugleich ein Teil ihrer Lebensgrundlage entzogen. Ein erster Schritt im Kampf gegen die Kirchen war nach bewährtem Vorbild in Deutschland vollzogen.

Der zweite Schritt – die Beschlagnahmung und Enteignung der Stifte und Klöster – setzte im großen Maßstab im April 1940 ein, nachdem bereits im Mai 1938 das Stift St. Lambrecht und im September 1938 das Stift Admont beschlagnahmt worden waren. Andere Beschlagnahmungen folgten 1939, so die Stifte Hohenfurt, Göttweig, Stams, Engelszell, Wilten, Altenburg und Geras. Alle waren Gründungen mit einer Geschichte von vielen Jahrhunderten.

Der eigentlich entscheidende Schlag gegen die Klöster fiel im April 1940 mit der Beschlagnahmung von Abtei Seckau, Stift Vorau, Stift St. Paul, Abtei Tanzenberg, Stift Reichersberg und Stift Wilhering. Die weiteren Stifte wurden bis Ende Juli 1941 beschlagnahmt und enteignet. Am Ende hatten 27 klösterliche Gemeinschaften ihr Eigentum und ihr Obdach verloren und waren vom Ort ihres Ordenslebens und ihres seelsorglichen Engagements vertrieben.

Die verantwortliche Zentrale für diese Aktionen war das Reichssicherheitshauptamt (RSHA), die Zentrale der Gestapo in der Prinz-Albrecht-Straße in Berlin. Derjenige, der die Sache im letzten vorantrieb, war Reichsführer-SS Heinrich Himmler, dem offensichtlich vom späteren „Sekretär des Führers“, Martin Bormann, in diesem Akt des Kirchenkampfs sekundiert wurde. Es wurde gesagt: „Der Führer hat die Aufhebung sämtlicher Klöster angeordnet; nur die Krankenschwestern werden bleiben“ (Augustinus Rösch).

Die Beschlagnahmung lief offensichtlich nach einem vorgeschriebenen Programm ab: Ein Trupp von Gestapoleuten brach in das Kloster ein, besetzte die Ausgänge und drang zum Abt vor. Dieser wurde aufgefordert, seine Gemeinschaft zusammenzurufen. Dann wurden die Mönche – oft stundenlang – festgehalten. In der Zwischenzeit wurde das Kloster, alle Zellen der Mönche, durchsucht. Man fahndete nach Waffen (Maschi-

nengewehre) und Korrespondenzen, die eine nicht-nationalsozialistische Einstellung beweisen konnten. Dann wurden die Mönche einzeln verhört. Am Ende dieser Nachforschung wurde dem Abt der (hektographierte) Text des Erlasses aus dem RSHA vorgetragen.

Als Beispiel der Text für das Kloster Stams: „Nachdem der Reichsführer-SS und Chef der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern durch Erlaß vom 2. 9. 1939 ... gemäß § 1 der Verordnung über die Einziehung volks- und staatsfeindlichen Vermögens im Lande Österreich vom 18. 11. 38 ... festgestellt hat, daß die Bestrebungen des Zisterzienserklosters Stams in Tirol volks- und staatsfeindlich sind, wird hiermit der Ordensbetrieb des Zisterzienserstiftes Stams in Tirol gemäß § 1 der zweiten Durchführungsverordnung zum Gesetz über die Wiedervereinigung mit dem Deutschen Reich vom 13. 8. 38 verboten. Das gesamte Vermögen des Zisterzienserstiftes Stams in Tirol wird auf Grund des § 1, Abs. 3 der Verordnung über die Einziehung volks- und staatsfeindlichen Vermögens im Lande Tirol vom 18. 11. 38 ... in Verbindung mit dem Erlaß des Inspekteurs der Sicherheitspolizei vom 28. 7. 38 ... zu Gunsten des Landes Tirol, vertreten durch den Landeshauptmann von Tirol, entzogen" (250). Ähnlich lauteten die Erlasse für die anderen Stifte und Klöster, mit denen die Mönche schonungslos konfrontiert wurden.

Der nächste Schritt war die Vertreibung der Mönche. Nur wenige konnten im Kloster bleiben, um den Dienst in der Pfarrei oder wirtschaftliche Vorgänge zu verantworten. Der Abt wurde meistens aus dem Gau verwiesen. Im übrigen fällt auf, daß der Stil der Beschlagnahmung – im positiven wie im negativen Sinn – von der Einstellung des jeweiligen Gauleiters oder des örtlichen Gestapobeamten abhing. In einem Extremfall wurden dem Abt auch seine Insignien, Brustkreuz und Ring – als Schmuck qualifiziert – abgenommen.

Von der Gestapo mußten Gründe für dieses Unrecht gefunden werden. Die folgenden wurden genannt: Teilnahme an der Freiheitsbewegung Österreichs, das Verstecken von Waffen, die schlechte Wirtschaftsführung und die Verschleuderung des Volksvermögens, die (unterstellten) Vergehen gegen den § 175, oder schlechthin das „volks- und staatsfeindliche Verhalten" (179). Die große Zahl der über 1600 vertriebenen Mönche fand Aufnahme in naheliegenden Pfarrhöfen oder in anderen Klöstern, bevor sie auch dort wieder vertrieben wurden.

Die leerstehenden Klöster wurden zu vielerlei benutzt: zur Aufnahme von Flüchtlingen aus Südtirol und Bessarabien, als Quartiere für Kriegsgefangene oder für KZ-Häftlinge aus Dachau, Mauthausen, Ravensbrück, als Altenheime oder Pflegeheime für Behinderte, als Reservelazarette, als Nationalpolitische Erziehungsanstalten (NAPOLA) und andere Bildungsinstitutionen. Da die kostbaren Bibliotheken und Kunstschätze der Klöster nicht verschleudert werden sollten, wurden sie – mit anderen Archivalien – in bestimmte Klöster geschafft, die als zentrale Depots galten.

Der Kampf gegen die Klöster endete erst mit dem sogenannten „Stopperlaß" Hitlers, den Martin Bormann am 30. Juli 1941 an die Gauleiter schickte. Alle weiteren Klosteraufhebungen wurden dadurch verboten. Dieser Erlaß wurde vermutlich auch durch die im Deutschen Reich bekannten Predigten des Bischofs von Münster, Clemens August von Galen, im Juli/August 1941 in St. Lamberti in Münster verursacht. Allerdings war der Kirchenkampf nur auf die Zeit nach dem „großen Sieg" verschoben. Als Beweis wurde ein Ausspruch Hitlers zitiert: „Den Tag der Abrechnung bestimme ich. Ich werde es diesen Landesverrätern schon heimzahlen. Wie einen Bretterzaun werde ich die Kirche abbrechen, Stück um Stück" (Augustinus Rösch).

Nach dem Kriegsende kehrten die Mönche wieder in ihre Klöster zurück. Durchweg fanden sie diese – auch aufgrund der Besetzung durch die alliierten Truppen – in einem katastrophalen Zustand. Sie waren all dessen beraubt, was durch die Stellen der Partei nicht ausgelagert worden war. Wenige Tage nach ihrer Rückkehr begannen sie wieder ihr monastisches Leben mit dem gemeinsamen Chorgebet. Diese Klöster hatten über die finanziellen Einbußen hinaus nicht nur große Opfer unter den Soldaten an den Fronten des Kriegs zu beklagen. Etliche Mönche waren zu Opfern der Euthanasie-Aktion oder der Haft in Gefängnissen der Gestapo oder im KZ Dachau geworden.

Dieses wichtige und verdienstvolle Buch über den Kirchenkampf in Österreich berichtet nur vom Schicksal der großen Stifte. Von dem Klostersturm ist nicht die Rede, dem die Ordensniederlassungen der Jesuiten, der Kapuziner, der Redemptoristen, der Dominikanerinnen und Karmelitinnen zur gleichen Zeit zum Opfer fielen. Doch bereits in diesem Buch wird Seite auf Seite dokumentiert, wer der eigentliche Verantwortliche für diese Aktionen war: die Gestapo. Sie empfing aus dem RSHA (vgl. 221, 238) ihre Befehle und setzte sie mit brutaler Gewalt und mit Zynismus in die Tat um. Das Gesicht der Gestapo als einer ideologischen Elitetruppe des Dritten Reichs wird in ihrem antichristlichen Gepräge in diesen Aktionen des Unrechts und des Terrors sichtbar.

Es wäre im Hinblick auf die historische Wahrheit fragwürdig, in der zeitgeschichtlichen Forschung die Gestapo unter Vernachlässigung dieser Aktionen im Kirchenkampf beurteilen zu wollen. Die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Christentum und Nationalsozialismus wird gerade an dieser Front der Weltanschauung und des Glaubens unübersehbar. Die derzeitigen Forschungen über den „Ausschuß für Ordensangelegenheiten der Fuldaer Bischofskonferenz" (1941–1944) werden hoffentlich bald auch für Deutschland diesen Kampf um die Freiheit der Klöster herausheben und die Opfer aufgrund der Berichte aus allen Orden erstmals nennen. Ein bislang vergessenes, aber zumindest weithin ruhmreiches Kapitel aus der abgründigen Geschichte des Dritten Reichs *Roman Bleistein SJ*

[1] Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938 bis 1945. Zusammengest. u. bearb. v. Sebastian Bock. Sonderheft der „Ordensnachrichten". Wien: Sekretariat der Superiorenkonferenz 1996. 271 S. Kart. 28,–.

Eine versteckte Enzyklika Pius' XI.?

Seit der Kontroverse um Rolf Hochhuths Drama „Der Stellvertreter" aus dem Jahr 1963 ist die Haltung des Vatikans zur Verfolgung und Vernichtung der Juden durch die Nationalsozialisten ein Thema, das immer wieder Wellen schlägt. So hat die Veröffentlichung des Buchs „Die verborgene Enzyklika Pius' XI. Eine verpaßte Gelegenheit der Kirche gegenüber dem Antisemitismus"[1] in Paris Anfang Oktober 1995 neue Diskussionen ausgelöst. Verfasser sind zwei belgische Historiker, von denen Georges Passelecq Benediktiner und Bernhard Suchecky ein aus Polen stammender Jude ist. Die Tageszeitung Le Monde widmete dem Erscheinen des Buchs eine ganze Seite ihrer Ausgabe vom 4. Oktober 1995.

Die Geschichte, um die es geht, ist an sich nicht neu, zumindest nicht mehr seit 1972, als in den USA der New Catholic Reporter von dem gescheiterten Enzyklikaprojekt zum ersten Mal berichtete und Auszüge daraus veröffentlichte. Am 22. Juni 1938 rief Pius XI. den zufällig in Rom weilenden nordamerikanischen Jesuiten John LaFarge zu einer Privataudienz nach Castelgandolfo und stellte ihn zuerst unter strenge Geheimhaltungspflicht. Dann beauftragte er LaFarge, einen Entwurf für eine Enzyklika zu verfassen, die gegen den Antisemitismus und alle rassischen Ideologien die Einheit des Menschengeschlechts hervorheben sollte. Daraus ergab sich auch der lateinische Name „Unitas Humani Generis" für das Projekt. Der Papst wollte, über die Enzyklika „Mit brennender Sorge" von 1937 hinausgehend, zu den geistigen Wurzeln des nationalsozialistischen Rassenwahns vordringen. LaFarge erschien dem Papst für diese Aufgabe besonders geeignet, weil er sich eingehend mit der Rassenfrage und der Gleichberechtigung der Schwarzen in den USA beschäftigt hatte. Ein einschlägiges Buch von LaFarge darüber war dem Papst bekannt. „Sagen Sie einfach das, was Sie sagen würden, wenn Sie selber Papst wären", lautete die Anweisung Pius' XI. LaFarge bekannte, ihm sei nach dieser Audienz zumute gewesen, als wäre ihm der Fels Petri auf den Kopf gefallen.

Am darauffolgenden Tag verständigte sich LaFarge mit dem Generaloberen des Jesuitenordens, dem Polen Wladimir Ledóchowski, der von der Angelegenheit noch nicht informiert war. LaFarge bat um Mitarbeiter für die schwierige Aufgabe. Ledóchowski nannte ihm den von

den Nazis bedrohten und deswegen in Rom lebenden deutschen Jesuiten Gustav Gundlach und den französischen Jesuiten Gustave Desbuquois. Gundlach war Professor für Sozialethik an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Desbuquois Direktor des Sozialzentrums der „Action Populaire" in Vanves bei Paris. Die beiden Jesuiten waren schon bei der Erarbeitung der Sozialenzyklika Quadragesimo anno vom Jahr 1931 beteiligt. Da Gundlach sich zu dieser Zeit in Paris aufhielt, lag es nahe, daß sich LaFarge zur Erfüllung des päpstlichen Auftrags in die französische Hauptstadt begab. Die drei Jesuiten machten sich in der Sommerhitze von Paris an die Arbeit und stellten in weniger als drei Monaten auf etwa 100 eng beschriebenen Seiten einen Entwurf für die Enzyklika fertig. Von diesem Entwurf lagen Fassungen in französischer, deutscher und englischer Sprache vor.

LaFarge reiste in der zweiten Septemberhälfte 1938 mit den Entwürfen nach Rom und übergab sie dem Jesuitengeneral zur Weiterleitung an den Papst. Daraufhin kehrte LaFarge in die USA zurück. Doch nun beginnt ein Prozeß des Hinhaltens und Verschleppens, der das ganze Projekt schließlich zum Scheitern bringt. Ledóchowski läßt 14 Tage verstreichen, bis er den Entwurf an Enrico Rosa, den damaligen Chefredakteur der Zeitschrift La Civiltà Cattolica, zur Begutachtung weitergibt. Gustav Gundlach, inzwischen wieder in Rom, bekommt schon bald einen schweren Verdacht, den er in einem im Nachlaß von LaFarge aufbewahrten Brief vom 16. Oktober so artikuliert: „Ein Außenstehender könnte in alledem einen Versuch sehen, aus Gründen der Taktik und Diplomatie den Ihnen unmittelbar von Herrn Fischer (Pius XI.) gegebenen Auftrag durch dilatorische Maßnahmen zu sabotieren."

In den darauffolgenden Wochen verdichtet sich für Gundlach der Eindruck, daß Ledóchowski die Weiterleitung des Entwurfs an den Papst gezielt verschleppte. Seine Erklärung dafür ist, daß der Pole Ledóchowski den russischen Kommunismus als weitaus gefährlicher einschätzte als den Nationalsozialismus und deshalb einen diplomatischeren Umgang des Vatikans mit den Nazis befürwortete. Am 28. Januar 1939 schreibt Gundlach an LaFarge: „...so geht es nicht weiter. Wenn Adm. (Ledóchowski) wirklich die Sache verhindern will, dann möge man wenigstens die von mir gearbeiteten Sachen herausgeben." Wenn die Enzyklika schon nicht erscheinen soll, so trägt sich Gundlach mit dem Gedanken, ein Buch zu dem Thema zu veröffentlichen.

Schließlich gelangt der Enzyklikaentwurf doch noch Mitte Januar 1939 auf den Schreibtisch des immer gebrechlicher werdenden Papstes. Dort soll er Kardinal Eugène Tisserant zufolge auch beim Tod des Papstes am 10. Februar gelegen haben, dann aber auffallend schnell verschwunden sein. Am 3. März wurde der bisherige Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli als Pius XII. zum Papst gewählt. Auch wenn außer Frage steht, daß durch Mitwirkung des Vatikans unter Pius XII. mindestens einer halben Million Juden das Leben gerettet wurde, war die Politik des Pacelli-Papstes gegenüber des Nazis vorsichtiger und diplomatischer. Mit seinem Vorgänger wurde auch das Enzyklika-Projekt begraben.

Georges Passelecq und Berhard Suchecky machten sich nun in mühevoller Forschungsarbeit daran, die Textentwürfe dieser Enzyklika wieder auszugraben. Die Kapitel, in denen sie ihre detektivische Spurensuche schildern, erinnern an Umberto Ecos Roman „Der Name der Rose", in dem es ja auch um ein verschollenes oder versteckt gehaltenes Dokument geht. Relativ einfach kamen sie an die französische und englische Textfassung, die sich im Nachlaß von John LaFarge in Woodstock befand. Der damalige Jesuitenstudent Thomas A. Breslin, der eine wissenschaftliche Arbeit über LaFarge geschrieben hatte, kopierte die Dokumente des Nachlasses auf Mikrofilm und machte diese den beiden Forschern zugänglich. Darunter befanden sich auch die englische und französische Fassung des Enzyklikaentwurfs.

Bedeutend schwieriger wurde es, an die deutsche Fassung zu kommen. Wie aus der 1975 veröffentlichten Dissertation von Johannes Schwarte „Gustav Gundlach S.J. (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII." (vgl. diese Zs. 193, 1975, 852ff.) hervorgeht, befindet sich diese Fassung im Nachlaß von Gustav Gundlach. Obwohl Schwarte sich immer wieder auf Dokumente dieses Nachlasses bezieht, macht er keine Angaben, wo er sich befindet. Auf

32 Seiten rekonstruiert er ausführlich die Geschichte des Enzyklikaentwurfs, der bei ihm allerdings der deutschen Fassung Gundlachs entsprechend den Namen „Societatis Unio" trägt. In einer Anmerkung sagt er, sämtliches Material für dieses Kapitel sei ihm von Th. Breslin per Mikrofilm aus dem Archiv des Jesuitenseminars in Woodstock zur Verfügung gestellt worden. Allerdings gibt er dann eine inhaltliche Wiedergabe des deutschen Textentwurfs, der sich nicht im Archiv von Woodstock, sondern im Nachlaß von Gustav Gundlach in der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach findet. So haben Passelecq und Suchecky recht, wenn sie in ihrem Buch darauf hinweisen, diese Angabe sei unrichtig. Schwarte bemerkt, daß er sich „mit einer inhaltlichen Wiedergabe begnügen muß", ohne aber Gründe dafür zu nennen. Gegenüber dem niederländischen Jesuiten Johannes H. Nota, der im Zusammenhang mit seinen Forschungen über Edith Stein nach dem deutschen Text suchte, bemerkte Schwarte, „seine Hände (seien) gebunden".

In einer KNA-Meldung vom 19. Oktober 1995 nannte Johannes Schwarte die Veröffentlichung des Textes durch die beiden belgischen Historiker einen Versuch, „als Sensation auszugeben, was seit 20 Jahren keine mehr ist". Weiter wird von KNA darauf hingewiesen, Schwarte habe in seiner Dissertation die deutschsprachige Fassung des Enzyklikaentwurfs vorgestellt und analysiert. Doch wie bereits erwähnt, mußte er sich dabei mit einer inhaltlichen Wiedergabe begnügen. Immerhin ist also hervorzuheben, daß Passelecq und Suchecky als erste den vollständigen französischen Text des Entwurfs veröffentlicht haben.

Der Historiker Burkhart Schneider hat in einem Beitrag im deutschen Osservatore Romano vom 5. April 1974 zu der unveröffentlichten Enzyklika bemerkt, daß es von dem Entwurf drei verschiedene Fassungen auf englisch, französisch und deutsch gebe, die nicht miteinander übereinstimmten. Diese Fassungen spiegeln einerseits verschiedene Phasen im Entstehungsprozeß des Textes. Doch andererseits folgern Passelecq und Suchecky aus den ihnen möglichen Textvergleichen, daß die entscheidenden Abschnitte über das Judentum und den Antisemitismus in der deutschen Fassung auf der einen Seite und der englischen bzw. französischen auf der anderen Seite sich wesentlich unterscheiden. Dabei scheint die eine Fassung von LaFarge, und die andere von Gundlach geschrieben zu sein. In einer persönlichen Mitteilung an den Verfasser kündigt der Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Anton Rauscher eine Veröffentlichung der deutschen Fassung an, wenn nach Information des Heiligen Stuhles dafür „grünes Licht" gegeben werde. Erst dann wird ein kritischer Textvergleich der verschiedenen Fassungen möglich sein.

Bleibt die umfassendere Frage, ob eine Veröffentlichung dieser Enzyklika den Lauf der Geschichte verändert hätte. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937 hatte sich in erster Linie mit den Maßnahmen der Nationalsozialisten gegen die katholische Kirche und mit ihrer Gottlosigkeit auseinandergesetzt. So wies Hannah Arendt darauf hin, daß das Wort Jude oder Antisemitismus darin überhaupt nicht vorkam. Im Vergleich dazu geht der Enzyklikaentwurf sowohl in seiner klaren Zurückweisung jeglicher Rassenideologie als auch in seiner Verurteilung der Judenverfolgung in Deutschland sehr viel weiter. Trotzdem zeigt sich der Kirchengeschichtler Emile Poulat in seinem ausführlichen Vorwort zu dem Buch von Suchecky und Passelecq eher skeptisch, ob die Veröffentlichung dieser Enzyklika einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hätte. *Martin Maier SJ*

[1] G. Passelecq, B. Suchecky, L'encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Eglise face à l'antisémitisme. Préface de E. Poulat (Paris 1995).

BESPRECHUNGEN

Internationale Solidarität

NUSCHELER, Franz: *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik.* 4., völlig neubearbeitete Auflage. Bonn: J. H. W. Dietz 1995. 560 S. Kart. 29,80.

Der schwierige Transformationsprozeß in Osteuropa, der Krieg im ehemaligen Jugoslawien, die Diskussion um den Wirtschaftsstandort Deutschland und die Europäische Währungsunion, diese und ähnliche Themen beherrschen seit einigen Jahren so sehr die Öffentlichkeit, daß entwicklungspolitische Themen und die erschreckende Notlage in vielen Teilen der Dritten Welt immer mehr in den Hintergrund gedrängt werden. Dies ist freilich kurzsichtig und gefährlich, denn die Armutsprobleme der Entwicklungsländer bleiben nicht ohne Rückwirkungen auf die Wohlstandsländer im Norden und sind mitursächlich für wachsende globale Probleme, wie z. B. Bevölkerungswachstum, Umweltzerstörung oder Armutsmigration. Entwicklungspolitik darf sich darum nicht länger auf die Länder im Süden beschränken, sondern erfordert eine „globale Strukturpolitik" in weltweiter Zusammenarbeit, da andernfalls gewaltsame Nord-Süd-Konflikte oder ein globaler ökologischer Kollaps schwer vermeidbar erscheinen.

Man kann es daher nur begrüßen, wenn ein entwicklungspolitisches Standardwerk, das aus dieser Perspektive geschrieben ist, bereits in vierter und völlig neubearbeiteter Auflage auf den Markt kommt. Der Verkauf von 50 000 Exemplaren seit der ersten Auflage 1985 spricht für die inhaltliche wie didaktische Konzeption dieses Arbeitsbuchs mit zahlreichen, bemerkenswert aktuellen Tabellen und Abbildungen. Der Autor, Professor für Vergleichende und Internationale Politik an der Universität-Gesamthochschule Duisburg und Direktor des Instituts für Entwicklung und Frieden, ist seit langem durch zahlreiche Publikationen als entwicklungspolitischer Fachmann ausgewiesen. Er hat einige Jahre am Heinrich-Pesch-Haus der Jesuiten in Mannheim gearbeitet und ist bis heute der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit eng verbunden.

Das Buch Nuschelers bietet eine kenntnisreiche Einführung in die wichtigsten Fragen der Entwicklungspolitik, die wirklich auf aktuellstem Stand ist. Teil I (Kapitel 1–4) gibt einen Überblick über die Nord-Süd-Beziehungen seit ihren Anfängen bis hin zur heutigen Diskussion um eine Weltordnungspolitik. Teil II (Kapitel 5–8) behandelt die Ursachen von Armut und Unterentwicklung und entfaltet „Ziele von Entwicklung", auch in ethischer Perspektive. Im Teil III (Kapitel 9–14) werden eine Reihe globaler Entwicklungsprobleme dargestellt: Bevölkerungswachstum, Hunger, Umweltzerstörung, Außenhandel und Tourismus, Schuldenkrise und Demokratie. Interessen, Organisationen, Instrumente und Wirkungen der Entwicklungszusammenarbeit (vor allem in Deutschland, aber auch in der Schweiz und in Österreich) sind das Thema von Teil IV (Kapitel 15–19). Teil V (Kapitel 20–22) befaßt sich mit der multilateralen Entwicklungspolitik (UNO, Weltbank, EU), den umstrittenen „Multis" und den Nichtregierungsorganisationen einschließlich der kirchlichen Hilfswerke.

Ein abschließendes Kapitel gibt einen nüchternen und doch hoffnungsvollen Ausblick angesichts vielfältiger Ratlosigkeit und sogar Resignation. Dem Resümee des Autors kann man nur zustimmen: „Die politische Vernunft und Ethik gebieten das Engagement für eine solidarische Weltordnung" (525). Ein Abkürzungsverzeichnis, ein entwicklungspolitisches Glossar und eine Literaturauswahl runden diese breite Themenpalette ab. Das gut lesbare und teilweise geradezu spannende Sachbuch bietet einen hervorragenden und fundierten Einblick in die Fragen der Entwicklungspolitik. Obwohl der Autor nicht an harter Kritik und deutlichen Worten in alle Richtungen spart, vermeidet er doch pauschale Urteile, z. B. in seiner konstruktiven Kritik der

Rolle der Weltbank (463–471), und korrigiert selbstkritisch manche Aussagen aus früheren Auflagen, z. B. zum Netto-Kapitaltransfer (310–312).

Etwas zu kurz kommt die soziokulturelle Dimension der Entwicklung, was freilich angesichts des Umfangs dieses Buches vielleicht zu viel verlangt wäre. An einigen Stellen haben sich kleinere Fehler eingeschlichen: So gibt es etwa seit 1994 eine deutsche Übersetzung des UNDP-Berichts (16). ASEAN hat sich – zumindest faktisch – eher von einer politischen zu einer wirtschaftlichen Organisation entwickelt als umgekehrt (97). Etwas umständlich und manchmal schwierig ist das Aufsuchen von Literaturhinweisen, da sich die Bezugsliteratur teils am jeweiligen Kapitelende und teils in der nach einem anderen System geordneten Literaturauswahl im Anhang findet. Vermissen werden viele Benutzer ein Personen- und vor allem Sachregister. Wenn eine weitere Neuauflage diese Mängel beseitigen könnte, würde das rundum zu empfehlende Buch noch an Wert gewinnen.

Johannes Müller SJ

Wasser – Eine globale Herausforderung. Hg. vom Bischöflichen Hilfswerk Misereor e. V. Unkel: Horlemann 1996. 206 S. Kart. 19,80.

Wasser beeinflußt so viele elementare Bereiche menschlichen Lebens wie kaum eine andere Ressource. Es ist wichtigstes Lebensmittel, Voraussetzung für den Erhalt der Gesundheit, Grundlage der Nahrungsmittelversorgung und wesentlicher Bestandteil des globalen Ökosystems. Die Wasserversorgung ist weltweit jedoch in zunehmendem Maß gefährdet – in den trockenen und halbtrockenen Gebieten vorwiegend durch natürliche Knappheit, in den eigentlich wasserreichen Regionen durch die fortschreitende Verschmutzung der Vorräte – und damit zu einer globalen Herausforderung geworden. Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor hat dieses Problem, das in besonderem Maß den Alltag vieler Menschen in den Entwicklungsländern erschwert, zum Thema der diesjährigen Fastenaktion „Jeder Tropfen zählt" gemacht.

Der dazu erschienene Sammelband gibt in zahlreichen Beiträgen einen Überblick über verschiedene Aspekte des Themas Wasser. Nach einer Einleitung werden drei grundlegende Bereiche ausgeführt: Wasser als Lebensmittel, Wasser als Produktionsfaktor und die Bedrohungen durch Wasser. Jeder dieser Aspekte wird durch konkrete Beispiele aus der Projektarbeit von Misereor verdeutlicht. Anschließend werden Herausforderungen technischer, ökologischer und politischer Natur dargestellt, die sich aus den geschilderten Problemfeldern ergeben. Überlegungen zur kulturellen und religiösen Bedeutung von Wasser und zur globalen Dimension der Wasserkrise münden in die Forderung, ein neues Verhältnis zum Wasser und zum Umgang mit Wasser zu entwickeln. Damit wird eindringlich an die Mitverantwortung des Nordens bei der Lösung der Wasserprobleme erinnert.

Das gut lesbare Buch gibt trotz oder vielleicht gerade wegen der Heterogenität seiner verschiedenen Beiträge eine gute Einführung in Ursachen, daraus erwachsende Herausforderungen und mögliche Lösungsansätze der Wasserkrise und ermuntert so zur weiteren Auseinandersetzung mit dieser Thematik. Daß die Zuordnung der Beiträge und Fallbeispiele zu den einzelnen Problemfeldern nicht immer eindeutig ist, ist ein Defizit, das sich bei Sammelbänden solcher Art nie ganz vermeiden läßt. *Johannes Wallacher*

Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die Dritte Welt und die Erste Welt im Dialog. Hg. v. Klaus M. Leisinger und Vittorio Hösle. München: Beck 1995. 264 S. Lw. 38,–.

Die Euphorie nach der historischen Wende von 1989 und die mit ihr verbundene Hoffnung auf eine gerechtere Weltordnung sind schneller als erwartet von Ratlosigkeit und Pessimismus abgelöst worden. Der „Sieg des Kapitalismus" hat zwar die Überlegenheit der westlichen Marktwirtschaft erwiesen, keineswegs aber ihre längerfristige Sozial- und Umweltverträglichkeit. Die östlichen Transformationsländer und die meisten Entwicklungsländer stehen heute vor fast unlösbar erscheinenden Aufgaben, und selbst die Industrieländer befinden sich in einer tiefen Krise, die sich in den erschreckenden Arbeitslosenzahlen widerspiegelt. Eine rein ökonomistische oder nationale Sichtweise stößt immer spürbarer an ihre Grenzen, wenn es um die Lösung solcher Probleme geht.

Mögliche Auswege aus dieser Engführung will der Sammelband aufzeigen, der Vertreter aus Nord und Süd zu einem interdisziplinären Dialog über Perspektiven einer humanen Entwicklung zusammenbringen wollte. Dieses verdienstvolle, aber auch schwierige Unterfangen ist nur bedingt geglückt. Wie häufig in Sammelbänden, sind die Beiträge nicht nur quantitativ sehr ungleich (8 bis 59 Seiten), sondern auch von höchst unterschiedlicher Qualität. Außerdem ist nicht recht ersichtlich, nach welchen Kriterien die – teils renommierten – Autoren ausgewählt wurden, die ihre jeweiligen Positionen ohne gegenseitige Bezugnahme darlegen, was man üblicherweise nicht als Dialog bezeichnet. Ein zusammenfassender Überblick der Herausgeber hätte hier zumindest eine kleine Brücke bauen können, ist aber aus verständlichen Gründen (Disparität der Beiträge) vielleicht bewußt unterblieben.

Unbeschadet dieser Kritik enthält der Band eine Reihe von sehr lesenswerten Beiträgen. V. Hösle (Deutschland) gibt einen historischen und aktuellen Überblick über die Ambivalenz des Entwicklungsbegriffs, die ohne „sozialwissenschaftlich-ethische Doppelkompetenz" (12) kaum zu überwinden sei. S. Sharma (Indien) unterzieht die These vom „Ende der Geschichte" (Fukuyama) und das darin enthaltene Credo der Moderne einer kritischen Analyse. Der längste Beitrag von K. Leisinger (Schweiz) beschäftigt sich mit den vielfältigen Aspekten der „Gouvernanz", der „Kunst des Regierens", und ihrer Verbesserung in der Dritten Welt. Eine differenzierte und gut begründete Abhandlung über „Die Gleichheit und Ungleichheit von Staaten. Das völkerrechtliche Verhältnis zwischen industrialisierten und den Entwicklungsländern" legt M. Hartwig (Deutschland) vor. Th. Kesselring (Schweiz) behandelt ethische Aspekte der Entwicklungshilfe, die zur Versachlichung der Diskussion um dieses umstrittene Thema beitragen können.

Wenig Neues, vor allem aber keine konkreten Anstöße bzw. Alternativen enthalten die ideologiekritischen Überlegungen von S. Amin (Ägypten), der Beitrag von A. Salmin (Rußland) zur neuen Weltordnung, die Kritik an der liberalen Demokratie von D. Sheth (Indien) und der kurze Artikel von I. Kuçuradi (Türkei).

Enttäuschend für jeden, der die „Pädagogik der Unterdrückten" gelesen hat, sind die Ausführungen von P. Freire (Brasilien) über „Erziehung und Demokratie", wenn er z. B. von einer „Wiederkehr der nazi-faschistischen Bedrohung, nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt" (112) spricht, eine Behauptung, die zumindest sehr genau zu begründen gewesen wäre. Dies gilt noch in erhöhtem Maß für den Beitrag von L. Boff und M. Arruda (Brasilien) über „Bildung und Entwicklung im Hinblick auf die integrale Demokratie", eine schlechte Rezeption des oben genannten Klassikers von P. Freire, voll von pauschalen Aussagen, inhaltsleeren Floskeln und realitätsfernen Utopien. Die ethischen Anliegen dieser Autoren, die man weithin teilen kann, lassen leider eine begründete sozialwissenschaftliche Analyse vermissen, was auch dem Nord-Süd-Dialog wenig förderlich ist.

Johannes Müller SJ

Kirche und Kunst

Mennekes, Friedhelm: *Triptychon.* Moderne Altarbilder. Frankfurt: Insel 1995. 188 S. Lw. 98,–.

Über sieben Jahre wurde in der gotischen Apsis der Kunst-Station St. Peter in Köln mit der Bildform des Triptychons experimentiert. Die Entwicklung dieses Bildformats wird in einem kunstgeschichtlichen Abriß dargelegt. Schon im Umfeld der frühen Märtyrergräber der Katakomben finden sich Bilder, z. B. aus dem 3. Jh. Szenen aus der Jonasgeschichte (Calixtus-Katakombe). Steinerne Altaraufsätze werden seit dem 8. Jh. nachgewiesen. Die Reliquienverehrung des Mittelalters bildete vor allem zwei Formen aus: Ikonostasen und Bildgerüste. Erstere „war das in der Antike wie in Byzanz beliebte ästhetische Prinzip einer Drei- oder Mehrbildlichkeit" (16). Schließlich hat auch die Marienfrömmigkeit dazu beigetragen, daß sich die Malerei ihr Eigenrecht vor den Reliquien erstreitet und getrennt davon entwickelt.

„Wie die Predigt dieses Geheimnis in Worte entschlüsselt und die Kommunion dieses Ge-

schehens sakramental zur Erfahrung bringt, so sollte das Bild dieses Unbegreifliche plastisch veranschaulichen" (25f.). Anhand von fünf Beispielen wird dies belegt: der Kölner Clarenaltar (1340), der Isenheimer Altar (ca. 1500), die Kreuzaufrichtung und -abnahme von Peter Paul Rubens (1577–1640) und das Triptychon Karneval (1942/43) von Max Beckmann.

Der Hauptteil des Bilderbuches im besten Sinn ist zeitgenössischen Triptychen gewidmet. Nicht mehr die gesamte Heilsgeschichte wird hier illustriert, es geht vor allem um grundsätzliche Prozesse, wie z.B. bei den ‚Weißen Welten' von Raimund Girke um Kontemplation. „Das ist von Bedeutung für mich, daß vor dem Bild erst einmal Ruhe herrscht und daß die Unruhe, die jeder in sich trägt, allmählich einer mehr kontemplativen Haltung weicht, einer Haltung des Sich-Versenkens" (55). Die ‚Homenaje a Juán de la Cruz' (1993) des Basken E. Chillida ist eigens für St. Peter geschaffen worden und heute im Besitz des Erzbischöflichen Diözesanmuseums in Köln. Diese Arbeit ragt unter allen hervor. Die schwarzen Felder auf weißem Filz nehmen den Betrachter mit in die ‚Nacht der Sinne' der geistlichen Dichtung des Johannes vom Kreuz.

Der Beuys-Schüler Felix Droese sagt, „Hoffnung heißt für mich Öffnung" (67). Sein Bild hat im Eingangsbereich des Museums Ludwig in Köln einen festen Platz gefunden. Das Triptychon von Francis Bacon (1971) kann als Trauerarbeit auf den Tod eines langjährigen Freundes hin gedeutet werden. „Als ein individuelles Zeugnis bewegter Kunst mag es gelten, als Erschrekken vor der Unerbittlichkeit des Todes, als persönliche Todesbewältigung in der zynischen Kommentierung alter Geschichten von Abschied, Aufstieg und Ankunft, wie Bacon sie in der Divina Commedia Dantes und im Aschermittwoch bei Eliot findet" (71). Weder in der Kunst noch im Glauben gibt es letztlich Antworten, die keine Fragen mehr offenlassen. „Die Kunst kann zwar den Menschen nicht retten, sagt Günther Uecker einmal, aber mit den Mitteln der Kunst ist ein Dialog möglich, der zur Bewahrung des Menschen aufruft" (83).

Rosemarie Trockel schreibt 1993 in großen Buchstaben: „ICH HABE ANGST" (100f.) in die Apsis. Gibt es ein eindringlicheres und zugleich einfacheres Bild zur Ölbergszene (Lk 22, 44), wo Jesus Angst hat? Die Künstlerinnen, die in St. Peter ausstellten, sprechen eine klare Bildersprache. Die Amerikanerin Jenny Holzer bringt mit zehn Spruchbändern das Leid von Krieg und Vergewaltigung zur Sprache. Sie lehnt sich damit an die Tradition der Klagelieder und Psalmen an. Ihre Landsfrau Cindy Sherman legt die Kleider der „Madonna von Melun" an und demontiert in ihren Fotografien – die immer auch Selbstporträts sind – gängige Vorstellungen der Frömmigkeit. „Damit formuliert sie eine Grundgestalt menschlichen Geistes, der nur glaubend und zweifelnd, nur angefochten zur Gewißheit findet" (119).

Georg Maria Roers SJ

Stecher, Reinhold: *Geleise ins Morgen.* Thaur: Kulturverlag 1995. 133 S. Kart.

Für den Bischof von Innsbruck bietet die Eisenbahn ein großes Symbol für die Fahrt des Christentums, der Kirche und des einzelnen Menschen. Der Bischof begibt sich immer wieder auf die Reise, wenn er vordergründig bei den konkreten Details der Eisenbahn (etwa eines Intercity) ansetzt und dann plötzlich bei seinem Thema ist: etwa die Kirche heute oder der moderne Mensch oder die dahineilende Zeit oder der Tod. Und daß er beides so glaubwürdig und ohne Gewalt zueinander bringen kann, liegt darin begründet, daß beide Erfahrungen, die deutend zueinander gebracht werden, echt sind. Da redet einer, der im Eisenbahnfahren „erfahren" ist und vom Leben der Kirche und des heutigen Menschen eine – auch theologisch reflektierte – Ahnung hat. So wird der sinnenhafte Vordergrund aufgesprengt, besser: er tut sich auf und gibt den Blick in bleibende, tröstliche Wahrheiten frei. So gelingt Bischof Stecher ein in seiner Art ungewöhnliches Meditationsbuch, das von einem großen Optimismus und von starkem Vertrauen getragen ist. Das Schmunzeln, das immer wieder möglich wird, hängt allerdings nicht als Wunschvorstellung in der Luft, abgehoben von dieser realen Welt. Es ist getragen und gehalten von jener Hoffnung, die sich an die Verheißung eines menschgewordenen Gottes hält: Es geht um die Treue Gottes und um die Treue des Menschen.

Dem dichten Text sind 30 herrliche Aquarelle und etliche Gedichte des Bischofs beigegeben (Frage: Welcher andere Bischof versteht sich auch auf die schwere Kunst des Aquarellierens?). Gerade dadurch wird eine meditative, sinnenhaft-ganzheitliche Aneignung der christlichen Botschaft möglich. Angesichts der Menschwerdung Gottes der einzig gültige Weg. Ein Buch für „nachdenkliche Eisenbahnfahrer", und nicht nur für diese. *Roman Bleistein SJ*

Gesellschaft

Das Individuum und seine Familie. Lebensformen, Familienbeziehungen und Lebensereignisse im Erwachsenenalter. Hg. v. Hans Bertram. Opladen: Leske & Budrich 1995. 482 S. (Deutsches Jugendinstitut. Familien-Survey. 4.) Kart.

Je mehr eine zumal wenig präzise Rezeption des Individualisierungstheorems (Ulrich Beck) um sich greift, um so mehr gerät die Familie als Solidargemeinschaft unter negativen Schlagzeilen in die Öffentlichkeit. Um dieser Tendenz gegenzusteuern, die auch familienpolitisch verheerende Wirkungen zeitigen kann, wurde der „Familiensurvey" vom Deutschen Jugendinstitut (München) unternommen, dessen 4. Band nun vorliegt. Auch er zeichnet sich wiederum durch in der empirischen Forschung begründete, oft überraschende Informationen und durch kritische Anfragen an die öffentliche Meinung wie an die Familienpolitik aus.

Was wäre im einzelnen herauszuheben? Die Familie zerfällt heute nicht, wie manche Meinungsführer apokalyptisch wiederholen, sondern sie macht einen Wandel durch, der aber gerade, was im Ergebnis Intensität und Dauer wertbestimmter Beziehungen angeht, keinen Vergleich mit den „guten alten Zeiten" zu scheuen braucht. Was Elisabeth Pfeil (1968) eine „disperse und mobile Großfamilie" nannte, stellt Hans Bertram als „multilokale Mehrgenerationenfamilie" vor. Diese kann nicht pauschalierend beschrieben werden; es ist auf historische Ereignisse, auf regionale Bedingungen, auf ein qualitativ neues Zusammenleben zu achten (31–33), wobei die Vielzahl neuer Lebensformen nicht zu übersehen ist (56). Doch die als Bedrohung der Solidargemeinschaft bewerteten „Singles" „gibt es, wenn überhaupt, nur in vernachlässigbar kleiner Zahl" (89). Infolgedessen liegt am Ende das doch für viele überraschende Ergebnis vor: „Das System ‚Familie' leistet enorm viel, nicht nur real, sondern auch in den Köpfen. Defizite resultieren aus diesem Vertrauen auf die Familie jedoch dann, wenn diese von einer realen Erfahrung zu einem bloßen normativen Bezugssystem wird, das durch keine andersgearteten Sozialbeziehungen adäquate Entsprechungen zu finden vermag" (152).

Diese Ergebnisse unterstreichen die Option Bertrams als berechtigt, durch die Daten des Familien-Surveys „zu einer genaueren und vor allen Dingen gelasseneren Interpretation des Wandels und der Entwicklung von Familien und Familienleben in der Bundesrepublik beitragen zu können" (33). Solche Gelassenheit sollte aber nicht von den gesellschaftspolitischen Forderungen ablenken, die auch zum Ergebnis der Studie zählen: die Gefahr der Proletarisierung der Familien mit vielen Kindern (323), das Armutspotential unter älteren Menschen (355), die Rentensituation jener, die „nur" Kinder erzogen haben (218f.). Damit werden Aufgaben einer Familienpolitik sichtbar, die sich nicht nur auf eine große Kinderzahl fixiert, sondern Familie, also Väter und Mütter, auch bis ins heute mögliche hohe Alter im Blick hat. Eine aufregende Studie, die man sich zusammengefaßt als kleines handliches Buch wünscht und deren Grundaussagen von vielen gelesen werden sollten. Gerade Vorurteile bestimmen soziales Verhalten oft mehr als politische Direktiven. *Roman Bleistein SJ*

Huth, Werner: *Flucht in die Gewißheit.* Fundamentalismus und Moderne. München: Claudius 1995. 227 S. Kart. 26,–.

„Angesichts der gegenwärtig vorherrschenden Aufblähung des Wortes ‚Fundamentalismus' wäre es sachlich vielleicht am richtigsten, ganz darauf zu verzichten" (205). Huth entscheidet sich für ein anderes Vorgehen. Er greift die Modevokabel auf und versucht, in bewußtseinskritischer

Perspektive tieferliegende Probleme bewußtzumachen. Um Pauschalierungen zu vermeiden, stellt er aufgrund einschlägiger Literatur die Vielfalt der Fundamentalismen dar und widmet jeweils dem protestantischen, dem katholischen, dem islamischen, dem jüdischen und dem grünen Fundamentalismus (hier besonders R. Bahro) ausführliche Darstellungen. Damit baut er verbreitete Vorurteile ab und wirbt für Verständnis – nicht nur für die Vielschichtigkeit etwa des Islam, sondern auch für die Ängste der Fundamentalisten. Da sich das Kapitel über fundamentalistische Tendenzen in Asien auf Ladakh beschränkt und so problemträchtige Länder wie Indien, Sri Lanka und Japan ausblendet, liegt die unbegründete Folgerung nahe, Fundamentalismus finde man nur im Umfeld monotheistischer Religionen (207).

Vor und nach diesen überwiegend informierenden Partien analysiert Huth das Phänomen Fundamentalismus und setzt sich mit ihm auseinander. Er sieht in ihm – entsprechend seinem Buch „Glaube, Ideologie und Wahn" (1984) – eine Ideologie, die in massiver Angst vor dem Verlust der eigenen Identität in der Moderne wurzelt und damit eine richtige Ahnung enthält, diese aber mit geistiger Blindheit und Aktionismus beantwortet. Den theologischen Fundamentalismus fordert er eindringlich auf, sich mit der Evolutionstheorie zu versöhnen und die Einheit des Menschen mit der Natur anzuerkennen; der ökologische Fundamentalismus aber soll eine verantwortungsbewußte technische Zivilisation akzeptieren. Politisch-gesellschaftliche Faktoren werden hier nicht mehr erörtert, vielmehr tritt der Autor abschließend für eine spirituelle Schulung ein, die für das Lebendige, Globale und Geistige sensibilisiert, der Entwurzelung und dem materialistischen Rationalismus entgegenwirkt und so den Fundamentalismus überflüssig macht. *Bernhard Grom SJ*

Religion und prosoziales Verhalten. Hg. v. Walter Kerber. München: Kindt 1995. 224 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 13.) Kart. 36,–.

Mit diesem Sammelband liegt eine weitere Veröffentlichung der Rottendorf-Stiftung im Rahmen deren Untersuchungen zu Fragen einer neuen Weltkultur vor. Angeschnitten ist damit die bedeutsame Frage nach dem Bezug von religiösem Glauben und dem Verhalten der Gläubigen zu den Mitmenschen der eigenen sowie einer fremden Sozietät. Aus vier Richtungen wird hier diese Thematik beleuchtet: So forscht der Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury nach den in der aktuellen Diskussion meist wenig beachteten Ansätzen, die die Lehre und die Ideale des Islam für prosoziales Verhalten bieten und die trotz der bekannten Einschränkungen und Ausgrenzungen auch Voraussetzungen für ein islamisches Konzept von universaler Solidarität und für Friedensbemühungen darstellen. Heinrich Pompey, Professor für Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit, erläutert die geschichtliche Entwicklung der christlichen Diakonie, die in ihrer Weise deutlich die Verbindung von christlichem Glauben und helfender Solidarität zeigt. Demgegenüber schildert der Pastoraltheologe Jan Kerkhofs anhand aktueller Studien und Statistiken für den europäischen Raum die Einstellung von Gläubigen zu prosozialem Verhalten. Dabei werden der Einsatz in der Sozialarbeit und ehrenamtlichen Tätigkeiten, Weltoffenheit und Fremdenfeindlichkeit zu Art und Lebendigkeit von Glaube und Glaubensleben in Beziehung gesetzt. Abschließend erörtert Bernhard Grom als Vertreter der Religionspsychologie und -pädagogik, wie die psychische Disposition des Menschen zu pro- oder asozialem Verhalten durch das religiöse Ethos überformt, aktiviert oder neutralisiert werden kann.

Durch diese vier Vorträge, aber auch durch die wie immer sehr interessanten Diskussionen, wird das Thema aus den Schranken nebulöser Selbstverständlichkeiten und Klischees befreit, innerhalb deren es sich oft unwillkürlich bewegt. Das Beziehungsgeflecht zwischen Religion und prosozialem Verhalten erweist sich als ungeheuer differenziert und nuancenreich, wodurch sich Chancen und Gefahren besser bestimmen lassen. Gerade weil aber damit angezielt wird, in einem ersten Schritt die Bedeutsamkeit und das Wesen jener Beziehung wieder genauer in den Blick zu bekommen, zeigt sich auch – vielleicht manchmal eher unvermerkt –, daß und wie die die soziale Ebene übersteigende Dimension von Religion dieser zugrunde liegt, sie ermöglicht und durchwirkt, sowie umgekehrt in ihr ihre praktische

Wirklichkeit findet. Oder, etwas anders, mit den Worten von Adel Theodor Khoury: „Die Religion lebt von ihrem Bezug zu Gott bzw. zu einer absoluten, transzendenten Wirklichkeit; Gestalt gewinnt sie aber in der Gemeinschaft der Menschen" (15). *Adrienne Dünnbier*

ZU DIESEM HEFT

Das bischöfliche Hilfswerk Misereor hat seine diesjährige Fastenaktion zum weltweiten Wasserproblem unter das Thema „Jeder Tropfen zählt" gestellt. Johannes Wallacher, wissenschaftlicher Mitarbeiter am gesellschaftspolitischen Institut der Hochschule für Philosophie in München, bietet einen Überblick zur globalen Situation in der Wasserversorgung und zeigt Schritte zu einer verantwortlichen Wasserpolitik auf.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, beschreibt die derzeitige Kirchenkrise mit der Metapher der Nacht. Er zeichnet einen Weg zur Überwindung dieser Krise, der von der Wiederentdeckung des Gottesbildes Jesu als eines bedingungslos liebenden Vaters zu einer vom Geist des Dialogs geprägten Kirche führt.

Am 31. März 1996 ist der 400. Geburtstag des französischen Philosophen René Descartes. Harald Schöndorf, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, nimmt diesen Gedenktag zum Anlaß für eine Darstellung der wichtigsten Beiträge von Descartes zur Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie.

Ausgehend von der prinzipiellen Ambivalenz der modernen Wissenschaft und Technik sucht Christian Kissling, Generalsekretär von Justitia et Pax in der Schweiz, nach einem angemessenen Konzept von Verantwortung. Dabei entwickelt er über den herkömmlichen Begriff der Verantwortung hinausgehend das Konzept einer prospektiven Verantwortung im Blick auf die langfristige Sicherung von Lebenschancen für alle Menschen.

Herbert Gruber nimmt den 50. Todestag von Friedrich Muckermann SJ am 2. April 1996 zum Anlaß für eine biographische Skizze des bedeutenden Publizisten. Dabei tritt hervor, daß Muckermann trotz anfänglicher Täuschungen als einer der ersten den totalitären Charakter des nationalsozialistischen Regimes durchschaute und ihm einen kompromißlosen Kampf ansagte.

Die Botschaft der Zeugen

Am 23. Juni 1996 wird Papst Johannes Paul II. in Berlin den Dompfarrer Bernhard Lichtenberg und den Priester Karl Leisner „seligsprechen", nach Edith Stein und Rupert Mayer zwei weitere Christen aus der Zeit des Dritten Reichs. Seligsprechungen wecken in der breiten Öffentlichkeit Fragen und stoßen auf Widerspruch, nicht nur deshalb, weil die jenseitige Existenz des Menschen fragwürdig geworden ist oder weil die Autorität des Papstes kaum mehr akzeptabel scheint, sondern vor allem deshalb, weil ein vollkommener Mensch auf den Widerspruch der Psychologie stößt: Der Mensch ist und bleibt ein Torso. Wenn die katholische Kirche allen diesen Einwänden zum Trotz immer wieder Christen „seligspricht", muß sie Sinn und Bedeutung ihres Tuns offenlegen.

Seligsprechung heißt, daß eines Menschen Leben durch Zuspruch und Anspruch Jesu glückte, also ein – nicht nur für Christen – vorbildlicher Mensch gelang. Die Bedeutung einer Seligsprechung muß unter einem doppelten Aspekt herausgehoben werden: für die Lebenszeit des Seligen und für die Jetztzeit. Aus beiden ließe sich dann die Botschaft der Zeugen heraushören.

Die Lebenszeit der beiden Seligen wird geprägt durch den Terror des Dritten Reichs, der nicht zuletzt die Kirchen traf. Bernhard Lichtenberg (1875–1943) setzte sich für die Häftlinge in den Konzentrationslagern ein, betete 1938 öffentlich für die im Pogrom verfolgten Juden und lehnte 1941 die Euthanasie Geisteskranker entschieden ab. Er engagierte sich in der Öffentlichkeit, zumal für die Juden. Dies konnte ihm nur aufgrund der intensiven Mitarbeit von Margarete Sommer (Berlin) und Gertrud Luckner (Freiburg) gelingen. Auch diese beiden Frauen werden durch seine Seligsprechung dem Vergessen entrissen. Es gab also Christen, die den Mord an den Juden nur mit öffentlichem Widerspruch miterlebten und die versuchten, ihn zu verhindern. Lichtenberg wurde dieser Aktivitäten wegen von einem Sondergericht in Berlin zu zweijähriger Haft verurteilt und starb – nach deren Verbüßung – auf dem Transport in das KZ Dachau am 5. November 1943 in Hof aufgrund seiner Erschöpfung.

Ganz anders verlief das Leben von Karl Leisner (1915–1945). Als er wegen seiner Tbc-Erkrankung in St. Blasien (Schwarzwald) weilte und dort das Mißlingen des Attentats auf Adolf Hitler durch Georg Elser am 8. November 1939 ausdrücklich mißbilligte, wurde er denunziert und verbrachte fortan als „Volksschädling" sein Leben in Gefängnissen der Gestapo und in Konzentrationslagern. Er hatte bereits am 25. März 1939 im Dom zu Münster die Diakonatsweihe empfangen. Am 17. Dezember 1944 wurde er von Bischof Gabriel Piquet von Clermont-Ferrand, einem Mithäftling, im KZ Dachau im geheimen zum Priester

geweiht. Trotz dieses großen Lebensglücks schritt seine Krankheit voran. Frühzeitig aus dem KZ Dachau herausgeholt, erlag er am 12. August 1945 – innerlich ausgesöhnt mit „seinen Feinden" – in Planegg bei München seiner Krankheit: auch er ein Opfer der Gewalt. Seine Seligsprechung rettet zugleich jene etwa 2600 katholische Geistliche aus Europa, die im KZ Dachau lebten und litten, vor dem Vergessen, vor allem die etwa sechshundert, die dort starben.

Was also die damalige Zeit von 1933 bis 1945 angeht, werden zwei Zeugen herausgegriffen, die wider die allgemeine Einschätzung stehen, „die" Kirche habe damals nichts gegen das Unrecht unternommen. Dennoch soll damit nicht mit frommen Akten schrittweise das Dritte Reich triumphalistisch von der Kirche vereinnahmt werden. Das offensichtliche Versagen der Kirche angesichts der Herausforderungen dieser mörderischen Zeit bleibt bestehen. Dennoch gilt zur gleichen Zeit: Es gab Christen, die zu Opfern des Nationalsozialismus wurden, sei es im aktiven Widerstand, sei es im passiven Unterliegen in einem KZ. Wünschenswert wäre allerdings, wenn auch ein Laie wie Nikolaus Groß bald zur Reihe dieser „Zeugen" hinzukäme. Er engagierte sich im Widerstand der Katholischen Arbeiterbewegung gegen das Dritte Reich und wurde deshalb am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet: ein Laie, ein Bergmann, Vater von sieben Kindern, ein sozial und politisch engagierter Christ.

Die Frage nach der Botschaft für den Menschen von heute fügt sich unmittelbar an. Die Herausforderungen einer Wohlstands- und Massengesellschaft sind zwar äußerlich andere als im Dritten Reich, aber sie treffen sich doch mit den Optionen dieser beiden vorbildlichen Christen. Diese Optionen heißen: tatkräftiges Handeln aus dem Bewußtsein heraus, daß jeder Mensch ein einmaliges Geschöpf Gottes ist, ob es ein ungeborenes Kind oder ein gebrechlich alter Mensch ist. Damit wird gefordert: Sensibilität für die geheimen Grundsätze unserer verwalteten Gesellschaft und Zivilcourage, eine christliche, naturrechtlich begründbare Wertordnung im Alltag durchzusetzen.

Eines vermögen die mit diesen beiden Männern gesetzten Orientierungen auf jeden Fall: Sie entlarven die Anpassung als Prinzipienlosigkeit oder als Feigheit; sie rufen auf zu einer neuen Art des Widerstands, in der Christen zur Lobby jener werden, die am Rand der Gesellschaft, in der weltweiten Armut, ausgegrenzt aufgrund von Krankheit oder mangelnder Bildung leben müssen. Würden dadurch auch unbequeme Bürger entstehen, so könnten diese einer streitbaren Demokratie nur nützen, zumal dann, wenn ein solches Engagement in der Erfahrung des Gottes begründet ist, der in Jesus Christus Mensch wurde. Auf der Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde 1985 die Maxime geprägt: „Je mystischer Christen sind, desto politischer werden sie sein." Ein solcher Grundsatz bietet den angemessenen Horizont für die Stunden in Berlin. Er hebt sie in ihrer Bedeutung heraus und hält sie fest. *Roman Bleistein SJ*

Marianne Heimbach-Steins

Kirchenasyl

Christliche Verantwortung im Konflikt mit dem Rechtsstaat?

Seit der Einführung des neuen Asylrechts im Juli 1993 und der nachfolgenden Änderung der Asylgewährungspraxis in Deutschland haben einige spektakuläre Fälle von „Kirchenasyl" die Diskussion um die rechtliche Zulässigkeit und die sittliche Vertretbarkeit einer solchen Hilfsmaßnahme neu entfacht. Das Thema wird kontrovers diskutiert zwischen Politikern und Kirchenleuten, aber auch innerhalb der Kirchen selbst. Einerseits wird es zum Konfliktfall zwischen Staat und Kirche hochgespielt; mehrfach haben Pfarrer, in deren Gemeinden „Kirchenasyl" gewährt wird, Strafanzeigen wegen „Beihilfe zum Verstoß gegen das Ausländergesetz" erhalten. Andererseits treten namhafte Vertreter der großen Kirchen für die Auffassung ein, „Kirchenasyl" sei kein Verstoß gegen die Rechtsordnung, sondern stehe vielmehr im Dienst am Rechtsstaat[1]. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, bejaht zwar die Frage, ob „Kirchenasyl" einen Rechtsbruch darstelle, also illegal sei; auch er geht jedoch über die Ebene der Gesetzlichkeit hinaus, indem er Bedingungen der sittlichen Rechtfertigung eines solchen Handelns formuliert und so auf dessen bedingter Legitimität besteht. Zugleich weist er aber, wie andere Stellungnahmen auch, darauf hin, daß es ein „Kirchenasyl" im eigentlichen Sinne gar nicht gebe[2]. Angesichts des auf den ersten Blick eher verwirrenden Bildes muß eine sozialethische Stellungnahme mit einer Klärung des Sachverhalts beginnen. Darauf aufbauend sollen dann in mehreren Schritten Aspekte und Kriterien der ethischen Bewertung dargelegt werden.

„Kirchenasyl" – historische und definitorische Annäherung

Der Schwerpunkt der folgenden Skizze liegt auf den für das Kirchenasyl relevanten Aspekten der Geschichte des Asylrechts, deren Vielschichtigkeit hier nicht im Ganzen berücksichtigt werden kann[3]. Das „Asyl am heiligen Ort"[4] beruht ursprünglich auf sakral-magischen Vorstellungen von der Heiligkeit des Ortes, wie man sie in altorientalischen, griechischen und germanischen Kulturen findet. „Asylos topos" ist jener Ort, von dem man weder Personen noch Sachen wegführen darf, wenn anders man sich nicht am Heiligen vergehen, Frevel üben will.[5]

Nicht die Schutzsuchenden, sondern der heilige Ort bzw. die ihn heiligende Gottheit ist Subjekt des Rechts; daher gilt der Asylschutz unabhängig von Schuld oder Unschuld oder von der Gruppenzugehörigkeit für alle, die die Asylstätte als Schutzsuchende erreichen. Hier liegt der Grundgedanke des „Sanctuary", des Schutzbereichs, der seit Anfang der 80er Jahre in der Sanctuary-Bewegung im Süden der USA[6] wiederaufgelebt ist. Er dürfte auch da mitschwingen, wo hierzulande die Gewährung von „Kirchenasyl" durch die staatlichen Vollzugsorgane faktisch respektiert wird.

Gewisse Elemente dieser Asylauffassung der griechischen Antike gehen in die christliche Tradition ein. Die Wurzeln des kirchlichen Asylrechts reichen aber zugleich auf die im Alten Testament bezeugte Asylpraxis zurück[7]. Sie unterscheidet sich von den sakral-magischen Asylvorstellungen, insofern sie genau bestimmt ist als Maßnahme zum Schutz vor Blutrache für Menschen, die des Totschlags – nicht des Mordes – schuldig geworden sind: „Das Asyl, das zeitlich begrenzt ist, dient ... dazu, zu verhindern, daß der Bluträcher zuschlägt, ehe das Gericht geurteilt hat."[8] Bei dem altisraelitischen Institut des Asyls handelt es sich also um einen Schritt zur geordneten Rechtspflege, nicht um den Versuch, Delinquenten der für sie vorgesehenen Strafe zu entziehen.

Seit dem Ende der Christenverfolgung mit der Konstantinischen Wende beginnt das Asyl in der Kirche eine bedeutsame Rolle zu spielen, und zwar vor allem im Sinn der bischöflichen Beistandspflicht gegenüber Unschuldigen wie Schuldigen, in Verbindung mit dem Schutz der kirchlichen Gebäude. Beides wurde im frühen fünften Jahrhundert als kirchliches Asylrecht auch staatlicherseits anerkannt[9]. Die Regelungen und Bedingungen des kirchlichen Asyls werden im Mittelalter entfaltet, der Asylschutz wird immer weiter ausgedehnt und entzieht den Straftäter, der sich in eine Kirche oder in den kirchennahen Bereich flüchtet, zumindest temporär dem Zugriff der weltlichen Gewalt. So konnte nicht nur ein Strafaufschub, sondern auch eine Strafmilderung erreicht werden, denn der Delinquent wurde nur gegen die Zusicherung des Verzichts auf die Todesstrafe sowie auf Leibesstrafen aus dem Asyl entlassen. Die Delinquenten gingen im Kirchenasyl aber nicht einfach straffrei aus, sondern sollten Kirchenbuße leisten. Zudem waren bestimmte Gruppen von Straftätern wie Mörder, Ehebrecher und politische Verbrecher von der Gewährung des Asyls ausgeschlossen. Anders als im oströmischen bzw. byzantinischen Reich galt das Recht, Asyl zu gewähren, in der Rechtsgeschichte des Westens als Eigenrecht der Kirche. Dieser Anspruch findet eindrucksvolle Bestätigung etwa in der Bestimmung, daß die Verletzung des Asylrechts der Kirche mit der Exkommunikation, also mit der schwersten Kirchenstrafe, belegt wurde.

Diese wenigen Hinweise genügen, um den grundlegenden Unterschied zwischen dem altkirchlichen und mittelalterlichen Rechtsinstitut einerseits und dem derzeit zur Debatte stehenden kirchlichen Flüchtlingsschutz andererseits zu ver-

deutlichen. In vorneuzeitlichen Gesellschaften konnte die Kirche ein von der staatlichen Gesetzgebung unabhängiges, mit dieser konkurrierendes Recht zur Gewährung von Kirchenasyl beanspruchen; aufgrund der bischöflichen Beistandspflicht genossen grundsätzlich sowohl Schuldige als auch Unschuldige den kirchlichen Asylschutz. Diese Möglichkeit entfällt mit dem modernen Rechtsstaat, dessen Monopol der Rechtssetzung und Rechtsprechung auch die Kirche anerkennt. Von daher erklärt sich die Aussage, ein Kirchenasyl gebe es im juristischen Sinn nicht; denn Asyl zu gewähren, liegt allein in der Kompetenz der staatlichen Rechtsprechung.

Diesem Wandel hat auch das Kirchenrecht Rechnung getragen. Noch der CIC/1917 (c. 1179) hält am Institut des Kirchenasyls (im Sinn des Verbrecherasyls) fest, wenn auch mit einer gewichtigen Einschränkung, die faktisch die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols bedeutet. In der Neufassung des CIC/1983 hingegen ist diese Bestimmung ersatzlos entfallen, und zwar mit der Begründung, das kirchliche Asylrecht werde staatlicherseits nicht mehr anerkannt und die Kirche benötige diese Vorschrift nicht mehr [10]. Man geht also offenbar davon aus, die kirchliche Beistandspflicht sei auf andere Weise einzulösen.

Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation von Asylrecht und Asylrechtspraxis

Während das Asylrecht in archaischen Gesellschaften an den Tabubereich des heiligen Ortes, der Zufluchtsstätte gebunden war, war es in der abendländischen Rechtsentwicklung – als kirchliches wie als staatliches Recht – ein Hoheitsrecht der asylgewährenden Institution. Bis hin zur völkerrechtlichen Verankerung in der Neuzeit, die nicht mehr das Verbrecherasyl, sondern den Schutz des politischen Flüchtlings intendiert, ist es ein Recht des asylgewährenden Staates geblieben. Einen Rechtsanspruch des einzelnen, etwa des politischen Flüchtlings, auf Asyl gibt es völkerrechtlich bis heute nicht, selbst wenn bestimmte Weichenstellungen der UNO-Menschenrechtscharta (Art. 14) und der Genfer Flüchtlingskonvention in diese Richtung deuten; nur wenige Staaten kennen das Asylrecht als individuelles Anspruchsrecht [11]. Im Grundgesetz der Bundesrepublik wurden die menschenrechtlichen Vorgaben zum Asylrecht im Artikel 16 Abs. 2 Satz 2 in ein Anspruchsrecht des einzelnen umgesetzt; bis zur Grundgesetzänderung des Jahres 1993 hieß es dort ohne Einschränkung: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht". Das individuelle Grundrecht auf Asyl war insbesondere über die Rechtswegegarantie (Art. 19 GG) geschützt.

Diese weltweit einmalige und geschichtlich beispiellose Errungenschaft des Rechts, die sich einerseits den Erfahrungen der Nazizeit und des Zweiten Weltkriegs verdankt, andererseits aber „einfachhin als Ausdruck einer Kulturnation gewertet" wurde [12], ist mit der einschränkenden Ergänzung des Artikels 16 in

Frage gestellt. So sieht der Asylkompromiß vor, daß Flüchtlinge, die über ein sogenanntes sicheres Drittland eingereist sind, vom Asylverfahren auszuschließen und unverzüglich in die Transitländer zurückzubefördern sind. Wer aus Nichtverfolgerstaaten kommt und um Asyl bittet, muß ein verkürztes Verfahren durchlaufen. Die Drittstaatenregelung, um eines der brisantesten Elemente des Asylkompromisses aufzugreifen, bedeutet eine drastische Einschränkung des Kreises derjenigen, die überhaupt in den Genuß des Asylrechts kommen können. Dem Fluchtweg kommt höhere Bedeutung zu als der Fluchtursache. Die Rechtswegegarantie ist nicht mehr in jedem Fall gesichert, wenn in bestimmten Fällen Asylsuchende unmittelbar an der Grenze zurückgewiesen werden können, ohne daß sie die Möglichkeit erhalten, einen Asylantrag zu stellen und eine rechtliche Prüfung ihres Ersuchens zu verlangen. Zudem sind die Feststellung der Verfolgungssicherheit und damit der Ausschluß von Kettenabschiebungen nicht gewährleistet.

Die Einschränkung des Asylrechts und die entsprechende Anpassung des Asylverfahrensrechts haben dazu geführt, daß tatsächlich in den letzten Jahren die Asylbewerberzahlen drastisch gesunken sind. Die Anerkennungsquote ist sehr niedrig, was jedoch auch damit zu tun hat, daß seitens staatlicher Stellen zum Beispiel auch Bürgerkriegsflüchtlinge in das Asylverfahren gedrängt werden, deren Situation eine Anerkennung ausschließt und denen von Gesetzes wegen ein anderer Aufenthaltsstatus gewährt werden sollte.

Asylentscheidungen werden häufig unter erheblichem Zeitdruck gefällt (das gilt besonders für die Flughafenregelung); die Bewerber sind oft nur mangelhaft über den Verfahrensablauf und über ihre Mitwirkungspflichten informiert; ein effektiver Rechtsschutz kann in den kurzen Fristen kaum gewährt werden. Neben den Mißständen im Asylverfahren selbst werden insbesondere eine oft rigorose Abschiebepraxis und eine teilweise menschenunwürdige soziale Situation der Asylbewerber beklagt. Der vom Rat der EKD in Auftrag gegebene Bericht über die Situation der Asylsuchenden und Flüchtlinge vom November 1994 und ähnlich ein entsprechender Erfahrungsbericht der Caritas geben über die beobachteten Mißstände näheren Aufschluß [13].

Zielsetzungen von „Kirchenasyl"-Gewährung

Auch für die Kirchen gibt es keinen rechtsfreien Raum. Anders als der Begriff „Kirchenasyl" suggeriert, betonen dies auch jene Kirchenvertreter, die den Gruppen und Gemeinden, die „Kirchenasyl" gewähren, den Rücken stärken, wie auch die Akteure selbst. Um dieser Situation Rechnung zu tragen, wurden Vorschläge gemacht, den rechtlich mißverständlichen Begriff „Kirchenasyl" zu modifizieren, etwa durch Formulierungen wie „Asyl mit der Kirche" (Andreas Lob-Hüdepohl)

bzw. „Asyl in der Kirche" (Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche). Wer das rechtliche Mißverständnis jedoch sicher ausschließen will, muß den sprachlichen Zusammenhang von „Kirche" und „Asyl" vermeiden, etwa mit der vom Deutschen Caritasverband verwendeten Formulierung „Flüchtlingsschutz in Kirchenräumen". Im Wissen um die Brisanz des Begriffs „Kirchenasyl" wird er hier als Kristallisationspunkt der Diskussion bewußt beibehalten; indem er in Anführungszeichen gesetzt wird, wird deutlich, daß es sich um eine analoge Redeweise handelt.

Angesichts des Konsenses über den rechtsstaatlichen Rahmen kirchlichen Handelns wird man nicht pauschal behaupten können, die Gewährung von „Kirchenasyl" bedeute eine „Relativierung des Rechtsstaates im Sinne individueller Beliebigkeit"[14]. Allerdings ist dann um so genauer zu fragen, unter welchen Umständen und mit welcher Zielsetzung „Kirchenasyl" gewährt wird.

Dazu heißt es im Bericht der EKD über „Asylsuchende und Flüchtlinge": „Die vermehrte Gewährung von Kirchenasyl ist im wesentlichen eine Folge aus diesen Beobachtungen (einer mangelhaften Prüfung von Abschiebehindernissen durch das Bundesamt und einer restriktiven Handhabung von Abschiebestoppregelungen, M.H.-St.) und den dargestellten strukturellen Mängeln des Asylverfahrens."[15] Dementsprechend ist mit einer Erklärung von Pax Christi festzuhalten, „daß die Gewährung von Zuflucht durch christliche Gemeinden nach Ausschöpfung des Rechtsweges nur das letzte Mittel sein kann, um Menschen vor einer Gefahr für Leib und Leben zu schützen"[16]. Zuflucht für Flüchtlinge in kirchlichen Räumen wird also nicht im Vorgriff auf die rechtliche Entscheidung oder als Konkurrenzunternehmung zu dieser, sondern als Ultima ratio christlicher Beistandspflicht gewährt, und zwar dann, wenn „im konkreten Fall Anhaltspunkte dafür bestehen, daß jemand im Falle der Abschiebung zum Opfer schwerer Menschenrechtsverletzungen wird"[17]. Solches Handeln geschieht öffentlich, hat also mit Verstecken zunächst einmal nichts zu tun. Dies ist um so deutlicher zu betonen, als auch kirchliche Stellungnahmen diese Differenz leider nicht immer ganz eindeutig zum Ausdruck bringen.

Ziel solchen Beistandshandelns ist es, die durch den Rechtsentscheid unabwendbar erscheinende Bedrohung im Einzelfall dennoch abzuwenden, nachdem alle vorausliegenden Möglichkeiten der Hilfe, etwa im Rahmen der Flüchtlingsarbeit der Caritas, ohne Erfolg ausgeschöpft worden sind. Vorausgesetzt ist bei einem solchen Schritt, daß die Helfenden aufgrund ihres vorhergehenden Engagements, aufgrund ihrer Kenntnis einzelner Flüchtlingsschicksale genauer über die in dem konkreten Fall bestehenden Risiken und Bedrohungen Bescheid wissen als die entscheidende Instanz in dem abschlägig beschiedenen Asylantragsverfahren, das heißt das Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge, die zuständige Ausländerbehörde und gegebenenfalls die Verwaltungsgerichte. Dabei spielt die Frage nach Auswahl und Gewichtung der zur Verfügung stehenden In-

formationsquellen eine bedeutsame Rolle: Die auch von diplomatischen Rücksichten bestimmten Berichte des Auswärtigen Amtes beurteilen die Lage in einem Herkunftsland oft anders als die Untersuchungen des UNHCR und der Menschenrechtsorganisationen.

Auch wenn manche Politiker den Anspruch der Helfenden, in bestimmten Fällen über eine höhere Kompetenz zu verfügen, als Anmaßung zurückweisen[18], gibt die bisherige Erfahrung mit „Kirchenasyl"-Bemühungen den Akteuren recht, die ja meistens nicht „aus heiterem Himmel" irgendeinen Flüchtling auflesen, sondern solche Aktionen als Konsequenz bzw. im Zusammenhang mit intensiver Betreuungsarbeit unternehmen: Nach den Angaben der Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche und des Katholischen Lagerdienstes ist in rund 90 Prozent der Fälle, in denen „Kirchenasyl" gewährt und im Rahmen dieser Beistandshandlung eine nochmalige Einzelfallprüfung erreicht werden konnte, die Anerkennung oder Duldung der zuvor rechtskräftig abgelehnten Asylbewerber erfolgt[19]. Es muß also doch ernsthafte Gründe dafür gegeben haben, die Asylbewerber anzuerkennen bzw. ihnen ein Bleiberecht zuzugestehen, die der Behörde zuvor entgangen waren. Eine solche Bilanz ist auch als Indiz für Mängel der bestehenden Rechtslage und/oder Rechtspraxis ernst zu nehmen.

Primärer Zweck der Gewährung von „Kirchenasyl" ist die Nothilfe für ganz bestimmte Menschen angesichts drohender Menschenrechtsverletzungen. „Der Einzelfall wird der Öffentlichkeit bekannt gemacht, der Aktenvorgang bekommt ein Gesicht, der Flüchtling tritt aus der Anonymität heraus. Die Kirche gewinnt Zeit für ihre Aufgabe, Anwalt für Verfolgte und Mund der Stummen zu sein."[20] Über die temporäre Zuflucht und menschliche Zuwendung hinaus zielt solcher Einsatz daher auf die Wiederaufnahme des Verfahrens und gegebenenfalls auf die Revision der Abschiebeentscheidung, um dem Grundrecht auf Asyl möglichst in jedem Einzelfall Genüge zu tun. Nicht Asyl in der Kirche, sondern Asyl – bzw. eine andere legale Bleibemöglichkeit – in der Bundesrepublik Deutschland ist das Ziel[21]. Es geht darum, die in der Rechtsordnung bestehenden Spielräume zur Flüchtlingshilfe im Einzelfall auszuschöpfen; das heißt insbesondere den nach dem Ausländergesetz (§§ 51; 53; 54; 30) möglichen bzw. gebotenen Schutz vor Abschiebung vor allem bei drohender politischer Verfolgung, bei Gefahr der Folter, der Todesstrafe, des Verstoßes gegen die Europäische Menschenrechtskonvention und bei Gefahr für Leib, Leben oder Freiheit wirklich auszuschöpfen und hierbei anstelle einer restriktiven Entscheidungspraxis, die mehr an der Beschränkung der Zuwanderung als am menschenrechtlichen Schutz orientiert ist, den Maßstab der „Generosität" (C. Schmid) gegenüber den Schutzsuchenden walten zu lassen[22].

Solchem Beistandshandeln kommt, insofern es öffentlich ist und Öffentlichkeit herstellt, eine genuin politische Dimension zu. Über die Einzelfallhilfe hinaus wird öffentliche Aufmerksamkeit erregt für offensichtliche Konfliktpotentiale in

der Rechtsordnung selbst, die Anlaß geben zu überprüfen, ob und inwiefern die Rechtslage als solche oder aber die Anwendung der gesetzlichen Vorschriften Mängel im Hinblick auf die Verwirklichung der Grundrechte aufweisen. Deshalb ist es politisch und ethisch bedenklich, wenn die öffentliche Diskussion die Frage der Legalität oder Illegalität von „Kirchenasyl" in den Vordergrund des Interesses schiebt, als ob dieses ein Selbstzweck sei: „Nicht das Kirchenasyl ist das eigentliche Thema, sondern das eigentliche Thema ist der gegenwärtige Zustand des Grundrechts auf Asyl."[23] Darauf will auch die Praxis kirchlicher Gemeinden aufmerksam machen, wenn sie abgewiesenen Flüchtlingen, denen bei ihrer Abschiebung schwere Menschenrechtsverletzungen drohen würden, Zuflucht gewährt.

Die Koppelung eines karitativen Motivs mit einer politischen Wirkung des Handelns gewinnt im Fall des „Kirchenasyls" dadurch besondere Brisanz, daß die Hilfe für abgelehnte Asylbewerber nur durch einen Schritt am Rand bzw. jenseits der Legalität geleistet werden kann. Denn insofern die Unterstützung speziell solchen Hilfsbedürftigen gilt, denen staatlicherseits kein Recht zum Bleiben mehr zugestanden wird, geraten die Hilfswilligen zwangsläufig in einen Loyalitätskonflikt. Wer rechtskräftig abgewiesene Asylbewerber aufnimmt, um sich zu ihrem Fürsprecher machen zu können, riskiert einen Konflikt mit der staatlichen Gewalt. Um Menschen in dieser Situation vor der Gefahr schwerer Menschenrechtsverletzungen zu schützen oder dies zumindest zu versuchen, müssen die Akteure in ihrem Gewissen entscheiden, ob sie den Weg zivilen Ungehorsams einzuschlagen und mögliche strafrechtliche Konsequenzen zu tragen bereit sind.

„Kirchenasyl" als Ergebnis einer Güterabwägung und die Entscheidung zum zivilen Ungehorsam

Die Gewährung von „Kirchenasyl" für abgelehnte Asylbewerber geschieht als Resultat einer Güterabwägung, in der auf der einen Seite die Loyalität gegenüber dem Rechtsstaat und seiner Hoheit der Rechtsprechung steht, auf der anderen Seite ein oder mehrere durch den Abschiebeentscheid in ihren Grundrechten bedrohte, einer Gefahr für Leib und Leben ausgesetzte Menschen. Diesen Aspekt hat etwa Kardinal Georg Sterzinsky in einer öffentlichen Stellungnahme hervorgehoben, mit der er den „Kirchenasyl" gewährenden Gemeinden in Berlin ausdrücklich Rückendeckung gab:

„Eine Güterabwägung ist notwendig, wenn ... auf der einen Seite das Leben und die Unversehrtheit von Menschen auf dem Spiel steht und auf der anderen Seite die Befolgung von Gesetzen, die auch anders sein könnten. Dann muß man also auch dem einzelnen die Möglichkeit einräumen – und das ist überhaupt keine Großzügigkeit, sondern eine Selbstverständlichkeit –, daß er am Gesetz vorbei etwas tut um eines höheren Gutes willen, und daß er dann nicht gleich belangt oder verdächtigt wird der Unklugheit und der Böswilligkeit."[24]

Die Entscheidung für den Weg des zivilen Ungehorsams beruht auf der Überzeugung, den Betroffenen sei auf keinem anderen – legalen – Weg mehr wirksam zu helfen, und das erfolgte staatlich-legale Handeln sei – gemessen am Maßstab der Grundrechte – illegitim. Nach der Definition von John Rawls ist ziviler Ungehorsam zu bestimmen als „öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politische gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll“ [25].

Eine solche Entscheidung muß zuerst und vor allem sachlich begründbar sein [26]. Zentrales Kriterium der sittlichen Rechtfertigung ist die Achtung der Menschenwürde, die durch die drohende Verletzung grundlegender Menschenrechte gefährdet erscheint. So legt etwa der Katechismus der katholischen Kirche (1993) fest:

„Der Bürger hat die Gewissenspflicht, die Vorschriften der staatlichen Autoritäten nicht zu befolgen, wenn diese Anordnungen den Forderungen der sittlichen Ordnung, den Grundrechten des Menschen oder den Weisungen des Evangeliums widersprechen. Den staatlichen Autoritäten den Gehorsam zu verweigern, falls deren Forderungen dem rechten Gewissen widersprechen, findet seine Rechtfertigung in der Unterscheidung zwischen dem Dienst Gottes und dem Dienst an der staatlichen Gemeinschaft“ (Nr. 2242).

Als biblische Belegstellen für die hier formulierte Verpflichtung zitiert der Katechismus Mt 22, 1 („Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“) und Apg 5, 29 („Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“). Das Zitat aus der Apostelgeschichte spielt übrigens in der ganzen Auseinandersetzung um das „Kirchenasyl“ auf seiten der kirchlichen Akteure eine geradezu leitmotivische Rolle.

Die Entscheidung muß, darauf zielt auch der Katechismus ab, von den Akteuren in ihrem Gewissen verantwortet werden; die Bereitschaft zur Übernahme allfälliger (strafrechtlicher) Konsequenzen angesichts eines gezielten und begrenzten Rechtsbruchs kann dabei als *ein* Kriterium der Aufrichtigkeit gelten. Solches im präzisen Sinn des Wortes gewissen-hafte Handeln ist etwas anderes als eine bloß subjektivistische Anmutung. Zur Übernahme der vollen Verantwortung in einem solchen konfliktiven Handlungszusammenhang ist es deshalb notwendig, daß das Gewissensurteil „der diskursiven Kritik und dem Kriterium der Überprüfbarkeit des Urteils der Illegitimität konkreten staatlichen Handelns und Bestimmens“ ausgesetzt wird. Nur so kann gewährleistet werden, daß das Urteil nicht auf bloße Mutmaßungen gegründet ist und die Akteure sich nicht – bei allem guten Willen „von sehr einseitigen, möglicherweise ideologischen Interessen“ leiten lassen [27].

Ziviler Ungehorsam ist per definitionem öffentlich und gewaltfrei [28]; im Rahmen des demokratischen Rechtsstaats ist er zudem als Rechtsbruch im Rahmen der Rechtsordnung zu charakterisieren [29], das heißt, er richtet sich gerade nicht gegen die Rechtsordnung bzw. den Rechtsstaat als solchen, sondern wendet sich

letztlich an den Gerechtigkeitssinn der meist schweigenden Mehrheit, um „mit Hilfe von Argumentation ... und Zeugnis auf ein konkretes Problem bzgl. der Legitimität der Rechtslage“[30], auf eine Diskrepanz zwischen Legalität und Legitimität aufmerksam zu machen.

Im Hinblick auf diese politische Zielsetzung, die sich mit der Gewährung von „Kirchenasyl“ verbindet, ist jedoch eine Abstufung der Zwecke zu beachten: An erster Stelle steht und muß stehen die Hilfe für die Betroffenen. Weder im kirchlichen Handeln noch in der staatlichen Politik dürfen die Flüchtlinge zur Durchsetzung – gleich welcher – politischer Ziele instrumentalisiert werden. Gleichwohl gehört es zu einer verantwortlichen Flüchtlingshilfe, auf die politischen, auch die rechtspolitischen Hintergründe einer Notlage aufmerksam zu machen, die Menschenrechtsschutz erheischt und in diesem Zusammenhang „Kirchenasyl“ als Hilfemaßnahme in bestimmten Fällen sittlich gerechtfertigt erscheinen lassen kann. Insofern ist auch ein genuin politisches Handeln auf dem Weg des zivilen Ungehorsams unter den dargelegten Voraussetzungen ethisch zu legitimieren.

Die Gewährung von „Kirchenasyl“ fungiert dabei „nicht als Gegensatz, sondern als Korrektiv ... staatlichen Handelns“[31]. „Kirchenasyl ist eine subsidiäre Handlung von Gemeinden, durch die ein Versagen unseres Gemeinwesens gegenüber elementaren Menschenrechten notdürftig und zeitlich befristet ausgeglichen werden soll.“[32] Mit der Deutung der Hilfemaßnahme „Kirchenasyl“ als „subsidiärer Menschenrechtsschutz“ wird die Aufmerksamkeit wieder auf die Hauptsache, das Grundrecht auf Asyl als Menschenrecht, zurückgelenkt. Es wird dabei jedoch nicht als eines unter vielen anderen begriffen, sondern als „positiv-rechtlicher Ausdruck des grundlegenden Menschenrechts schlechthin“, des Rechts nämlich, „Rechte zu haben“. Dieses Recht steht auf dem Spiel, „wenn ein Mensch keiner politischen Gemeinschaft (mehr) angehört und keine Bürgerrechte (mehr) besitzt“. Nach dieser von dem evangelischen Theologen Hans-Richard Reuter vorgetragenen Interpretation, die zugleich eine neue und erweiterte Definition des „politischen Flüchtlings“ impliziert, ist „das Asylrecht ... ein Notrecht zum Schutz des Basisrechts auf politische Gemeinschaft“[33]. Ein solches Grundmenschenrecht mit allen legitimen Mitteln zu verteidigen, ist eine genuine Aufgabe christlichen und kirchlichen Handelns. Diese Überlegung führt zu der Frage nach dem Subjekt bzw. den Subjekten des Handelns.

Subjekte der Gewährung von „Kirchenasyl“

Im Thesenpapier des Rats der EKD zum „Kirchenasyl“ (September 1994) findet sich folgende Aussage:

„Wo Hilfe in rechtswidriger Form ... gewährt wird, darf nicht die Kirche als handelnde oder verantwortliche Institution in Anspruch genommen werden. Wer bei seiner Hilfe für Bedrängte nach

ernsthafter Prüfung der Sach- und Rechtslage aus Gewissensgründen gegen gesetzliche Verbote verstößt, muß das allein verantworten und die Folgen seines Handelns selbst tragen... Wer die Kirche oder eine bestimmte Gemeinde in den Rechtsbruch hineinziehen will, begründet damit Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner persönlichen Gewissensentscheidung und an seiner Bereitschaft, die Folgen seines Handelns auf sich zu nehmen."[34]

Diese Position hat wegen der ausnahmslosen Individualisierung der Verantwortung für „Kirchenasyl"-Maßnahmen weit über die Grenzen der evangelischen Kirche hinaus, besonders bei Pro Asyl, der Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" und Pax Christi, heftige Proteste ausgelöst. Dem steht die These Bischof Hubers gegenüber, das „Kirchenasyl" sei seinem Wesen nach Gemeindeasyl[35], und gerade weil dies so sei, dürfe die Kirche die Gemeinden, die Asyl gewähren, nicht im Stich lassen.

Es gibt also offensichtlich sehr verschiedene Varianten der Verantwortungszuschreibung in diesem Fall kirchlichen Handelns: Sind es einzelne in der Kirche, sind es kirchliche Gruppen innerhalb von Gemeinden, die Gemeinden selbst oder über diese hinaus die (Orts-)Kirche als ganze – etwa repräsentiert durch den zuständigen Bischof? Und wie sind diese unterschiedlichen Ebenen im Hinblick auf die Übernahme von Verantwortung einander zugeordnet?

Zunächst einmal ist auf die Unvertretbarkeit der Gewissensentscheidung jedes und jeder Beteiligten hinzuweisen. Die Güterabwägung zwischen Gesetzesgehorsam und Menschenrechtsschutz, die unter Umständen den Entschluß zum zivilen Ungehorsam begründet, verlangt in jedem Fall eine persönlich zu verantwortende Entscheidung. Sie muß auf einer guten Kenntnis der Sachlage einschließlich der zu erwartenden Schwierigkeiten und Belastungen aufruhen, verlangt aber auch eine sorgfältige Gewichtung der ethischen Problematik. Es gilt:

„In die persönliche Gewissensentscheidung sind nicht nur die Befürworter des ‚Kirchenasyls' gerufen, sondern auch seine Gegner. Sowenig sich einerseits die Befürworter einfach auf den Standpunkt der moralisch gebotenen Nothilfe zurückziehen können, sowenig können sich andererseits die Gegner kurzerhand hinter dem Bollwerk ihrer Gesetzeskonformität verschanzen. Ausnahmslos alle, die etwa in einer Kirchengemeinde mit dem Problem eines von Abschiebung und von Gefahr für Leib und Leben bedrohten Flüchtlings konfrontiert werden, müssen sich gleichermaßen der Gewissensentscheidung zwischen Verweigerung der Loyalität gegenüber staatlichen Anordnungen und Verweigerung individueller Nothilfe stellen."[36]

Damit ist der Kontext der individuell einzufordernden Gewissensentscheidung für oder gegen die Beteiligung an einem „Kirchenasyl" angesprochen. Denn die konkrete Aktion, in der akut gefährdeten Personen in kirchlichen Räumen Zuflucht gewährt wird, ist eben nie Sache nur von einzelnen und kann es auch nicht sein. Schon die Voraussetzungen für eine Gewissensentscheidung der einzelnen können in der Regel nur gemeinschaftlich hergestellt werden: Wissen muß ausgetauscht, Argumente müssen diskutiert, Risiken abgewogen, Belastbarkeiten erörtert werden, ehe eine Entscheidung für oder gegen eine Gewährung von „Kirchenasyl" gefällt werden kann. Dies kann zunächst im Rahmen der Gruppe(n)

von Aktiven geschehen, die sich für die Flüchtlingshilfe vor Ort einsetzen; die Gruppe bzw. der erweiterte Kreis der in einer Pfarrgemeinde am Thema Interessierten wird zum Ort der Auseinandersetzung, der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. Gewissensbildung, deren Ergebnis die einzelnen mit Entschiedenheit vertreten können sollen, geschieht in einem kommunikativen Prozeß, in dem sich die Angewiesenheit der einzelnen auf die Gemeinschaft spiegelt.

Schwierige Entscheidungen sind dabei zu fällen, die nicht allein mit gutem Willen und Idealismus zu rechtfertigen sind: von der Frage nach der Glaubwürdigkeit der Flüchtlingsgeschichte bis zu der Frage nach den Chancen der Hilfe und den Grenzen der physischen und psychischen Belastbarkeit der Hilfswilligen. Solche Fragen können zu schweren Konflikten führen, bis hin zu Spaltungen in einer Gemeinde. Die Meinungsbildung muß daher äußerst behutsam vorangebracht werden, in einem ernsthaften Willen zur Verständigung; denn die Belastungen eines „Kirchenasyls" werden kaum ohne einen starken Rückhalt in der Gemeinde als ganzer tragbar sein – das machen alle Berichte von Beteiligten an „Kirchenasyl"-Maßnahmen unmißverständlich deutlich[37]. Wenngleich die Initiative zu einem „Kirchenasyl" meistens von engagierten einzelnen bzw. von einer Asylgruppe ausgehen wird, ist doch die Unterstützung, die Solidarität der Gemeinde als ganzer für die Durchführung erforderlich: Räume, materielle Hilfen, personelle Unterstützung, Rechtsbeistand müssen zur Verfügung gestellt bzw. organisiert werden, oft über eine längere Phase. Gemeindeleben verändert sich durch ein solches Geschehen, von den alltäglichen Begegnungen bis hin zu dem öffentlichen Interesse und der Beobachtung durch die staatlichen Ordnungskräfte. Die Gemeinde hat es gerade im Hinblick auf die Konfliktsituation, in die sie sich gegenüber den staatlichen Organen begibt, zumindest leichter, wenn sie die Rükkendeckung der Kirchenleitung, etwa des Ortsbischofs, hat.

Die Frage nach dem Subjekt des „Kirchenasyls" ist deshalb nicht mit einer ausschließlich individuellen Verantwortungszuschreibung zu beantworten. Die Kirchen können sich nicht auskoppeln aus dem politisch bedeutsamen Zusammenhang der sittlichen Güterabwägung, indem sie die Last der Entscheidung allein den einzelnen in der Kirche Handelnden aufbürden, sich selbst als gesellschaftliche Institution jedoch heraushalten. Dies käme einer Verweigerung der Kirchen gegenüber ihrer Verantwortung als einer kritischen Kraft in der Gesellschaft gleich. Vielmehr sind die Kirchen als Gemeinden der im Sinnhorizont des Glaubens Handelnden und als gesellschaftliche Institutionen aufgerufen, mit den konkret beteiligten Akteuren – und über diese mit den betroffenen Flüchtlingen – Solidarität zu üben.

Auf der Ebene der Kirchengemeinden verlangt dies, wie gezeigt, vor allem die Bereitschaft zu einer ehrlichen und konfliktbereiten Auseinandersetzung in der Absicht, zu einer möglichst breit getragenen Konsenslösung zu finden, deren Ausgang in beide Richtungen gehen kann. Die Kirchenleitungen ihrerseits kön-

nen sicher nicht eine Pflicht zum „Kirchenasyl" dekretieren – wie überhaupt eine solche Verpflichtung nicht generell zu behaupten ist. Sie können und müssen aber die humane und christliche Verpflichtung zum Beistand für Flüchtlinge vertreten; auf dieser unstrittigen Basis können und sollten sie auch die sittliche Legitimität einer Schutzgewährung für abgewiesene Flüchtlinge in Kirchenräumen unter bestimmten Bedingungen argumentativ darlegen und öffentlich unterstützen; damit üben sie konkrete Solidarität mit denjenigen, die in unvertretbar eigener Gewissensentscheidung aus Gründen des akuten menschenrechtlichen Schutzes einen begrenzten Gesetzesverstoß und die möglichen strafrechtlichen Konsequenzen auf sich zu nehmen bereit sind, sofern dies der einzige Weg zu sein scheint, das Grundrecht auf Asyl für die betreffenden Menschen zu sichern.

„Kirchenasyl" als Option für die Armen – Elemente einer theologisch-ethischen Begründung

Die Kirchen können und müssen in ihrer Position zum „Kirchenasyl" andere Akzente setzen als die gesetzgebenden und rechtsprechenden Organe des Staates. Diese müssen je neu einen Ausgleich schaffen zwischen Gemeinwohlinteressen und den Interessen unterschiedlicher Gruppen in der Gesellschaft (dazu gehören auch jene, die bei uns Schutz vor Verfolgung und Not suchen). Schwierigkeiten entstehen dabei insofern, als das Bemühen um gerechten Ausgleich in Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht schon die Verwirklichung von Gerechtigkeit schlechthin ist und angesichts der unüberholbaren Vorläufigkeit jeder Gestalt menschlicher Vergesellschaftung auch nicht sein kann; dies gilt ganz abgesehen von kurzfristigen politischen Interessen, die angesichts der schnellen Rhythmen der Wahlperioden im demokratischen Gemeinwesen faktisch immer auch eine Rolle spielen.

Angesichts der unausweichlichen Spannung von Grundrechten als einem der Verfassung systematisch vorgelagerten Kodex der Gerechtigkeitsvorstellungen, auf denen unsere Gesellschaft gründet, und Demokratie als dem Verfahren, diese Gerechtigkeit in den sich wandelnden Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklungen wenigstens annäherungsweise zu erreichen, ist christliche Verantwortung für den Menschen deshalb auch politisch geltend zu machen. Dies ist insbesondere da gefordert, wo die Nichtidentität von Grundrechten und Demokratie zu Interessenkollisionen und zum gesellschaftlichen Konflikt führt.

Wo die Gefahr besteht, daß grundlegende Menschenrechte verletzt, daß Menschen einer vorhersehbaren Bedrohung an Leib und Leben ausgesetzt werden, dürfen die Kirchen nicht untätig schweigen. Die biblisch fundierte und theologisch wohlbegründete „Option für die Armen" als Standort der Kirche Jesu Christi fordert von den Christen und ihren Kirchen, solidarisch tätig zu werden, wenn

Unrecht und offenbare Not gesellschaftlich mit Desolidarisierung beantwortet werden[38]. Im Fall des Kirchenasyls als realer und solidarischer Begegnung mit abgewiesenen Flüchtlingen, mit jenen also, die keine Heimat und keine Zuflucht mehr haben und denen bei Abschiebung schwere Gefahr für Leib und Leben, die Verletzung ihrer Menschenwürde droht, wird diese Option konkret. „Option für die Armen" verschärft sich in dieser Begegnung als „Option für die anderen", für die „Fremden"[39], eben für jene, die aus der Integration ihrer Heimat, Kultur und Rechtsgemeinschaft herausgefallen sind und die auch bei uns nicht ohne weiteres integriert werden können, auch dann nicht, wenn ihnen in einer Art „erster (oder eher: letzter?) Hilfe" die Gastfreundschaft des „Kirchenasyls" gewährt und so ihr „Menschenrecht auf Recht" advokatorisch verteidigt wird.

Christen, die ihr Leben und Handeln im Horizont der biblischen Gottesbotschaft zu orientieren versuchen, können über das humanitäre Motiv der Mitmenschlichkeit und des Dienstes an den Menschenrechten hinaus in der biblisch vermittelten, geschichtlichen Erfahrung des Fremdseins, der Vorläufigkeit und des Unterwegsseins als eines Kennzeichens menschlicher Existenz vor Gott überhaupt, ein starkes Motiv der Solidarität mit den Hilfesuchenden und der Nähe zu ihnen finden. Insofern sie sich auf eine solche Perspektive einlassen, können sie selbst von den Flüchtlingen lernen und zugleich Ernst machen mit dem Standort der Option für die Armen. Indem so gerade die Fremdheit der „Fremden", der „anderen" nicht nur als das Unterscheidende, sondern letztlich zugleich als Verbindendes entziffert wird[40], kann sie zum Prüfstein echter Solidarität werden, im zwischenmenschlichen Bereich direkter Hilfe wie im politischen Bereich der öffentlichen Artikulation ihrer Notlage.

In diesem Sinn können Menschen, einzelne und Gruppen, legitimerweise zu der im Gewissen zu verantwortenden Entscheidung kommen, ihre christliche Wahrhaftigkeit erfordere die Gewährung von „Kirchenasyl" als letzte Möglichkeit praktischer Solidarität mit den hilfesuchenden abgewiesenen Flüchtlingen. Sowenig ein solcher Entschluß verallgemeinerbar sein kann, so sehr bedeutet solches Handeln dann zugleich einen Dienst an der Fortentwicklung des Rechtsstaats, der nie einfach fertig ist im Sinn der Verwirklichung von Gerechtigkeit, sondern im schwierigen und je neu zu leistenden Ausgleich der Interessen die kritische Loyalität auch der Kirchen braucht.

ANMERKUNGEN

[1] W. Huber, Kirchenasyl im Konfliktfeld zw. Kirche u. Staat (Ev. Akad. Mülheim, 14. 1. 1995, Ms.); Interview mit Kard. Wetter, in: Focus 21 (1994) 21. 5. 1995.

[2] K. Lehmann, Interview in: Der Spiegel 20 (1994) 16. 5. 1994.

[3] Ausführlicher H. Tremmel, Grundrecht Asyl (Freiburg 1992) 1–62.
[4] Asyl am heiligen Ort, hg. v. K. Barwig, D. R. Bauer (Ostfildern 1994).
[5] P. Landau, Traditionen d. Kirchenasyls, ebd. 48.
[6] H. Niebch, Sanctuary in Dtl. 1993, ebd. 30–34.
[7] I. Riedel-Spangenberger, Der Rechtsschutz d. Asyls im KR, in: TThZ 100 (1991) 132.
[8] E. Otto, Theol. Ethik d. AT (Stuttgart 1994) 37.
[9] Landau (A. 5) 55; zum folgenden ebd. 54–60.
[10] Riedel-Spangenberger (A. 7) 139–142.
[11] O. Kimminich, Grundprobleme d. Asylrechts (Darmstadt 1983).
[12] N. Brieskorn, Asylrecht – Ausländergesetzgebung – Einwanderungsrecht, in: JCSW 35 (1994) 54.
[13] Asylsuchende u. Flüchtlinge. Zur Praxis d. Asylverfahrens u. d. Schutzes vor Abschiebung (EKD-Texte 51); DCV, Erfahrungsber. zur Situation von Asylsuchenden u. Flüchtl. in Dtl. (Freiburg, September 1994).
[14] So NRW-Innenminister Schnoor gegenüber KNA 8. 3. 1994. [15] EKD-Texte 51, 33.
[16] KLD-Brief Ausländ. Flüchtl. 21, 25. 7. 1994. [17] Ebd.
[18] Z. B. Bundesinnenminister M. Kanther, Welt am Sonntag 15. 5. 1994.
[19] KLD-Brief Ausländ. Flüchtl. 10, 25. 2. 1994.
[20] H. Ehnes, Asyl u. kirchl. Handeln, in: epd-Dok. 24/94, 28f.
[21] Thesen zum Kirchenasyl d. Rates d. EKD 9./10. 9. 1994, Nr. 3.
[22] N. Brieskorn, Grundsätzl. zur Rechtslage d. politisch Verfolgten nach d. Grundgesetz u. d. Genfer Flüchtlingskonvention, in: Flüchtlinge u. Asyl, hg. v. J. Müller (Frankfurt 1990) 127.
[23] Huber (A. 1) 4.
[24] Interview Radio Brandenburg 22. 5. 1994.
[25] Eine Theorie d. Gerechtigkeit (Frankfurt 1979) 401.
[26] V. Eid, Ziviler Ungehorsam gg. restriktive Asylpolitik?, in: Asyl (A. 4) 63–76, 70. [27] Ebd. 68–70.
[28] K. Remele, Ziviler Ungehorsam (Münster 1992) 102–108.
[29] J. Habermas, Ziviler Ungehorsam – Testfall für d. demokrat. Rechtsstaat, in: Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, hg. v. P. Glotz (Frankfurt 1983) 25–53.
[30] A. Wolkinger, Art. Widerstand, in: NLChM 862.
[31] H.-O. Mühleisen, Eine notwendige Spannung. Das „Kirchenasyl", d. Grundrechte u. d. Demokratie, in: HerKorr 48 (1994) 350.
[32] Huber (A. 1) 4.
[33] H.-R. Reuter, Kirchenasyl u. staatl. Asylrecht, in: epd-Dok. 24/94, 15.
[34] Rat d. EKD, Beistand ist nötig, nicht Widerstand. Thesen zum „Kirchenasyl", Sept. 1994 (Ausz. aus These 6).
[35] Huber (A. 1) 5.
[36] A. Lob-Hüdepohl, Asyl mit der Kirche, in: Caritas 96 (1995) 167.
[37] Z. B: Wir wollen, daß ihr bleiben könnt, hg. v. M. Pilgram (Idstein 1995).
[38] N. Brieskorn, Asylrecht, in dieser Zs. 206 (1988) 623–628.
[39] G. Collet, H. Steinkamp, Wider Willen unterwegs, in: Sie wandern von Kraft zu Kraft (FS Lettmann) 237.
[40] G. Steins, „Fremde sind wir..." Zur Wahrnehmung d. Fremdseins und zur Sorge um d. Fremden in atl. Perspektive, in: JCSW 35 (1994) 133–150.

Wolfgang Beinert

Die Subjekte der kirchlichen Rezeption

Rezeption ist in einem allgemeinen Verständnis die Übernahme eines fremden Guts, des *Rezeptionsguts,* in den Bestand des Rezipienten. Ihr entspricht in genauer Korrelation der Vorgang des *Tradierens*: Das gemeinte Gut wird aus dem Eigenbestand des Tradenten dem Rezipienten vermittelt. Dabei wird selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Rezeptionsgut und der Rezipient kompatibel sind. Traditions- und Rezeptionsvorgänge in diesem allgemeinen Sinn gibt es überall – im nichtorganischen Bereich kann man an den Wasserkreislauf denken, im Reich des Organischen mag als Beispiel der Stoffwechsel dienen, in der Sphäre der geistig-personalen Vorgänge ist jedes kommunikative Geschehen ein Fall von Tradition und Rezeption.

Dabei fällt sofort auf, daß offensichtlich solche Ereignisse wenigstens grundsätzlich mindestens zweibahnig sind: Wie am bekannten kommunikationstheoretischen Regelkreis – wir wollen in der zuletzt genannten Sphäre bleiben, weil in ihr auch die ekklesiologisch interessanten Vorgänge stattfinden – deutlich wird, verlaufen sie so, daß prinzipiell die Rollen wechseln können. Aus dem Sender wird der Empfänger, aus dem Rezipienten der Tradent. Das Rezeptionsgut wechselt entweder völlig oder bezüglich bestimmter Aspekte. Man kann sich über ein anderes Thema austauschen, aber auch das nämliche Thema vertiefen und dadurch zu dessen besserer Erkenntnis finden. Das ist der Fall bei jedem echten Dialog. „Gegenstand" von Traditions- und Rezeptionsgeschehnissen können auch Personen sein. Das ist der Fall bei einer Ernennung für ein Amt. Der legitime und kompetente Leiter einer Gemeinschaft teilt seine Entscheidung mit, die zur Amtsübernahme von bestimmten Personen führt; die Mitglieder nehmen mit der Rezeption dieser Entscheidung auch die Amtsträger als solche für sich und die Gemeinschaft an, der sie zugehören. In der Praxis bedeutet dies, daß sie ihre Autorität im Rahmen der Amtsbefugnisse anerkennen.

Diese allgemeinen Feststellungen zeigen zum einen an, daß die Rezeptionsforschung überhaupt eine außerordentlich wichtige und fundamentale Aufgabe in allen Human- und Geisteswissenschaften hat; sie machen zum anderen sehr deutlich, daß gerade auch die Theologie in elementarer Weise auf sie angewiesen ist. Sie hat hier zwar erst in neuester Zeit Heimatrecht gewonnen[1], aber binnen kurzem auch nachweisen können, welche bedeutenden Einsichten sie zur besseren Reflexion der Glaubensgegebenheiten einzubringen hat. In Anlehnung an einen bekannten Werbeslogan könnte man sagen: Nie war sie so wertvoll wie heute.

Wir stehen derzeit in einer ekklesialen und ekklesiologischen Krise, die mehr oder weniger globale Dimensionen anzunehmen scheint, ganz sicher aber auf der nördlichen Halbkugel der Erde die christlichen Kirchen, in besonderer Weise die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft erschüttert. Sie gibt sich nicht nur in eklatant hohen Austrittszahlen kund, sondern, fast noch schlimmer, in einer inneren Distanz der verbleibenden Kirchenmitglieder zur offiziellen „Linie" ihrer Amtsträger. Die Frage drängt sich auf, ob es nicht inzwischen ein unerklärtes vertikales Schisma gibt, das heißt eine Spaltung zwischen der Kirchenleitung und dem Kirchenvolk. Die in mehreren Ländern in jüngster Vergangenheit durchgeführten „Kirchenvolksbegehren" signalisieren jedenfalls eine deutliche Kluft zwischen „Oben" und „Unten".

Die Rezeptionsproblematik in der Kirche

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß diese Kluft nicht durch dogmatische Probleme aufgerissen worden ist, so sehr solche manchmal auch im Hintergrund stehen mögen, sondern durch vitale Unsicherheiten und Ungeklärtheiten, die sowohl die Weisungsinhalte (etwa auf dem Gebiet der Sexualmoral) wie auch die Weisungsformen der kirchlichen Autorität (artikuliert im Vorwurf des Zentralismus und Autoritarismus) hervorrufen. Man würde es sich zu leicht machen und infolgedessen wenig oder gar nichts zur Heilung des Hiatus beitragen, suchte man die damit aufgeworfenen Fragen auf das Gehorsamssyndrom zu reduzieren: Was derzeit in der Kirche nicht funktioniere, sei die demütige Haltung der „oboedientia et reverentia", des Gehorsams und der Ehrerbietung bei den Gläubigen gegenüber der Jurisdiktion und dem Lehramt von Papst und Bischöfen.

Natürlich könnte das der Grund sein, und wir werden ihn bei der Spurensuche einbeziehen müssen, aber man darf nicht von vornherein die Augen vor denkbaren anderen Gründen verschließen. Dazu gehört auch die Vermutung, daß hinter einer Gehorsamsverweigerung nicht nur Hochmut, sondern die bessere Einsicht stecken könnte. Es sei gestattet, letzteres an einem in vieler Beziehung vielleicht kindlich anmutenden Beispiel drastisch zu zeigen: Seit man entdeckt hatte, daß Spinat Eisen enthält und Eisen gut ist für den menschlichen Körper, haben Generationen von Müttern ihre Kinder mit Spinat ernähren wollen und mit Festigkeit den hinhaltenden Widerstand der Sprößlinge als Ungehorsam zu brechen getrachtet – wußten sie doch ganz im Gegensatz zu diesen genau, was gesund ist und nahrhaft. Vor einiger Zeit hat dann die Wissenschaft herausgefunden, daß die kleinkindliche Renitenz nur zu begründet ist: Spinat enthält Eisen, sicher, aber in einer Form, die für den zarten Körper schädlich ist. Ungehorsam schützt also wenigstens manchmal das Leben.

Kurz und knapp gesagt: Was in der gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft ge-

stört ist, ist die *Kommunikation*. Damit aber erweist sich die kritische Lage der Kirche als *Rezeptionsproblem*. Das Tradieren des Rezeptionsguts und dessen Aneignung durch die Subjekte des Rezeptionsprozesses gelingt nicht. Dabei drängt sich die Vermutung auf, daß die Ursache zumindest vorwiegend nicht beim Rezeptionsgut liegt, sondern im Beziehungsverhältnis der Träger dieses Vorgangs, konkret also bei den kirchlichen Amtsträgern und den übrigen Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft. Angesichts deren Struktur ist dabei besonders die Gruppe der Theologen (verstanden als Wissenschaftler) ins Auge zu fassen, sofern sie eine qualifizierte Rolle und Funktion im Tradierungsvorgang des Glaubensguts innehaben.

Im übrigen lehrt uns die Kommunikationstheorie, daß im Fall gestörter Beziehungen zwischen den Teilnehmern eines Mitteilungsvorgangs das Traditionsgut nicht oder nicht adäquat rezipiert werden kann[2]. Je schwieriger oder anspruchsvoller dieses ist, um so gewichtiger wird automatisch auch das personale Moment im Gesamtvorgang werden. Da aber zweifelsohne in einer mehr und mehr entchristlichten Welt die Plausibilität der christlichen Botschaft abnimmt, sie als immer fremder und unzeitgemäßer für immer mehr Christen erscheint, wird die Beziehungsebene in bisher nicht gekanntem Maß bedeutungsvoll. Im Mikrobereich läßt sich das daran beobachten, daß heutzutage für viele ein entscheidendes Motiv für den sonntäglichen Gottesdienstgang bzw. für die Wahl der konkreten Eucharistiefeier ist, wer die Predigt hält. Der ehedem gerade für die römisch-katholische Lebensform kennzeichnende „Objektivismus" – wichtig ist allein die Messe, nicht oder kaum der Zelebrant – ist fast ganz verblichen.

Unsere Reflexionen über die Träger oder Subjekte kirchlicher Rezeptionsvorgänge soll sich in folgenden Schritten vollziehen: Nach diesen einführenden Bemerkungen wenden wir uns der Struktur der Glaubensgemeinschaft unter kommunikationstheoretischen Aspekten zu. Um die gegenwärtige Situation und vor allem die derzeit so wichtig gewordene Problemlage einordnen zu können, versuchen wir eine kurze historische und zeitgeschichtliche Analyse. Dann wenden wir uns den eigentlichen Rezeptionssubjekten zu, um abschließend ein paar notwendig sehr unvollständige Bemerkungen zur Förderung ekklesialer Kommunikation zu machen.

Die Kirche als Rezeptionsgemeinschaft

Die Basisaussage des biblisch begründeten Glaubens lautet: Gott liefert sich selber den Menschen ganz und gar aus in der Lebenshingabe Jesu von Nazaret, um ihnen das Heil zu schenken, sofern sie dieses Angebot der Lebensgemeinschaft mit dem dreieinen Gott annehmen. Auch ohne daß wir uns der Mühe unterziehen, die Texte auf die Wortfelder des Überlieferns und Annehmens durchzusehen

– es würde deutlich werden, daß da reiches Material vorhanden ist[3] –, zeigt sich der Inhalt der in der Schrift bezeugten Heilsgeschichte als kommunikatorischer Vorgang mit sechs wichtigen Eckpunkten[4]:

1. Von Gott her ist sie ein *Tradierungsgeschehen:* Gott bezeugt sich selbst im Vollzug der Offenbarung.

2. Vom Menschen aus betrachtet ist sie ein *Rezeptionsprozeß:* Im Akt des Glaubensgehorsams erkennt der Mensch Gott als heilshandelnden Gott und handelt aus dieser Erkenntnis. Dadurch empfängt er das Heil.

3. Das Heil ist mithin das *Rezeptionsgut.* Es ist letzten Endes Gott selber als beseligende Vollendung des Menschen.

4. Zu diesen in jedwedem Kommunikationsprozeß vorhandenen Größen kommt noch eine weitere, die bibelspezifisch ist: Tradition und Rezeption, die in diesem Fall ein transzendentes Geschehen sind, vollziehen sich gleichwohl durch *menschliche Vermittlung:* Gott und Mensch treten, von Ausnahmen abgesehen, nicht in direkten Kontakt, sondern kommunizieren über andere Menschen. Primär, originär und maßgeblich ist der Vermittler Jesus Christus, nachdem Gott „viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen" hatte (Hebr 1, 1). Weil die dadurch als Christusheil spezifizierte göttliche Gabe allen Menschen zu allen Zeiten ebenfalls menschlich vermittelt werden sollte, wird der Heilige Geist gesandt, um durch sein Werk, die Kirche, das „Wort der Versöhnung" (2 Kor 5, 19) zu verkünden. Es ist in erster Konkretion das apostolische Kerygma, wie es mit bewegenden Sätzen von Paulus, der sich selber als „Mitarbeiter Gottes" versteht (2 Kor 6, 1), umschrieben worden ist: „Unser Mund hat sich für euch aufgetan, Korinther, unser Herz ist weit geworden. In uns ist es nicht zu eng für euch; eng ist es in eurem Herzen. Laßt doch als Antwort darauf – ich rede wie zu meinen Kindern – auch euer Herz weit aufgehen!" (2 Kor 6, 11–13). Dieser Passus schärft unseren Blick für zwei weitere wichtige Erkenntnisse.

5. Die Kirche selber ist zwar als ganze der rezeptorische Katalysator im Geschehen des Heils, doch sie ist es dergestalt, daß ihre *innere Struktur* selbst ebenfalls *kommunikatorisch* geprägt ist. In dem eben zitierten Text begegnet uns das für die nachösterliche Geschichtsperiode wiederum primäre, originäre und maßgebliche Gegenüber von Apostel und Ortsgemeinde[5]. Andere Perikopen veranschaulichen, daß es weitere Instanzen gibt, „um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi", nämlich zum Beispiel die „Propheten", „Evangelisten", „Hirten", „Lehrer" (Eph 4, 11 f.). Neben diesen mehr oder weniger „amtlichen", das heißt ständig und in bestimmten Funktionen auszuübenden Vollzügen existieren die „unterschiedlichen Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade", die grundsätzlich allen Gemeindemitgliedern zukommen: „Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne

aber sind wir Glieder, die zueinander gehören" (1 Kor 12, 4–6). Jeder Christ steht also pro modo suo als Subjekt sowohl im Tradierungs- wie im Rezeptionsgeschehen zur Verleihung des Heilsguts.

6. Schließlich deutet das Pauluswort aus 2 Kor 6 noch an, daß der gesamte Vorgang kein automatisierter oder mechanisierter Vollzug ist, sondern sich auch in der Beziehung voll und ganz menschlich gestaltet, daß *die Lebenswelt der Rezipienten* in die Vermittlung einbezogen wird. Diese ist sozusagen ein pädagogischer Akt: Paulus redet zu den Korinthern „wie zu meinen Kindern", also so, daß sie ihn tatsächlich verstehen und seiner Weisung folgen können; auch in den anderen Briefen geht er auf die Situation der konkreten Gemeinde ein und macht seine Verkündigung dadurch den Adressaten plausibel. Die Grundvorgabe für diese Menschenfreundlichkeit des Evangeliums, das so überhaupt erst *frohe* Botschaft werden kann, hatte schon Jesus gegeben mit der Maxime, daß der Sabbat für die Menschen da sei und nicht die Menschen für den Sabbat (Mk 2, 27).

Zudem hatte Jesus nach dem Johannesevangelium angedeutet, daß der Vermittlungsprozeß des Heils nicht mit seiner irdischen Lebenszeit deckungsgleich sein, sondern kraft und dank seines Geistes unbegrenzt weiterlaufen würde, und zwar nicht nur im Sinn einer gewissermaßen quantitativen Auslieferung des Evangeliums an die je neuen Generationen, sondern durchaus auch in einer quasi qualitativen Erweiterung: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen." Das bedeutet nicht, daß es verändernde Nachträge zum Neuen Testament gibt. Unmittelbar anschließend heißt es: „Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird" (Joh 16, 12f.). Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß es Erschließungen des Geistes in der Geschichte geben kann, die den Hörern dann sehr neu und außerordentlich ungewohnt vorkommen.

In diesem Sinn ist das Kommunikationsgeschehen und sind mit ihm die Traditions- und Rezeptionsvorgänge geschichtskoexistent und nach vorn offen. Nie kann jemand in der Kirche behaupten: „Jetzt sind es der Neuerungen genug. Wir sind nachweislich in die ganze Wahrheit eingeführt." In moderner Terminologie ließe sich feststellen: Nach Maßgabe des Neuen Testaments darf sich die Kirche gewißlich keinen Modernismus leisten, wenn darunter ein Zusatzprogramm zum Evangelium verstanden würde; genausowenig kann sie sich aber traditionalistisches Denken zu eigen machen, sofern damit ein Vertäuen des Schiffs Kirche in einem bestimmten Hafen am Strom der Zeit gemeint wäre (den es gar nicht gibt, wie wir sehen werden).

Zusammenfassend ist zu konstatieren: Das Heilsgeschehen ist, von der menschlichen Perspektive her betrachtet, ein Rezeptionsvorgang, durch den Gottes Wort im Glauben angenommen wird. Er vollzieht sich innerhalb der Geschichte durch die Vermittlung der Kirche dergestalt, daß deren Glieder entspre-

chend ihrem (amtlichen oder nichtamtlichen) Charisma zugleich Tradenten wie Rezipienten des Heilsguts sind, indem sie für die je anderen zu Instanzen werden, durch die der heilschaffende Glaube bezeugt und damit als Rezeptionsgut plausibel gemacht wird, so daß sie ihn sich zu eigen machen können. Die Angehörigen der Glaubensgemeinschaft sind daher zugleich *Bezeugungsinstanzen* und *Rezeptionssubjekte*[6]. Näherhin kann man deren fünf unterscheiden:

1. *Die Heilige Schrift:* Sie ist das Rezeptorium des Wortes Gottes in der Vermittlung durch die Hagiographen und dank ihrer besonderen Qualität als inspiriertes und inerrantes Medium die erste und absolut normierende Bezeugungsinstanz.

2. *Die Überlieferung (Tradition):* Darunter ist im theologischen Sinn die glaubensverbindliche Auslegung der biblischen Botschaft in der Rezeption durch die geistgeleitete Glaubensgemeinschaft in den einzelnen geschichtlichen Epochen und Lebensräumen und deren Weitergabe an die Folgeperioden gemeint. Wie der Kanon der Bibel ist auch sie abgeschlossen und als Vorlage unveränderbar. Insofern aber Schrift und Tradition inhaltlich in jeder Generation – also auch unter deren lebensweltlichen Vorgaben – neu rezipiert werden müssen, haben sie eine durchaus lebendige Wirkungsgeschichte nicht nur als Glaubensquelle und Glaubensmaßgabe, sondern indirekt auch als Rezeptionsorgane: Sie bekommen neue Farbigkeit für das christliche Leben. Welche Qualität und welchen Umfang die Bibel hat und wie sie auszulegen ist, steht bekanntlich nicht in ihr selber zu lesen, sondern wird von außen bestimmt: In diesem Sinn ist sie Rezeptionsorgan. Ihr konkreter Stellenwert wird dadurch nachhaltig bestimmt: Er ist zum Beispiel völlig anders, je nachdem, ob ihr der Stempel der Verbalinspiration aufgedrückt wird oder ob sie als Objekt historisch-kritischer Analysen zu betrachten ist.

3. *Das kirchliche Lehramt:* Es leitet sich von der sachnotwendigen Kontinuität der autoritativen apostolischen Verkündigung her und wird für gewöhnlich in seiner Gegenwartsfunktion betrachtet. Die Lehramtsausübung in der Vergangenheit ist dann Bestandteil der theologischen Tradition.

4. *Die akademische Theologie:* Darunter verstehen wir die aufgrund wissenschaftlicher Methoden vorgenommene sach- wie zeitgerechte Reflexion der Inhalte des christlichen Glaubens. Auch diese Größe wird in ihrer jeweiligen Aktualität analysiert; als historische Größe ist sie ebenfalls Teil der Tradition im genannten Sinn.

5. *Der Glaubenssinn der Gläubigen:* Damit meinen wir das allen Kirchenmitgliedern zukommende Charisma der inneren Übereinstimmung mit dem Glaubensinhalt, die sich im von außen feststellbaren Konsens der Gemeinschaft darüber kundgibt. Zeugnisse dieser Übereinkunft können sein: Formen der Volksreligiosität, die Literatur, die bildende Kunst, die Musik, die verschiedenen Ausdrucksweisen des geistlichen Lebens und deren Akzeptanz durch die Glaubensgenossen. Wieder beschränkt sich die Beobachtung auf die Zeitgenossen. Das

Glaubenszeugnis der Toten gehört, so ist nochmals zu wiederholen, dem schon beschriebenen Traditionsbereich an.

Wenn wir im Folgenden von den Subjekten der Rezeption reden, schränken wir das Beobachtungsfeld auf die drei letzten Bezeugungsinstanzen (Lehramt, Theologie und Glaubenssinn) ein. Hier entstehen die Probleme, die gemeinhin unter unserem Stichwort diskutiert werden.

Die Rezeption der Wirklichkeit Rezeption

Rezeption ist ein Grundlebensvollzug der Kirche des Neuen Testaments, genauer nicht nur der zur Zeit von dessen Abfassung existierenden Glaubensgemeinschaft, sondern der daran sich normierenden Kirche überall und immer. Aus vielen Texten und vor allem aus dem ganzen Duktus der Heiligen Schrift wird diese Einsicht unübersehbar belegt. Wenige scheinen so klar wie sie. Dem steht allerdings die bereits registrierte Tatsache entgegen, daß wenigstens der Begriff Rezeption erst seit ganz kurzer Zeit Daseinsrecht in der Theologie besitzt. Dort ist er außerdem der Forschungsgegenstand nur weniger Spezialisten. Keinesfalls kann man ihn als Gemeingut der Kirchenglieder bezeichnen, von den Amtsträgern angefangen bis zum letzten gläubigen Laien[7]. Allerdings hat derzeit ein Wandel stattgefunden, der zwar immer noch nicht so sehr die Terminologie, wohl aber durchaus die damit gemeinte Sache betrifft. Im ersten Abschnitt dieser Ausführungen ist davon gesprochen worden. Dieser Umbruch hat (neben anderen Ursachen) die krisenhaften Erschütterungen zur Folge gehabt.

Warum ist das Wissen um die kommunikative Gestalt der Kirche verschüttet worden, und warum ist es in der Gegenwart wieder zutage gebracht worden? Diese Frage stellt sich nicht nur aus historischem Interesse, sondern ist auch sachlich zu stellen. Die Beantwortung erklärt nicht allein das Zeitgeschehen, sondern klärt auch die Kompetenz der Rezeptionsträger selbst. Es versteht sich, daß wir uns an dieser Stelle mit ein paar raschen Worten begnügen müssen, es aber angesichts vieler guter Monographien auch dabei bewenden lassen dürfen[8].

Das theologische Verständnis von Rezeption – ob es sich nun unter diesem Begriff oder unter anderen artikuliert – ist stets eine Funktion des Kirchenbegriffs[9]. Wie wir gesehen haben, geht es um die innerekklesiale Vermittlung der Offenbarungsbotschaft. Dazu haben wir nicht nur deren dogmatischen Gehalt zu zählen, sondern auch die ethischen, kanonistischen, sozialen Entfaltungen, die sie freisetzt, kurz die gesamte theologische Lebenswirklichkeit Kirche. Diese wurde im ersten Jahrtausend als „communio", als pneumatologisch verankerte Gemeinschaft der Glaubenden verstanden, die sich in den Ortskirchen um den Bischof kristallisierte, der gleicherweise Zeuge des Glaubens dieser seiner Diözese wie der ganzen Kirche (als Teilnehmer an Synode und Konzil) war. Es existierten

mannigfaltige Formen der Kommunikation und demgemäß auch eine Fülle von Rezeptionsgeschehnissen [10]. Sie waren schon deswegen selbstverständlich, weil sie sich innerhalb einer Profangesellschaft abspielten, der so etwas geläufig war. Das römische bürgerliche Recht kannte die Maxime: „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet" – „Was alle angeht, muß von allen behandelt und approbiert werden" [11]; sie kam Ende des 13. Jahrhunderts (leicht abgewandelt) ins Kirchenrecht und findet sich dort, schamhaft versteckt, auch in der Fassung von 1983 noch (Can. 119).

Mit der immer profilierteren Herausarbeitung des päpstlichen Primats seit dem Ausgang des Mittelalters mutierte das kommunionale Kirchenbild zum hierarchologischen. Seine Leitvorstellung war der neutestamentliche Begriff *„Leib Christi"*. Aber anders als in den großen Paulusbriefen dominierte nicht mehr der Gedanke von der Angewiesenheit aller Glieder auf alle. Vielmehr wurde der Leib gänzlich vom Haupt her konzipiert. Dieses ist natürlich Christus. Alle Lebensströme in der Kirche leiten sich von ihm her, entspringen in ihm. Doch weil er zur Rechten des Vaters unsichtbar thront, wird er auf Erden durch seinen Vicarius, den römischen Papst, vertreten. Der ist infolgedessen die unmittelbare Lebensquelle für die Kirche. Es liegt auf der Hand, daß damit eine Sakralisierung der Ämterstruktur und vor allem des Papstamts verbunden ist, die einen wirklichen Vitalaustausch in der Kirche nahezu zum Erliegen kommen läßt.

Wohl gibt es nach wie vor und sehr wesentlich Rezeption in ihr, aber sie vollzieht sich jetzt nur mehr in einer Richtung, von oben nach unten, vom päpstlichen Haupt zu den Untertanen des Papstes; zu letzteren gehören jetzt auch mehr oder minder die Bischöfe der Ortsgemeinden. Rezeption ist dann identisch mit dem Akt, mittels dessen die Vorschrift der obersten kirchlichen Autorität sowie der ihr untergeordneten Instanzen vom Willen und nach dem Verhalten angenommen und ausgeführt wird. Das Element der „approbatio", die das Moment der eigenverantworteten Zustimmung aus Einsicht enthält, ist damit ausgefallen – Rezeption ist jetzt nur noch ein Synonym für *Gehorsam*. Dieses Verständnis wird immer stärker profiliert. Es nährt sich positiv von der Angleichung der konkreten kirchlichen Verfassung an die monarchisch-absolutistischen Staatsformen der europäischen Neuzeit; es gewinnt negativ Kraft durch die Abhebung von als Verfallserscheinungen begriffenen Phänomenen wie Reformation, Aufklärung, Säkularismus; es scheint Schutz zu bieten vor Attacken, als die der theologische „Modernismus" [12], die kontextuellen Theologien und die theologische Übernahme der zeitgenössischen Hermeneutik gedeutet wurden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat versucht, eine ekklesiologische Wende in der Richtung auf das altkirchliche Kirchenbild zu vollziehen [13]. Das entscheidende Signal war die Vorordnung des Kapitels über das *Volk Gottes* der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" vor die Behandlung der „Stände" in der Kirche. Indem diese wieder als Communio gesehen werden sollte, bekam ganz von selber

das rezeptorische Moment neue Bedeutung. Greifbar wurde es in dem vom Konzil angeregten Rätesystem auf allen kirchlichen Ebenen von der Bischofssynode bis zum Pfarrgemeinderat. Ausdrücklich erscheint es auch in verschiedenen konziliaren Texten. Der Glaubenssinn wurde neu als Bezeugungsinstanz in dem gerade genannten Dokument anerkannt (LG 12).

Als globaler Traditions- und Rezeptionsprozeß wird die Glaubensweitergabe in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" beschrieben:

„Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt" (DV 8).

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Erklärung „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit. Hier wird ein selbsttätiger Gehorsamsvollzug in Glaubensdingen abgelehnt und an dessen Stelle ein verantwortlicher Rezeptionsvorgang verlangt:

Weil Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, „hat ein jeder die Pflicht und also auch das Recht, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden. Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen" (DH 3).

Stellt man in Rechnung, daß auch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" den Communio-Charakter der Gottesdienstgemeinde betont, zum Beispiel durch die Anmahnung der „actuosa participatio" (SC 27; 48), so ist festzustellen, daß alle großen Dokumente und ein so konzilstypischer Text wie „Dignitatis humanae" das Prinzip Tradition–Rezeption hervorheben und seine Umsetzung in der Praxis anmahnen. Gleichwohl gelang es ihnen bislang nicht, zur vollen Wirkung zu kommen. Daran sind zum Teil die Konzilsbischöfe selber schuld, sofern sie zusammen mit Paul VI., dem zweiten Konzilspapst, ob des Strebens nach möglichst breiter Zustimmung zu den Texten zu „kontradiktorischen Kompromissen" bereit waren[14], so daß das altkirchliche und das mittelalterliche Kirchenmodell, die nur schwer zu harmonisieren sind, nebeneinander stehenblieben: Parteigänger des einen wie des anderen können sich auf die Patronage durch die Kirchenversammlung berufen.

Dazu kamen in wachsender Zahl gravierende Fälle von Nichtrezeption der Lehrweisungen der Päpste durch weite Kreise in der Kirche, am deutlichsten erkennbar im Schicksal der Enzyklika „Humanae vitae" von 1968, aber auch in den Diskussionen um die Frauenordination. Sie veranlaßten die Kirchenleitung zu einer doktrinären Verhärtung und einer strengen Engführung des Glaubensverständnisses auf lehramtlichen Gehorsam, wiederum exemplarisch illustrierbar an der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", die die römische

Glaubenskongregation 1990 erließ. Die Situation war da, die eingangs beschrieben werden mußte. Franz-Xaver Kaufmann bringt sie auf die Formel: „Die gegenwärtige Situation des katholischen Glaubens in Westeuropa scheint mir kommunikationstheoretisch durch das Nicht-mehr-Gelingen der Vermittlung von Tradition und Rezeption interpretierbar." [15]

Damit aber stehen wir beim personalen Moment des ganzen Geschehens. Denn jene Vermittlung gelingt nicht mehr, weil die Nichtamtsträger als Rezeptionssubjekte, als Träger der Rezeption zunehmend kritisch den Lehramtsvorgaben gegenüberstehen. Das Communio-Modell der Konzilsmehrheit funktioniert noch nicht, das vertikale der Minderheit aber nicht mehr. Kann die Theologie Hilfen zur Überwindung der Spannung anbieten? Diese Frage soll in einem weiteren Beitrag untersucht werden.

ANMERKUNGEN

[1] Am Anfang d. theol. Rezeptionsforschung steht: A. Grillmeier, Konzil u. Rezeption (= R.). Method. Bem. zu einem Thema d. ökum. Diskussion d. Ggw. (1970), jetzt: ds., Mit ihm u. in ihm (Freiburg 1975) 303–334; größere Beachtung fand aber Y. Congar, La réception comme réalité ecclésiologique, in: RSPhTh 56 (1972) 369–403.

[2] W. Beinert, Wenn zwei sich streiten. Über d. Wiedergewinnung d. Konsenses, in: Kirche zw. Konflikt u. Konsens. Versöhnung als Lebensvollzug d. Glaubensgemeinschaft, hg. v. dems. (Regensburg 1989) 13–45.

[3] Vgl. die entsprechenden bibeltheolog. Wb.

[4] H. Dombois, Das Recht d. Gnade. Ökum.KR 1 (Witten ^{2}1969) 815–836.

[5] Diese Vorordnung wird dadurch bleibend angezeigt, daß die Kirche ihrem Wesen nach apostolisch genannt wird und ist (Credo: ecclesia apostolica).

[6] In d. klass. Theol. sprach man seit Melchior Cano von „loci theologici".

[7] Der Passus geht auf Augustinus, De praed. sanct. 14, 27 zurück; aufgenommen vom Vat. II in LG 12.

[8] Vgl. z. B. K. Gabriel, Chr.tum zw. Trad. und Postmoderne (Freiburg 1992).

[9] Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1995).

[10] W. Beinert, Die R. u. ihre Bedeutung für Leben u. Lehre d. Kirche, in: Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher R.vorgänge, hg. v. dems. (Freiburg 1991) 15–49; K. Schatz, Die R. ökum. Konzilien im ersten Jahrt. Schwierigkeiten, Formen d. Bewältigung u. verweigerte R., ebd. 93–122.

[11] Y. Congar, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: RHDF 36 (1958) 210–259.

[12] Nahezu erschöpfendes Material für d. dt. Situation: O. Weiß, Der Modernismus in Dtl. Ein Beitrag z. Theologiegesch. (Regensburg 1995).

[13] J. A. Kard. Malula, Die Kirche Gottes, die in Kinshasa ist, spricht zu euch, in: Laien als Gemeindeleiter, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1990) 34 spricht von einer „kopernikanischen Wende", die sich ekklesiologisch auf dem Konzil ereignet habe; damit hätten alle Getauften das Recht bekommen, in der Kirche gesamtekklesiale Verantwortung zu übernehmen.

[14] M. Seckler, Über d. Kompromiß in Sachen der Lehre, in: ds., Im Spannungsfeld von Wiss. u. Kirche. Theol. als schöpferische Auslegung d. Wirklichkeit (Freiburg 1980) 99–103, 212–215.

[15] F.-X. Kaufmann, Glaube u. Kommunikation: eine soziolog. Perspektive, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes – Konkurrent od. Partner d. Lehramts?, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1994) 35.

Fred Salomon

Dem Tod keinen Raum geben?

Ärztliches Handeln zwischen Lebenserhaltung und Todesverdrängung

Rund 900 000 Menschen sterben jährlich in der Bundesrepublik Deutschland. Davon beenden zwischen 50 und 60 Prozent ihr Leben in den rund 3000 Krankenhäusern unseres Landes[1]. Weitere rund 30 Prozent sterben in Alten- und Pflegeheimen und nur wenige zu Hause, draußen oder am Arbeitsplatz. Wir Ärzte und Pflegende, die wir in den Kliniken tätig sind, müßten also vertraut sein mit dem Tod. Denn das Sterben hat seinen Raum in unserem Land vornehmlich dort.

Sieht man sich Leistungsverzeichnisse von Krankenhäusern an, findet man jedoch nicht selbstverständlich die Zahl derer, die gestorben sind. Als ich vor einiger Zeit die Sterbezahlen eines Jahres aus unserer Klinik erfahren wollte, die auch in unserem Jahresbericht nicht enthalten sind, entgegnete man mir: „Wen interessiert denn das?"

Tod – kein Thema der Medizin

Sterben und Tod sind keine Themen unserer Medizin. Wir haben keinen Raum für den Tod. Er wird nicht als Teil unseres Lebens begriffen, sondern als Gegner, den man zurückdrängen, besiegen oder überwinden muß. Und einen Gegner schweigt man tot, um seine Bedeutungslosigkeit gegenüber der eigenen Macht damit zu unterstreichen. So schweigen wir den Tod tot. Ist er damit bedeutungslos?

In Vorlesungen, bei medizinischen Kongressen und in Fachzeitschriften werden die Leistungen der Medizin dargestellt. Es werden die Erfolge der einen Therapie mit denen einer anderen verglichen. Statistisch aufwendige Studien werden entworfen, um deutlich zu machen, daß zum Beispiel die eine Krebstherapie eine höhere Fünf-Jahres-Überlebensrate hat als die andere oder daß die aktuelle immunsuppressive Behandlung nach einer Herztransplantation mit Ciclosporin eine bessere Überlebensrate bewirkt als ältere Verfahren. Es werden die Fortschritte bei der Bekämpfung von Krankheiten und der Verlängerung des Lebens demonstriert. Wir weisen auf Diapositiven und in Tabellen auf 10 Prozent hin, die mit einer neuen Behandlung einige Jahre länger leben, reden aber nicht über die 40 Prozent, die auch trotz eines neuen Verfahrens sterben. Der Tod dient bestenfalls als Hintergrundfolie zur Unterstreichung des Erfolgs, ihn zurückzudrängen.

Wir lassen dem Tod keinen Raum. Wir erwecken den Eindruck, daß wir ihm die Macht genommen haben. Und wir wecken die Illusion oder lassen sie wenigstens zu, daß der Tod des Menschen prinzipiell vermeidbar ist. Wir rühmen uns der Steigerung der Lebenserwartung. Und manch einer zweifelt daran, daß es überhaupt eine unüberschreitbare Altersgrenze gebe. Menschen lassen sich einfrieren, um sich in späteren Zeiten mit heute noch unbekannten Therapiemethoden heilen und so am Leben erhalten zu lassen. Ende der sechziger Jahre wurde in den USA von einem Experten für Tiefgefrieren eine Gesellschaft gegründet, die es ermöglichte, sich auf dem Sterbebett unmittelbar vor oder nach dem Todeseintritt in einen Tiefkühlzustand von minus 198 °C versetzen zu lassen. Der amerikanische Psychologe J. Bedford machte am 12. Januar 1967 als erster Mensch davon Gebrauch, mit Gefriermitteln in den Gefäßen und eingehüllt in Aluminiumfolie in einem Eisschrank gelagert zu werden. Ihm folgten Hunderte. Noch liegen sie in Eis und verkörpern die Ablehnung der Sterblichkeit[2]. Wir tauschen Organe aus, züchten Tiere als Organlieferanten[3] und planen es, uns zu klonen, um so auf ein individuelles Duplikat zurückgreifen zu können, aus dem wir unsere abgenutzten Teile wie aus einem Ersatzteillager erneuern können[4]. Darin sind wir Erben René Descartes', der im 17. Jahrhundert als einer der Begründer unseres naturwissenschaftlichen Denkens den Menschen als Maschine verstand und erwartete, die Lebenserwartung des Menschen um ein paar Jahrhunderte verlängern zu können[5].

Die unausweichliche Frage des Todes

Sterben und Tod sind zwar keine Themen unserer Medizin, doch hat sich die Medizin nie zuvor so intensiv dem Tod stellen müssen. Wir sind gezwungen, uns mit dem Tod auseinanderzusetzen, weil unsere Handlungsmöglichkeiten zugenommen haben. Gerade in den letzten Jahrzehnten haben sich uns Möglichkeiten zur Behandlung von Krankheiten und zur Abwendung von Lebensbedrohungen eröffnet, die den Menschen früherer Jahrhunderte nicht zur Verfügung standen. Mit der Zunahme unseres Könnens nimmt die Zahl der Situationen zu, in denen wir über die Anwendung dieses Könnens entscheiden müssen. Zu Zeiten, da man nur schicksalsergeben einen Krankheitsverlauf über sich ergehen lassen mußte, konnte man sich vielleicht innerlich dagegen auflehnen, aber den Ablauf nicht entscheidend beeinflussen. Sobald ich aber die Fähigkeit habe, den Tod zum Beispiel durch eine Reanimation abzuwenden, stellt sich mir unausweichlich die Frage, ob ich es tue oder nicht.

Auch wenn wir uns nicht mit dem Tod beschäftigen wollen, sind wir zur Entscheidung gezwungen, ihm entgegenzutreten oder nicht, weil wir die Fähigkeit dazu haben. Entscheiden können heißt entscheiden müssen. Auch die vermeint-

lich abwartende Haltung, die Entscheidung über den Einsatz eines Medikaments oder eine Operation zu verschieben, ist die Entscheidung, jetzt nichts zu tun. Das ist selten bewußt. Abwarten wird oftmals als Ausdruck einer Entscheidungslosigkeit verstanden. Doch Abwarten bedeutet nur vordergründig, keine Entscheidung zu fällen. Die Zeit zur wirksamen Hilfe kann Augenblicke später verstrichen sein. Das wird besonders bei akut lebensbedrohlichen Situationen in der Notfallmedizin deutlich. Allein die Alternative, etwas zu tun oder zu lassen, zwingt mich zur Entscheidung.

Wenn wir in unserem ärztlichen Handeln vor der Frage stehen, das Leben zu verlängern oder darauf zu verzichten, sind wir also nicht anmaßend, sondern wir sind existentiell dazu verurteilt, zwischen den Möglichkeiten zu wählen, weil uns die Mittel in die Hand gegeben sind. Die Situationen sind uns vorgegeben. Auf ihr Zustandekommen habe wir keinen oder nur begrenzten Einfluß. Unser Dasein ist nach Jaspers ein „Sein in Situationen“ [6]. In Weiterführung dieses existenzphilosophischen Ansatzes sind wir in unserer Grundbefindlichkeit Menschen in der Entscheidung.

Die Frage lautet also: Was können wir zur Lebenserhaltung tun, und nach welchen Maßstäben entscheiden wir, unser Können einzusetzen oder darauf zu verzichten?

Der Einsatz gegen den Tod

Was können wir, und was erreichen wir damit?

Fall 1: Ein 60jähriger Mann kommt beim Autofahren von der Fahrbahn ab und verunglückt schwer. Rippenbrüche, eine schwere Lungenverletzung, Knochenbrüche und ein hoher Blutverlust machen am Unfallort die invasive notärztliche Versorgung mit Intubation und Beatmung nötig. In der Klinik wird er umfangreich operativ versorgt und anschließend auf die Intensivstation aufgenommen. Als sich in den folgenden Tagen die Unfallfolgen bessern, macht das Herz nicht mehr richtig mit. Dabei stellt sich heraus, daß ein vorübergehendes Herzversagen primär zum Unfall geführt hat. Wir müssen medikamentös das Herz stützen. Die Nierenfunktion versagt in den folgenden Tagen. Wir entschließen uns zur Dialyse. Unter der nötigen Heparintherapie blutet es aus dem Magen, was nur operativ gestillt werden kann. Atemkomplikationen kommen hinzu. Erst nach drei Monaten atmet er wieder selbst. Wir verlegen ihn sehr eingeschränkt bewegungsfähig und noch immer stark geschwächt in eine Rehabilitationsklinik.

Ohne die Medizin wäre der Mann mehrfach gestorben, im Straßengraben, durch die Ateminsuffizienz, durch die Herzinsuffizienz, durch die Niereninsuffizienz. Immer wieder waren Entscheidungen nötig, denen wir nicht ausweichen konnten. Wir haben uns entschieden, den Tod nicht zuzulassen, denn lange Zeit war der Ausgang ungewiß. Lange Zeit standen viele Geräte am Bett, ohne die ein Überleben unmöglich gewesen wäre. Einem Besucher bot sich das Bild einer Apparatemedizin.

Ein knappes Jahr später kam der Mann zur Entfernung des Osteosynthesematerials wieder zu uns. Er fühlte sich wohl und war mit seiner Frau zusammen zufrieden über sein gewonnenes Leben.

Wir haben es dem Tod nicht leichtgemacht. Wir haben ihm keinen Raum gegeben, haben ihm nicht das Feld überlassen. Aber der Tod hat es auch uns nicht leichtgemacht. Es war eine machtvolle Auseinandersetzung. Wir haben gewonnen – dieses Mal, vorläufig.

Fall 2: Ein 56jähriger Mann kommt schwer herzkrank in die Klinik. Ihn strengt die kleinste Belastung übermäßig an. Er hat sich weitgehend aufgegeben und sich mit seinem Sterben abgefunden. Die Ärzte sehen das anders. Sie legen ihm eine Herztransplantation nahe. Er ist skeptisch und lehnt ab. Da drängt ihn seine Frau, er dürfe sie noch nicht verlassen. Er solle die Chance nutzen. So stimmt er innerlich widerstreitend zu. In Gesprächen mit der Kliniksseelsorgerin kommt heraus, daß er nur seiner Frau zuliebe der Transplantation zugestimmt hat. Er hat mehr Angst als Hoffnung. Im tiefsten Herzen lehnt er die Therapie ab. Nach der erfolgten Herztransplantation reiht sich Komplikation an Komplikation: Lungenversagen, Nierenversagen, Abstoßungsreaktionen, neurologische Schäden. In drei Monaten Intensivtherapie kommt er nicht wieder zu Bewußtsein. Er stirbt.

Dem Besucher bot sich auch hier das Bild einer Apparatemedizin. Bei jeder Komplikation fiel die Entscheidung, den Tod nicht zuzulassen. Die Ärzte haben es dem Tod nicht leichtgemacht. Und der Tod hat es den Ärzten nicht leichtgemacht. Es war eine machtvolle Auseinandersetzung. Dieses Mal hat der Tod gewonnen.

Die Hoffnung angesichts des Todes

Der Einsatz gegen den Tod wird von uns Ärzten erwartet. Wir haben den gesellschaftlichen Auftrag, Todesbedrohungen abzuwenden. „Herr Doktor, tun Sie alles, was Sie können!" lautet nicht selten die flehende Bitte von Angehörigen, die manchmal noch durch den Zusatz unterstrichen wird: „Und wenn es mehr kostet, wollen wir das auch selbst bezahlen." Die Hoffnung angesichts des drohenden Todes richtet sich in unserer Gesellschaft sehr stark auf die Medizin und uns als ihre Vertreter.

Das ist Ausdruck einer Säkularisierung des Denkens und des Verlusts von Transzendenz. Wo wir die Gewißheit über den Tod hinaus verloren haben, zimmern wir uns selbst notdürftig einen schwankenden Steg in die Ewigkeit. Wenn menschliches Leben wie bei Descartes und später in der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts verdinglicht wird, wenn die Philosophie als Partnerin der Medizin abgelehnt wird – wie es im Materialismusstreit 1854 auf der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Mediziner zu Göttingen vollzogen wurde[7] – und mit der Philosophie letztlich auch die Theologie, dann bleibt nur noch die Hoffnung auf ein Leben vor dem Tod. Um dessen Dauer und Qualität zu steigern, bedient man sich der Medizin. Treffend drückt Eugen Roth das mit dem Zweizeiler

aus: „Wer nicht mehr traut auf Gottes Willen, ersetzt sein Nachtgebet durch Pillen."[8]

Beim Verlust der Transzendenz kommt es nicht darauf an, daß die Perspektive über den Tod hinaus fehlt. Auch die Autoren des Alten Testaments kennen – abgesehen von denen der späteren Zeit – kein Leben nach dem Tod. Dennoch werden die Grenzen des Lebens akzeptiert, weil man sich als Geschöpf Gottes versteht. Die Autoren des Alten Testaments sehen den Menschen in ein Gesamtgefüge eingeordnet, in dem er nicht selbst der Maßstab aller Dinge ist. Der Verlust der Transzendenz in der naturwissenschaftlich dominierten Medizin ist nicht nur der Verlust der zeitlichen Transzendenz über unsere Lebensgrenzen hinaus, sondern auch der Verlust des Göttlichen, der Bezogenheit auf übergeordnete Strukturen oder Dimensionen. Damit versteht sich der Mensch nicht mehr als abhängiges Geschöpf, sondern als unabhängiger Herrscher, der die Maßstäbe selbst setzt.

Die Maßstäbe für den Tod

Ausdruck dieser Tatsache ist auch die Diskussion um die Definition des Todes. Die alte Weisheit „Mors certa, hora incerta" hat eine neue Dimension bekommen. Beschrieb sie in früheren Jahrhunderten die Gewißheit menschlicher Sterblichkeit und die Ungewißheit, wann den Menschen im Lauf seines Lebens der Tod ergreift, so quält uns heute die Ungewißheit, wann die Grenze vom Leben zum Tod sicher überschritten ist, woran wir erkennen, daß ein Mensch tot ist.

Die Entstehung des Lebens aus unbelebter Materie zur heutigen Vielfalt ist sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch ein fließender Prozeß, der sich aus physikalischer Sicht vielleicht noch in Quantensprüngen abgespielt haben mag[9]. Ähnlich ist das Vergehen von Leben zu unbelebter Materie ein stetiger Ablauf. Mit diesem fließenden Werden und Vergehen sind viele Kulturen zufrieden gewesen. In unserer naturwissenschaftlichen Denkweise geben wir uns aber mit kontinuierlichem Werden und Vergehen nicht zufrieden. Für uns ist es wichtig, die Sache auf den Punkt zu bringen. Wir wollen wissen, wo im Fließen die Grenze ist, deren Überschreiten wir mit dem Eintritt des Todes gleichsetzen können. Wir suchen Zeichen, die diese Grenze sichtbar machen.

Diese Suche nach sicheren Todeszeichen ist allerdings nicht nur ein Phänomen unserer naturwissenschaftlichen Zeit. Schon sehr früh in der Menschheitsgeschichte machte man die Erfahrung, daß jemand, den man für tot hielt, entgegen allem Anschein noch lebte. Das führte zu der Angst, scheinbar tot begraben oder verbrannt zu werden. Im alten Rom schnitt man dem Gestorbenen einen Finger ab, ehe man ihn verbrannte. Der Eingriff sollte durch den Schmerz einen Scheintoten zu erkennbaren Reaktionen veranlassen, wie man erwartete. Er diente als Vitalitätstest[10]. Es ist möglich, daß dieser Test schon deutlich älter ist. Die rund

20000 Jahre alten Wandbilder in den Höhlen der Pyrenäen, die vielleicht als Begräbnisstätten dienten, zeigen neben vielen Tiermotiven 217 Hände, wobei an 197 Händen ein Finger fehlt. Das wird als Hinweis auf den genannten Vitalitätstest interpretiert[11]. Der römische Naturforscher Gaius Plinius Secundus äußert sich resignierend: „Wir dürfen bei dem Menschen nicht einmal dem Tod trauen." Weiter heißt es: „Unzählig sind die Anzeichen des Todes, aber für das Leben und die sichere Genesung gibt es gar keine."[12] Aus diesem Grund wurde es auch üblich, Leichen mehrere Tage in der Wohnung aufzubahren, ehe die Beisetzung erfolgte.

Wenn offenbar auch schon lange bekannt war, daß ein vermeintlich Toter doch lebendig sein konnte, gibt es nur wenige Berichte über Versuche, jemanden aus diesem Zustand wieder zum Leben zurückzuholen. Im Altertum wird über gezielte Reanimationsmaßnahmen kaum berichtet. Im Mittelalter traten Gedanken der Reanimation noch weiter in den Hintergrund. Lange Zeit wurden solche Wiederbelebungsversuche bei plötzlich eingetretenem Tod auch abgelehnt. Denn der Tod war für den religiösen Menschen des Mittelalters von Gott gewollt. Insbesondere der plötzliche Tod galt als Strafe. Ein Eingreifen wäre einer Mißachtung des göttlichen Willens gleichgekommen. Man hätte sich durch Wiederbelebungsmaßnahmen selbst versündigt und die Strafe auch auf sich gezogen[13].

Es stand auch weniger die Frage im Vordergrund, ob jemand schon tot oder noch lebendig war, als vielmehr die Frage, ob der eingetretene Tod gewaltsam herbeigeführt worden war. Daher durfte ein aufgefundener Toter erst berührt werden, wenn jemand von der Gerichtsbarkeit ihn inspiziert hatte. Daß damit jede Chance zur Wiederbelebung aus Zeitgründen vertan war, liegt auf der Hand. Erst mit den Gedanken der Aufklärung und der damit verbundenen Bedeutung des Individuums setzten sich Bemühungen durch, dem Tod aktiv durch Wiederbelebungsversuche entgegenzutreten[14].

Neue Situationen

Die Versuche wurden immer erfolgreicher. In immer mehr lebensbedrohlichen Situationen gelang es, dem Tod zu widerstehen. Das war zunächst einmal ein Grund, auf die medizinischen Entwicklungen stolz zu sein. Die Lebenserwartung der Menschen konnte gesteigert, der sichere Tod abgewendet werden. Das Beispiel des 60jährigen mit dem schweren Unfall (Fall 1) ist nur eines von vielen. Unsere Intensivmedizin ist aus dem Repertoire unserer Therapiemöglichkeiten nicht mehr wegzudenken. Doch ist die Intensivmedizin kein Patentrezept gegen den Tod, wie der 2. Fall des Herztransplantierten zeigt. Auch das ist kein Einzelbeispiel.

In der Vielzahl der Fälle, die auf einer Intensivstation behandelt werden,

tauchte dann aber ein Phänomen auf, das uns neu über den Tod nachdenken ließ und die derzeitige Debatte über den Tod beherrscht.

Fall 3: Eine 36jährige Frau bricht zu Hause bewußtlos zusammen. Außer einem erhöhten Blutdruck war sie bis dahin gesund. Drei Tage vor diesem Ereignis hatte sie vorübergehend starke Kopfschmerzen. Beim Eintreffen der Notärztin ist sie nicht ansprechbar und atmet unzureichend. Sie wird intubiert und beatmet in die Klinik gebracht. Eine computertomographische Untersuchung des Kopfes ergibt eine Hirnmassenblutung aus einem an ungünstiger Stelle liegenden Aneurysma. Der Neurologe demonstriert über ein Röntgenfaxgerät einem Neurochirurgen in der nächsten neurochirurgischen Klinik die Befunde. Beide kommen zum Beschluß, daß keine operative Therapie möglich ist. Unter hirndrucksenkender Therapie kommt die junge Frau beatmet auf die Intensivstation.

Dort bleibt sie bewußtlos, ohne daß sie Medikamente bekommt, die das bewirken. Im Lauf des folgenden Tages werden die schon anfangs weiteren Pupillen entrundet und reagieren nicht mehr auf Licht. Die Körpertemperatur der Frau sinkt langsam, die Urinausscheidung nimmt stark zu. Der EKG-Monitor zeigt eine gleichmäßige Herztätigkeit, der Puls ist zu tasten, die Haut ist rosig. Der Brustkorb hebt und senkt sich unter der maschinellen Beatmung.

Den Schwestern fällt auf, daß die Frau beim endotrachealen Absaugen keine Hustenreaktionen mehr zeigt, die kurz nach Aufnahme noch vorhanden waren. Es besteht der Verdacht auf Hirntod. Die entsprechenden Untersuchungen werden vorgenommen und bestätigen diesen Verdacht.

Dieses Phänomen ist Konsequenz unserer Intensivmedizin. Es ist Folge des Kampfes gegen den Tod, eines letztlich verlorenen Kampfes. Ohne medizinische Hilfe wäre die junge Frau mit der Hirnmassenblutung wahrscheinlich nicht mehr lebend in die Klinik gekommen, nachdem sie daheim bewußtlos zusammengebrochen war. Ohne maschinelle Beatmung hätte sie auch die Eingangsuntersuchungen nicht lange überstanden. So aber wurden wesentliche Vitalfunktionen aufrechterhalten, während andere aufhörten. Das Lungenversagen konnte maschinell kompensiert und das Herzversagen damit verhindert werden. Das Gehirn aber hat seine in sorgfältigen Untersuchungen erhebbaren Leistungen eingestellt. Es war die Situation eingetreten, die man als Hirnversagen bezeichnen könnte, üblicherweise aber in der Medizin Hirntod nennt.

Wir haben den bangenden Angehörigen nach Abschluß der Diagnostik diese traurige Mitteilung gemacht. Sie waren schon nach der ersten Computertomographie auf das Schlimmste gefaßt, wie sie es ausdrückten. Dennoch brach mit dieser Mitteilung die Welt des Ehemanns zusammen.

Die Intensivmedizin als Hilfsmittel gegen den Tod hatte uns in diese Situation gebracht. Sie verlangte eine Entscheidung. Wir standen vor der Frage, wie wir weiter vorgehen sollten. Die junge Frau sah lebendiger aus als andere schwerkranke Patienten auf der Intensivstation. Ihre Haut war rosig, das Herz schlug. Dem jungen Ehemann war zwar einsehbar, daß der Befund im Kopf keine Besserung zuließ. Doch diese Situation als Tod zu verstehen, fiel schwer.

Der Tod ist uns letztlich nie begreifbar. Wahrscheinlich war er es auch für unsere Vorfahren nicht. Doch hat sich die Konfrontation mit dem Unbegreiflichen über die Jahrhunderte hinweg gewandelt. Früher standen wir vor der Frage, ob ein Mensch noch lebendig ist, von dem man auf den ersten Blick den Eindruck hat, daß er tot sei. Heute stehen wir – wie der junge Mann – vor der Frage, ob ein

Mensch schon tot ist, von dem wir auf den ersten Blick den Eindruck haben, er sei noch lebendig.

Wir haben uns in der Medizin in Übereinstimmung mit Vertretern anderer Fachgebiete darauf verständigt, daß wir in der Situation des irreversiblen Hirnversagens, die wir als „Hirntod" bezeichnen, die Therapie einstellen können oder Organe zum Zweck der Transplantation entnehmen können.

Wir haben das mit dem Ehemann besprochen. Und er war einverstanden, weil so der überraschende Tod seiner Frau wenigstens den positiven Aspekt für ihn hatte, nämlich, daß anderen Menschen mit ihren Organen geholfen werden konnte. Die Intensivmedizin wurde mit diesem Ziel weitergeführt, bis alle Operationsvorbereitungen und Voruntersuchungen abgeschlossen waren. Dann wurden Herz, Lunge, Leber und beide Nieren entnommen. Fünf Menschen wurden in der folgenden Nacht an verschiedenen Orten operiert. Alle Organe nahmen innerhalb weniger Tage ihre volle Funktion auf. Das Nachdenken über die Ereignisse und die Fragen, die sich an den Hirntod knüpfen, werden den Ehemann erfahrungsgemäß noch lange bei seiner Trauerarbeit beschäftigen.

Was ist der Hirntod?

Es ist eine medizinische Erkenntnis, daß man an vielem erkranken kann. Die unmittelbaren Ursachen des Todes reduzieren sich jedoch auf nur wenige. Nach früherem Verständnis gab es für den Tod beim Menschen drei Eintrittspforten: das Herz, die Lunge und das Gehirn. Gelangte er durch eine dieser Pforten in den Menschen hinein, ergriff er rasch den gesamten Menschen, der dann starb. Der Eintritt des Todes, wie er den Menschen vor unserer Zeit begegnete, war ein einziges Ereignis, das in kurzer Zeit ablief.

Die Intensivmedizin versetzt uns nun in die Lage, den Tod daran zu hindern, den Menschen als ganzen zu ergreifen, wenn er ein Organsystem ergriffen hat. Wir wurden dazu fähig, den Tod an den Eintrittspforten Herz und Lunge wieder „hinauszuwerfen", durch Medikamente, durch Reanimation, Beatmung oder auch Austausch des geschädigten Organs. Doch lernten wir, daß wir den Tod nicht mehr aufhalten können, wenn er das Gehirn ergriffen hat, sei es gleich zu Beginn als Eintrittspforte, wie bei der jungen Frau mit der Hirnmassenblutung, oder sekundär im Verlauf einer Krankheit an anderen Organen. Unsere intensivmedizinischen Mühen sind vergebens, wenn das Gehirn unwiederbringlich zerstört ist. Bei einem irreversiblen Hirnversagen können wir dem Tod das Feld nicht mehr streitig machen. Diese Erfahrung ist möglich geworden, weil uns die Intensivmedizin eine Zeitlupe des Sterbens beschert hat. Der früher als *ein* Ereignis erfahrene Eintritt des Todes kann hinausgezögert werden. Dabei sehen wir, wo der eigentliche Punkt ist, hinter dem keine Umkehr mehr möglich ist[15].

So haben wir uns darauf verständigt, daß wir unsere Therapie bei irreversiblem Ausfall der meßbaren Hirnfunktionen einstellen können. Sie hat keinen Sinn mehr für den behandelten Menschen. Und es gibt keine Belege dafür, daß bei

sorgfältiger Feststellung dieses Zustands eine Erholung oder auch nur ein längeres Überdauern in dieser begrenzten Funktionalität möglich ist. Aber ist der Mensch, so wie er vor uns liegt, deshalb tot?

Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es gibt viele, die den Tod des Menschen mit dem eingetretenen Hirntod gleichsetzen[16]. Die Anzahl der Autoritäten, die das als Juristen, Mediziner, Theologen oder Politiker tun, ist jedoch nur begrenzt in der Lage, mit ihren intellektuellen Argumenten die emotionalen Zweifel zu beseitigen, die angesichts eines Hirntoten bei jedem aufkommen, der damit zu tun hat. Der Anblick eines hirntoten Menschen vermittelt nicht die Vorstellung eines Toten[17]. Es ist auch unbestreitbar, daß nach dem Ausfall der Hirnfunktionen noch wesentliche Funktionen des Menschen vorhanden sind, wenn diese manchmal auch mit dem Hinweis auf reflektorische Reaktionen tendenziell abwertend in einen untermenschlichen Bereich eingruppiert werden[18]. Außerdem ist mit der Feststellung des Hirntods ja nur der mit unseren Untersuchungsmethoden erfaßbare Anteil der Hirnfunktionen als erloschen festgestellt. Es können durchaus noch einzelne Zellfunktionen vorliegen[19].

Die hirntote Schwangere

Ein Ereignis im Herbst 1992 hat in unserem Land die Diskussion neu entfacht und zu der augenblicklichen Kontroverse maßgeblich beigetragen.

Fall 4[20]: Am 5. Oktober 1992 verunglückte eine 18jährige Frau. Sie kam polytraumatisiert, komatös in die Erlanger Klinik, wo unter anderem eine massive, nicht operable Hirnverletzung festgestellt wurde. Die Eltern der jungen Frau teilten mit, daß ihre Tochter zu Beginn des 4. Monats schwanger sei, was durch einen routinemäßigen Schwangerschaftstest bestätigt wurde. In den folgenden Tagen ergaben neurologische Untersuchungen Hinweise auf fortbestehende Hirnfunktionen. Am 8. Oktober waren diese Funktionen nicht mehr nachweisbar. Nach den üblichen Richtlinien wurde der Hirntod diagnostiziert.

Angesichts der intakten Schwangerschaft wurde die Therapie weitergeführt, um das Kind lebensfähig zur Welt bringen zu können. Eine Organentnahme zu Transplantationszwecken stand nicht an, weil das bereits vor Eintritt des Hirntods von den Eltern im Sinn einer früher geäußerten Meinung der jungen Frau abgelehnt worden war. Fünf Wochen lang traten keine nennenswerten Kreislauf- und Beatmungsprobleme auf. Das Kind wuchs zeitgerecht heran. In den ersten Novembertagen wurde der Gips am Oberarm der jungen Frau entfernt, weil der Knochenbruch bei der Hirntoten inzwischen verheilt war.

Am 15./16. November 1992 trat Fieber auf. In derselben Nacht kam es zum Spontanabort. Das Kind war tot. Die Therapie wurde daraufhin bei der jungen Frau ebenfalls eingestellt.

Hieran knüpften sich Fragen, die bis heute weder befriedigend geklärt noch verstummt sind. Ist die mehrwöchige Funktion eines Körpers bei Ausfall der Hirnfunktionen als Tod zu begreifen? Kann bei einer Toten ein Knochen heilen? Handelt es sich vielleicht nicht eher um eine Sterbende oder eine „Nicht-zu-Ende-Gestorbene“[21]?

Das Todesverständnis

Die Diskussion hat gezeigt, daß wir sorgfältig zwischen der Beschreibung von Zuständen und deren Interpretation oder Bewertung unterscheiden müssen. Es geht beim Tod des Menschen nicht nur um beschreibbare Daten und Fakten, wie wir es von unserem naturwissenschaftlichen Denken her gerne hätten, sondern auch um deren anthropologische Einordnung. Die in vielen Stellungnahmen gemachte Aussage: „Der Hirntod ist der Tod des Menschen" ist unter Beachtung dieser Mehrschichtigkeit empirisch-naturwissenschaftlich nicht beweisbar. Denn sie übersteigt den naturwissenschaftlichen Arbeitsrahmen. Die Definition ist nur innerhalb eines Menschenbilds gültig, das selbst nicht logisch begründet werden kann. Dieses Menschenbild ist wie jedes andere Menschenbild Teil einer Weltanschauung, die wie jede Weltanschauung nicht als Wahrheit bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann.

Der Hirntod ist nicht nur in der naturwissenschaftlichen Welt- und Menschensicht als Tod des Menschen verstehbar. Man kann auch aus anderen philosophischen oder religiösen Ansätzen heraus die genannte Todesdefinition bejahen. Man muß sich nur bewußtmachen, daß es daneben auch Weltanschauungen und Gedankengebäude gibt, in der eine solche Sicht menschlichen Lebens und Sterbens nicht akzeptabel ist. Keine Überzeugung, die sich auf die Gesamtheit des Lebens und Sterbens bezieht, kann letztlich naturwissenschaftlich beweisbar sein. Denn Naturwissenschaft ist eine begrenzte und bewußt sich selbst einschränkende Methode, eine unter vielen anderen, die sich in ihrer Vielfalt in unserer Kultur- und Geistesgeschichte dargestellt haben und im interkulturellen Bereich heute noch darstellen[22].

Das Verständnis von Tod hängt davon ab, wie das Leben verstanden wird. Wer das Leben als Beziehung zu anderen oder zu seinem Gott versteht, wie es im Alten Testament der Fall ist, muß die Beziehungslosigkeit als Tod verstehen, wie wir es in vielen biblischen Schriften kennen. Wer sein Leben heutzutage aus der Funktion für eine Gemeinschaft oder einen Arbeitsprozeß bewertet, wird bei Verlust dieses Inhalts nach der Berentung oder Pensionierung den „Pensionierungstod" erleiden und in Hoffnungslosigkeit verfallen[23]. Wer Leben als Funktionieren von Atmung und Kreislauf begreift, muß den Atem- und Kreislaufstillstand mit dem Tod gleichsetzen. Wer Leben als Zusammenspiel in einem System begreift, muß den Zusammenbruch des Systems als Tod definieren[24]. Wer in der Koordination und der Steuerung von Funktionen Leben versteht, muß den Tod als Ende der Koordination definieren, auch wenn noch einzelne Funktionen des gewesenen Ganzen vorhanden sind.

Wie immer man auch den Tod versteht: Er ist das Zeichen, daß Leben einen Abschluß findet. Es geht immer nur um den Hinweis auf das letztlich unfaßbare Phänomen des Todes. Das Kriterium, an dem der Tod erkennbar wird, ist immer

nur ein Symbol[25]. Jede Kultur hat ihr Symbol für den Abschluß des Lebens. Es zeigt etwas für die jeweilige Lebens- und Denkweise Wesentliches, aber es muß immer noch Perspektiven offen lassen. Hirntod ist unser heutiges Symbol für das Ende des Lebens. Hirntod beschreibt, was wir erfassen können, ohne daß wir den Gehalt, für den dieses Symbol steht, im tiefsten Sinn begreifen können. Menschen standen zu allen Zeiten vor den äußeren Zeichen. Die Verständigung auf den Atem- und Herzstillstand als Eintritt des Todes sagt nichts über das aus, was danach kommt und was es darüber hinaus noch geben könnte. Der Hirntod sagt das ebensowenig aus. Wir haben uns derzeit mit vielen auf das irreversible Hirnversagen als Tod des Menschen verständigt, weil es mit seinem Eintritt kein Zurück mehr auf dem Weg gibt. Wir müssen uns nur bewußtmachen, daß diese Setzung eine Konvention unseres Denkens ist, die angesichts der vielen Denkbarkeiten einseitig bleiben muß.

Eine Medizin, die sich nur naturwissenschaftlich begreift, ist durch diese selbstgewählte Beschränkung einseitig innerhalb der Vielfalt der Denkbarkeiten. Eine solche Medizin muß somit zwangsläufig ein eingeschränktes Todesverständnis haben. Das ist kein Mangel, solange man die methodischen Grenzen sieht und anerkennt.

Daher dürfen wir auch nicht per Gesetz eine der verschiedenen Denkweisen als verbindlich festschreiben. Für die Organentnahme bietet sich somit nur eine Lösung an, die auf der Zustimmung des Betroffenen beruht. Die Widerspruchslösungen bauen auf die Gleichgültigkeit und Uninformiertheit der Menschen, auch wenn in der Diskussion betont wird, daß ja jeder Andersdenkende seinen Widerspruch niederschreiben könne. Nur die Zustimmungslösung nimmt den Menschen mit seinen Ängsten, Zweifeln und auch in seiner unentschlossenen Ratlosigkeit ernst. Dabei kann auch die Aussage von nahen Angehörigen herangezogen werden, weil sie aufgrund ihrer Beziehung wissen können, was der Betroffene zu dem Problem dachte, als er sich noch äußern konnte[26].

Todesdefinition als Mittel zum Zweck

Der Medizin wird oftmals vorgeworfen, daß die Hirntodkonzeption zweckorientiert sei, um damit Transplantationsmöglichkeiten zu schaffen. Es kann nicht bestritten werden, daß uns die Erfolge der Intensivmedizin gezwungen haben, uns auch der Situation des isolierten Hirnversagens zu stellen. Die Hirntoddefinition ist auf diesem Hintergrund zweckbezogen geschaffen worden, um sinnlose Therapiemaßnahmen beenden und auch Organe zu Transplantationszwecken entnehmen zu können. Doch spricht nicht die Zweckorientierung gegen die Berechtigung einer Vereinbarung. Jede Todesdefinition hat ihren Zweck, sei es um den Beginn der Todesriten festzulegen, sei es um erbrechtliche Regelungen treffen zu

können. Der Vorwurf, die Festlegung des Hirntods als Tod des Menschen sei zweckorientiert, meint nicht diese spezielle Definition, sondern will den einen Zweck Organentnahme kritisieren, in der Regel jedoch nicht den anderen, damit auch die Intensivmedizin beenden zu können.

Das Spannungsfeld zwischen Tod und Leben

Unsere heutige Medizin ist auf das Leben ausgerichtet. Sie läßt dem Tod keinen Raum. Mit immer neuen Therapieverfahren versuchen wir Ärzte, den Tod zu verhindern und vergessen zu lassen. Weil wir so viel gegen den Tod tun können, wie keine Epoche vor uns, müssen wir uns andererseits so viel mit ihm auseinandersetzen. Und die Konfrontation mit dem Phänomen des Hirntods, wie immer man es deuten mag, ist ebenso Konsequenz unserer Leistungsfähigkeit und unserer Absicht, den Tod nicht zuzulassen.

Uns offenbart sich dabei ein Dilemma. Mit unserer Transplantationsmedizin versuchen wir, das Leben zu verlängern und den Gedanken an den Tod in den Hintergrund zu schieben. Doch um das zu können, müssen wir an anderer Stelle von Menschen verlangen, daß sie den Tod in seiner Unbegreiflichkeit akzeptieren. Wir können das Leben durch unsere Transplantationsmedizin nur verlängern, wenn wir an anderer Stelle den Tod nicht verhindern konnten. Die Erfolge unserer Medizin erwachsen in diesem Bereich aus unseren Niederlagen.

Vielleicht hilft uns das, zu begreifen, daß der Tod nicht abgeschafft werden kann, wenn wir das Leben fördern wollen. Wir verstehen unsere Medizin heute als vollen Einsatz für die Erhaltung oder Wiederherstellung eines ganzheitlichen menschlichen Lebens. Wenn wir die Bedingungen erhalten oder wiederherstellen können, in denen der Mensch mit seinen körperlichen, seelischen und psychischen Dimensionen ein tragbares Leben führen kann, so ist es gerechtfertigt, dem Tod keinen Raum zu geben. Wo dieses Ziel aber nicht mehr erreicht werden kann, da müssen wir den Tod zulassen. Wir dürfen ihn nicht totschweigen, denn wir leben immer im Angesicht des Todes, auch in unserer Medizin.

ANMERKUNGEN

[1] F. Salomon, Leben u. Sterben in d. Intensivmedizin. Eine Herausforderung an d. ärztl. Ethik (Lengerich 1991) 25 ff.

[2] G. Heidtmann, Der Treffer aus d. Absoluten. Informationen zu einer Theol. d. Todes, in: EK 2 (1969) 625–630; G. Baust, Sterben u. Tod. Medizin. Aspekte (Berlin 1992) 241 f.; G. Condrau, Der Mensch u. sein Tod. Certa moriendi condicio (Zürich [2]1991) 62.

[3] S. Schattenfroh, Organe vom Tier, in: Die Zeit 33 (11. 8. 1995) 23.

[4] M. Emmrich, Der zerstörte Traum von d. Einzigartigkeit d. Menschen, in: FR 250 (27. 10. 1993) 3.
[5] G. Scherer, Das Problem d. Todes in d. Philos. (Darmstadt 1979) 125; R. Descartes, Meditationen über die Erste Philosophie (1637; Stuttgart 1985).
[6] K. Jaspers, Philosophie (Berlin 1932).
[7] D. v. Engelhardt, H. Schipperges, Die inneren Verbindungen zw. Philos. u. Medizin im 20. Jh. (Darmstadt 1980) 1–16.
[8] E. Roth, Ersatz, in: Neue Rezepte vom Wunderdoktor (München 1959) 23.
[9] F. Salomon, Wann ist der Mensch tot?, in: Organspende. Aber: Wann ist ein Mensch tot? (Karlsruhe 1994) 9–21.
[10] L. Brandt, Wiederbelebung im Altertum und im MA, in: Notfallmedizin 15 (1989) 290–295. [11] Ebd.
[12] Plinius, Naturgesch., zit. ebd.
[13] Ph. Aries, Gesch. d. Todes (München [2]1982); Baust. (A. 1); Brandt (A. 10).
[14] L. Brandt, Die Entstehung d. modernen Notfallmedizin im 17. u. 18. Jh., in: Notfallmedizin 15 (1989) 357–365; ders., Die Verbreitung d. Gedankens d. Wiederbelebung im 18. Jh., ebd. 554–559, 631–636.
[15] F. Salomon, Wann ist ein Mensch tot? (A. 9) 17.
[16] Organtransplantationen. Erkl. d. DBK u. d. Rates d. EKD (Würzburg 1990); Dt. Ges. für Anästhesiologie u. Intensivmedizin, Dt. Ges. f. Neurochirurgie, Dt. Ges. f. Neurologie, Dt. Physiolog. Ges., Hirntod. Erkl. dt. wiss. Ges. zum Tod durch völligen u. endgültigen Hirnausfall (1994); Päpstl. Rat für d. Seelsorge im Krankendienst: Charta der im Gesundheitsdienst tätigen Personen (Vatikanstadt 1995) 87.
[17] H. W. Striebel, J. Link, Ich pflege Tote. Die andere Seite d. Transplantationsmedizin (Basel 1991); D. Windels-Buhr, Organspende u . Krankenpflege. Ein Widerspruch?, in: R. Greinert, G. Wuttke, Organspende. Krit. Ansichten zur Transplantationsmedizin (Göttingen 1991) 76–83.
[18] G. Schwarz, Dissoziierter Hirntod. Computergestützte Verfahren in Diagnostik u. Dokumentation (Berlin 1990).
[19] M. Klein, Hirntod: Vollständiger und irreversibler Verlust aller Hirnfunktionen? in: Ethik Med 7 (1995) 6–15; C. Wiesemann, Hirntod u. Ges. Argumente für einen pragmat. Skeptizismus, ebd. 16–28.
[20] Zusammengest. nach eigenen Gesprächen mit Mitgliedern des behandelnden Teams bei einem Besuch während der Versorgung der jungen Frau sowie der „Abschließenden Pressemitteilung der Chirurgischen Klinik mit Poliklinik und des Instituts für Anästhesiologie der Universität Erlangen-Nürnberg“ v. 19. 11. 1992.
[21] G. Wuttke, Körperkolonie Mensch. Über d. Mangel, d. Nächstenliebe u. d. Tod. Eine krit. Bestandsaufnahme, in: Greinert, Wuttke (A. 17).
[22] Aries (A. 13); Condrau (A. 2).
[23] B. Bron, Tod u. Sterben in unserer Zeit, in: Fortschritte d. Medizin 96 (1978) 2150–2154.
[24] J. Hoff, J. In der Schmitten, Kritik d. „Hirntod“-Konzeption. Plädoyer für ein menschenwürdiges Todeskriterium, in: Wann ist d. Mensch tot? Organverpflanzung u. Hirntodkriterium, hg. v. dens. (Reinbek 1994) 153–252, bes. 225.
[25] F. Böckle, Probleme d. Organtransplantation in theol.-eth. Sicht, in: Organtransplantation. Beitr. zu eth. u. jurist. Fragen, hg. v. R. Toellner (Stuttgart 1991) 89–96.
[26] F. Salomon, Den Tod bejahen, um leben zu können. Eth. Dimensionen d. Organtransplantation, intensiv 3 (1995) 25–29.

Josef Fuchs SJ

Gott – der Herr über Leben und Tod

Vor einigen Jahren habe ich einen Beitrag veröffentlicht über die Bedeutung des Gottesbildes, das wir in uns entworfen haben, für unseren Entwurf sittlich richtiger innerweltlicher Verhaltensweisen[1]. Es ging mir darum, zu verhindern, daß man ein falsches Gottesbild in den Entwurf sittlich richtigen innerweltlichen Handelns hineinprojiziert oder auch durch ein falsches Verständnis innerweltlichen sittlichen Handelns das Gottesbild verfälscht, vor allem daß man nicht der Versuchung erliegt, direkt vom transzendenten Gott her die konkrete Weise der Weltgestaltung als Auftrag entgegennehmen zu wollen. Ich versuchte damals, diese Aufgabe durch die Darlegung und Analyse verschiedener ethischer Problemfelder verständlich zu machen und einer Lösung zuzuführen.

Ein – im damaligen Beitrag nicht benutztes – Beispiel möge das hier Gemeinte verdeutlichen. Die pastorale Konstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils hat einen (heute oft zitierten) Absatz über die Würde des sittlichen Gewissens (16). Der Text liest sich als fromme und in christlicher theologischer Tradition tief verwurzelte Aussage. Man weiß allerdings um die problematische Situation, aus der heraus er damals entstanden ist[2]. So muß man sich nicht wundern, daß man heute gelegentlich auf seine Problematik aufmerksam macht, damit aber auch auf die Problematik von Texten päpstlicher Enzykliken (z.B. „Veritatis splendor"), die diesen Text als Grundlage ihrer Aussagen benutzen. Phänomenologisch gesehen heißt es im Konzilstext vielleicht ganz richtig: „Im Inneren entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er nicht sich selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer ... anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes ... Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem Innersten zu hören ist."

In diesem Text ist doch wohl unkritisch an einen Gott gedacht, der selbst in unserem Gewissen als der direkt uns anrufende und konkrete Weisungen gebende Herr uns begegnet, nicht also an den Gott, der in seiner Schöpfung den Menschen erstehen ließ, auf daß er (in der steten Präsenz des seine Existenz tragenden transzendenten Gottes) sich selbst aktiv verstehe und im zwischenmenschlichen Prozeß – auch in der Erfahrung eines Über-Ich – seine innerweltlichen Aufgaben zu finden versuche. Dann sind allerdings anstatt eindeutiger Weisungen verschiedenartige und auch einander widersprechende Lösungsversuche bei dieser Findung nicht ausgeschlossen. In diesem Sinn könnte man vielleicht sogar die an-

dere und anders klingende, dem zitierten Text unmittelbar folgende Formulierung des Konzils verstehen: „Im Gewissen *erkennt man* in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat", wobei das Erkennen allerdings nur als *Möglichkeit* wahren Erkennens zu verstehen wäre.

Der gegenwärtige Beitrag möchte aus dem damaligen Artikel ein einziges Beispiel herausgreifen, um es wegen seiner augenblicklichen Aktualität genauer zu analysieren. Es geht um die auch heute, auch in kirchlichen Dokumenten, immer wieder sich findende Implikation des sittlichen Tötungsverbots in der Aussage, Gott allein sei der Herr über Leben und Tod des Menschen; das aber heißt nichts anderes, als daß menschliches Leben für uns Menschen völlig unantastbar ist. Immerhin wurde diese Interpretation in der Tradition gelegentlich eingegrenzt. Das Problem liegt in dem grundlegenden Satz, der jedoch, wenn er in seinen Implikationen eingrenzbar ist, einerseits etwas von seiner grundlegenden Kraft verliert, andererseits aber auch an Kraft gewinnen kann, wenn nämlich die Eingrenzung ausschließlich durch den souveränen Willen des göttlichen Herren über Leben und Tod möglich sein sollte.

Die alleinige Herrschaft Gottes über Leben und Tod in der katholischen Moraltheologie

Im Handbuch der christlichen Ethik bemerkt Robert Leuenberger in seinem Beitrag zur Ethik der Probleme des Lebensendes: „Nur im Bereich christlich und jüdisch geprägter Kultur ist es zur Vorstellung gekommen, wonach alles menschliche Leben allein der Verfügungsmacht Gottes unterstehe."[3] Ob das begrenzende „nur" so sicher ist, soll hier offenbleiben. Die Bemerkung Leuenbergers ist insofern verständlich, als die so grundgelegte These von der Unantastbarkeit menschlichen Lebens eindeutig eine theologische These ist und das Gottesbild, das der christlich-jüdischen Welt eigen ist, zur Voraussetzung hat. Wo es in der Welt der Menschen dieses Gottesbild nicht gibt – und wo gibt es dieses Gottesbild? –, verliert die hier gemeinte Aussage über die Unantastbarkeit menschlichen Lebens ihren Sinn, sie ist also keine allgemein menschliche (also naturrechtliche) Aussage. Ob sie eine gültige theologische Aussage ist, ist damit noch nicht gesagt, kann vielmehr in ihrer Bindung an ein bestimmtes theologisches Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung eher zum Problem werden.

Die christliche Tradition und ihre Moraltheologie haben sich allerdings der angeführten Aussage weitgehend bedient. Immerhin bot die Bibel dazu keinen Ansatz; die im Alten Testament berichteten Selbsttötungen werden dort in keiner Weise getadelt. Dagegen fand die moraltheologische Tradition um so leichter ihren Weg, als sie sich auch bei Thomas v. Aquin findet[4]; allerdings hat man eben

diese Aussage des Aquinaten vor allem aufgegriffen, obwohl Thomas selbst zunächst als „naturrechtliche" Gründe des Tötungsverbots anführt: Widerspruch zur Selbstliebe und zum Gemeinwohl (was man allerdings – das ist zuzugestehen – auch in der späteren Tradition nicht völlig verschwiegen hat).

Marcelino Zalba sagt es in seiner (lateinischen) Moraltheologie so: „Gott allein steht das vollkommene Herrschaftsrecht über das menschliche Leben zu."[5] „Der Selbstmörder verfügt eigenmächtig über das Leben in seiner Substanz und entzieht es so der Herrschaft Gottes, indem er es durch einen Akt eigener Herrschaft vernichtet."[6] Gustav Ermecke formuliert in seiner Neuausgabe der „Katholischen Moraltheologie" von Joseph Mausbach[7]: „Gott ist der Schöpfer und als höchstes Ziel des Menschen auch der Herr seines Lebens"; darum gilt: Der Mensch hat nur ein „Nutzungsrecht", „kein Verfügungs- oder Eigentumsrecht" über menschliches Leben. Selbst in seiner zweiten Moraltheologie „Frei in Christus" formuliert Bernhard Häring noch hinsichtlich der Selbsttötung: „Dem Menschen als Geschöpf kann nicht die Oberherrschaft über sein Leben zustehen. Er soll vielmehr als treuer Diener und Verwalter diese Gabe Gottes im Dienste seiner Mitmenschen zu voller Entfaltung und Sinngebung bringen."[8] Das 1994 von Judith A. Dwyer herausgegebene „New Dictionary of Catholic Social Thought" formuliert: „Weil Gott der souveräne Herr über die Gabe des Lebens ist, ist auch die Selbsttötung verboten."[9]

Die gleiche theologische Überlegung findet sich auch in kirchlichen Dokumenten. Sie findet sich 1975 im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Problematik der Euthanasie und 1980 in der entsprechenden Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre. Inzwischen und vor allem findet sie sich auch in der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „Evangelium vitae" vom 25. März 1995. In seiner weniger in streng theologischer Exaktheit vorgehenden Art beruft sich der Papst auf viele biblische, zumal alttestamentliche Stellen, in denen die Beziehung des menschlichen Lebens zu Gott und Gottes Beziehung zum menschlichen Leben anklingt. Vor allem dringt immer wieder der Gedanke an den als Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen durch, aber auch der Hinweis auf das in der Mitte des Dekalogs stehende, in der vom Papst gewählten (ungenauen: töten statt morden) Formulierung lautende Verbot: „Du sollst nicht töten".

Am exaktesten spricht der Papst seinen Grundsatz aus, indem er – ebenso wie der (in der Enzyklika selbst angeführte) Katechismus der katholischen Kirche – die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre in der Instruktion „Donum vitae" vom 22. Februar 1987 übernimmt: „Das menschliche Leben ist als etwas Heiliges anzusehen, da es ja schon von seinem Anfang an ‚das Handeln des Schöpfers erfordert' und immer in einer besonderen Beziehung mit dem Schöpfer, seinem einzigen Ziel, verbunden bleibt. Gott allein ist der Herr des Lebens vom Anfang bis zum Ende: Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das Recht anmaßen, einem unschuldigen (!) menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufü-

gen."[10] Das gilt ebenso für Fremdtötung wie für Selbsttötung. Auch im zweiten Band „Leben aus dem Glauben" des Katholischen Erwachsenen-Katechismus der Deutschen Bischofskonferenz heißt es, daß man sich durch Töten vergeht „gegen den lebendigen und lebenspendenden Gott, der allein Herr über Leben und Tod ist"[11].

Widerspruch gegen die theologische Reflexion

Allerdings scheint es problematisch zu sein, wenn wir in den aktuellen Diskussionen uns grundlegend mit theologischen Reflexionen glauben zu Gehör bringen zu sollen, vor allem in einer Welt, die weitgehend nicht theistisch, gar in einer für das christlich-jüdische Denken typischen Denkweise, reflektieren kann, zumal man innerhalb der Tradition dieser Denkweise heute selbst kritisch über die Gültigkeit der bislang vertretenen Aussagen nachzudenken beginnt bzw. schon seit einiger Zeit begonnen hat. Dies ist aber tatsächlich die heutige Situation, wenn man auch auf weite Strecken bislang sich nicht bereit gezeigt hat, aus der schon offenliegenden Kritik Konsequenzen zu ziehen.

Volker Eid machte 1975, zu einer Zeit eines aktuellen Gesprächs über die Beziehung der Moraltheologie zu Psychologie und Psychoanalyse, darauf aufmerksam, daß überkommene Aussagen über Gott und seine Beziehung zu uns Menschen möglicherweise den Gott der Transzendenz wie einen mit uns und neben uns in unserer kategorialen Welt wirkenden und agierenden Gott verstehen und wir ihm darum gleichsam wie einem uns unmittelbar leitenden und absolut fordernden Über-Ich gegenüberstehen. Er weist nicht nur auf das schon angeführte Beispiel des uns im Gewissen direkt anrufenden, anweisenden und „tönend" fordernden Gott hin, sondern auch auf die Rede von Gott, der sich in unserer Lebenswelt göttliche Souveränitätsrechte, vor allem die ihm allein zukommende Oberherrschaft über menschliches Leben vorbehalte.

Der in Wahrheit transzendente Gott werde so zu einem in der Psyche der Menschen vorkommenden Über-Ich-Gott umfunktioniert. Die volle und absolute Unterwerfung nicht unter den in seiner Transzendenz verstandenen Gott, sondern unter den der menschlichen Psyche sich verdankenden Über-Ich-Gott sei das, was unsere theologische Rede von Gott als dem Herrn über Leben und Tod des Menschen zum Ausdruck bringe. Eid folgert, daß wir uns in einer Art negativer Theologie von diesem falschen Gottesbild befreien müssen, so der Titel seines Beitrags von 1975: „Befreiende Rede von Gott". Unter dem Schöpfergott der Transzendenz müsse die von diesem geschenkte Möglichkeit des Menschen, in seiner geschöpflichen Eigenexistenz Alternativen menschenwürdigen Umgangs mit menschlichem Leben zu entdecken, in angemessener Ehrfurcht genutzt werden. Das würde uns allerdings in den Zwang versetzen, in – soweit möglich – ver-

ständlicher Weise, aber undogmatisch, uns in die Diskussion um das sittlich vertretbare Verhalten zu menschlichem Leben einzulassen.

Es wird wohl nicht leicht sein, festzustellen, welchen Einfluß der Beitrag V. Eids auf die christliche Moraltheologie tatsächlich gehabt hat[12]. Als Eid 1975 eher als psychologisch reflektierender Moraltheologe schrieb, lagen die mehr philosophisch-theologischen Reflexionen von Bruno Schüller (1973) schon vor[13]. Diese haben – wohl in Verbindung mit den Autonomie-Theonomie-Diskussionen und den Deontologie-Teleologie-Diskussionen der letzten Jahre – eine größere, wenn auch nicht schon dezisive Bedeutung gewonnen. Nach Schüller kann die Rede von Gottes Herrschaft (Verfügungsrecht) über menschliches Leben und menschliches Verfügungsrecht (Herrschaft) über menschliches Leben nicht zu einem univoken, sondern nur zu einem analogen Gebrauch der gleichen Terminologie berechtigen. Daher können die beiden Verfügungsrechte (Herrschaften) überhaupt nicht in Vergleich zueinander gebracht werden oder gar in Konkurrenz zueinander treten.

Gottes Herrschaft als Schöpfer bezieht sich gleicherweise auf die Gesamtheit der Schöpfung und schließt jede Beliebigkeit des Menschen in seinem Verhalten zur Gesamtheit der Schöpfung aus, nicht also nur im Verhalten zum menschlichen Leben. Wie hinsichtlich der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit steht dem Menschen wegen der Oberherrschaft Gottes über alle Schöpfung auch hinsichtlich menschlichen Lebens keine Beliebigkeit zu. Das heißt mit anderen Worten, daß innerhalb der Weltwirklichkeit Gott hinsichtlich des Menschenlebens sich kein besonderes Hoheitsrecht reserviert hat. Darum kann auch der Versuch des Menschen, sich ein gewisses Verfügungsrecht über menschliches Leben zuzusprechen, nicht mit einem innerweltlichen Hoheitsrecht Gottes in Konkurrenz geraten. Alle Schöpfung stammt von Gott und ist auf ihn ausgerichtet, aber jede Schöpfungswirklichkeit in der ihr eigenen Art, der Mensch also anders als die materielle Welt, die Pflanzenwelt und die tierische Welt.

Was die Besonderheit jeder Geschöpflichkeit an unbeliebigem Verhalten des Menschen ihr gegenüber – in Anerkennung der Oberherrschaft des transzendenten Schöpfers – jeweils bedeutet, teilt der transzendente Gott dem innerweltlichen Menschen nicht mit; das muß dieser selbst in der Kenntnisnahme und Wertung der irdischen Wirklichkeiten und ihrer jeweiligen Eigenart – also auch des Menschen und seiner irdischen Existenz angesichts der weltlichen Wirklichkeiten und deren Schöpfer – im Lauf seiner Lebenszeit und im Lauf der Menschheitsgeschichte langsam (wenn auch vor Gott und im Licht göttlicher Selbstoffenbarung) herauszufinden versuchen.

Wenn wir uns daran gewöhnt haben, dem Menschen gewisse Verfügungsrechte über menschliches Leben zuzugestehen, dann geschieht das aufgrund menschlicher Selbstinterpretation. Wenn man Todesstrafe, „gerechten" Krieg, Tötung als Notwehr, Selbsthingabe als Opfer für die Gemeinschaft glaubt für berechtigt zu

halten, dann muß man nicht – wie es aber geschieht – auf eine besondere Delegation des göttlichen Herrn über Leben und Tod rekurrieren (bei der man ohnehin nicht festmachen kann, wann und wie sie geschehen sein sollte), sondern in gewissenhafter Güterabwägung herauszufinden versuchen, zu welchem Ergebnis eine solche Güterabwägung führt. Und das würde nicht nur hinsichtlich solcher allgemein diskutierter Probleme wie der eben genannten gelten, sondern auch für individuelle Probleme wie berechtigte Selbsttötung oder aktive Euthanasie; man würde hinsichtlich solchen Vorgehens auch nicht das ursprüngliche Wort des Dekalogs „Mord" verwenden, sondern das heute gemeinhin gebräuchliche, noch nicht sittlich beurteilte Wort „Tötung".

Es ginge nicht um die huldvolle Bereitschaft eines auf sein innerweltliches Recht teilweise verzichtenden Gottes als des Herrn über Leben und Tod, sondern um das einsichtige und gewissenhafte Verständnis der menschlichen Unbeliebigkeit gegenüber dem Werk des Schöpfers. Diesen Überlegungen entsprechen auch die Aussagen von Moraltheologen wie P. Sporken und A. Holderegger[14].

Die Sicht Karl Barths: Die Relationalität des Menschen zu Gott

Eine etwas anders geartete theologische Argumentation als die bislang besprochene scheint vor allem auf Karl Barth zurückzugehen[15]. Sie scheint in ähnlicher Weise auch den verschiedenen Veröffentlichungen zur Thematik von Ulrich Eibach zugrunde zu liegen[16]. Menschliches Leben wird hier vor allem als Gabe der Liebe Gottes verstanden, eine Gabe des Gottes der Schöpfung und des Gottes der Erlösung in Jesus Christus. Die Gabe des Lebens ist ein bleibendes Ja Gottes zum Menschen: Darin und nur darin liegt seine (ihm also nicht eigene) Würde. Dieser Gott ist es, der unser Leben liebend stets begleitet, der es seine Sorge sein läßt. Dieses treue und in allen Situationen bleibende und sorgende Ja Gottes ist die Grundlage für die sich dem Ja Gottes nicht verneinende Annahme von seiten des Menschen; das Nein wäre die Verleugnung des Gaben- und Gnadencharakters der menschlichen Existenz, also ihrer wahren Würde.

Damit ist eigenmächtige Tötung ausgeschlossen. Es kann darum auch nur bei Gott und nur bei ihm liegen (und diese Möglichkeit ist nicht auszuschließen), ob er einem Menschen die Rückgabe der Gabe des Lebens gestatten oder auferlegen will; denn er allein ist es, der das Ja zur Gabe des Lebens spricht. Der Mensch kann also sein Leben nur in seiner Dauerrelation zum transzendenten Gott verstehen. Er kann demnach die Erlaubnis oder die Forderung der Rückgabe seines Lebens ausschließlich von diesem Gott erfahren. Wie das? Zweifellos nicht durch eine mirakulöse Dazwischenkunft des transzendenten Gottes, sondern nur dadurch, daß er die Gegebenheiten seines Lebens vor dem Geber der Gabe des Lebens überdenkt und auf diesem Weg die Verfügung Gottes glaubt in Erfahrung

bringen zu können, und ihr demgemäß gehorsam entspricht. Praktisch ist das allerdings, wie man leicht sieht, nichts anderes als der teleologische Weg der Güterabwägung – in angemessener Ehrfurcht vor dem transzendenten Gott. Der Mensch unternimmt also nicht den Versuch, sich selbst an die Stelle des Gebers der Gabe des Lebens zu stellen. Das ist der gleiche Weg, auf dem man schon immer zu einem sittlichen Urteil über Notwehr, Todesstrafe und Krieg gekommen ist – oder hätte kommen können. Es ist aber auch der Weg, auf dem man jederzeit in einem Einzelfall möglicherweise zu einem Urteil über berechtigte Tötung – und nicht Mord – finden kann.

In diesem Sinn hatte vor Jahren Dietrich Bonhoeffer die Hingabe des eigenen Lebens als bewußtes Opfer für andere Menschen nur als Selbsttötung (also ohne sittliche Beurteilung), nicht aber als Selbstmord zu bezeichnen gewagt. Er verweist auf den damals in die Diskussion geratenen Fall, daß ein Gefangener sich das Leben nimmt, weil er fürchten muß, unter der Folter sein Volk, seine Familie, seinen Freund zu verraten, oder daß ein Staatsmann, dessen Auslieferung der Feind unter Androhung von Repressalien verlangt, nur durch freien Tod seinem Volk schweren Schaden ersparen kann. Er meint, daß in solchen Fällen die Selbsttötung so stark unter das angemessene Motiv des jeweiligen Opfers tritt, daß eine Verurteilung der Tat unmöglich wird [17].

Ich neige dazu anzunehmen, daß in der Richtung der Barthschen theologischen Konzeption auch die damalige (1977) Auffassung von Alfons Auer in seinem Beitrag, die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod [18] begründet war. Er meinte damals, daß die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens sich aus der Relationalität des Menschen zu Gott als dem einzigen Grund der Menschenwürde und nicht aus der geschaffenen Eigenwürde des Menschen ergebe. Denn die Würde des Menschen liege nicht in ihm selbst, sondern im Geschenktsein von Gott. Im Mysterium der Schöpfung und des Heils sage Gott in Liebe zum Menschen ja, dem Menschen komme es zu, dieses Ja entgegenzunehmen, nicht sich ihm durch Vernichtung der menschlichen Existenz zu entziehen. Der Mensch neige offensichtlich dazu, in besonderen Fällen nicht warten zu können, bis die verfügte Stunde über ihn kommt; er nehme sie vorweg. In der Verursachung seines eigenen Todes (oder des Todes eines anderen) übernehme er darum eine Verfügung, die ihm nicht zustehe.

Ich habe immer vermutet, daß diese Auffassung A. Auers nicht auf der Linie seiner übrigen Moraltheologie liege, sich in ihr vielmehr wie ein Fremdkörper ausnehme [19]. Inzwischen hat sich Auer selbst von seiner damaligen These ausdrücklich distanziert, zunächst weil er eingestehen muß, daß die Tradition in ihrem Urteil über Notwehr, Todesstrafe und gerechten Krieg nicht für die Ausnahmslosigkeit des Tötungsverbots plädiert habe, vor allem aber, weil sie sich dadurch, ganz im Sinn der Grundthese der Auerschen Moraltheologie, für eine verantwortliche Güterabwägung offen gezeigt habe [20].

Im Gespräch mit einer weitgehend nichttheistischen Welt

Wie sollen sich nun die Christen in der Unmenge der heutigen Fragen über vielfach mögliches menschliches Eingreifen in menschliches Leben verhalten? Sie sollen sich vor allem immer dessen bewußt bleiben, daß der Mensch und sein Leben – wie auch immer – zu jener Wirklichkeit gehören, die wir der Schöpfung und der Erlösung in Jesus Christus verdanken. Gott hat uns dadurch in unsere gottebenbildliche Freiheit entlassen, daß wir die Schöpfung und uns selbst in angemessener Ehrfurcht vor dem Schöpfer und Erlöser in unsere Hand nehmen und gestalten. Tun wir das, dann setzen wir uns nicht an die Stelle des Schöpfers und Erlösers, sondern suchen die der Schöpferweisheit entsprechende eigene menschliche „Verfügung" über menschliches Leben in der heutigen immensen Problematik – in Gemeinschaft mit den übrigen Menschen – zu ergründen. Das ist dann weder ein theistisch-theologischer noch ein rein säkularistischer Versuch.

Die Christen sollten daher ihre – unrichtige – theologische Interpretation der Gottesherrschaft und der allein im permanenten Ja Gottes zum Menschen begründeten Würde des Menschen aufgeben. Das dürfte erfahrungsgemäß kein leichter Prozeß sein. Aber so würden die Menschen (und auch die Christen) selbst in vielen schwierigen Situationen ihre Freiheit zurückgewinnen und sich – ohne Angst – gewissenhaft ein angemessenes Urteil über die vielen menschlichen Möglichkeiten eines Verfügens über menschliches Leben zu bilden versuchen. Und sie würden auch in der öffentlichen Diskussion sich nicht immer angstvoll gehemmt fühlen, in eine sachliche – und nicht von theologischen Vorurteilen gehemmte – Diskussion einzutreten.

In vielen Fällen werden sich evidente oder absolut sichere Lösungen kaum erreichen lassen, noch viel weniger allgemein akzeptierte Lösungen. Dennoch muß man in der menschlichen Gesellschaft um des Gemeinwohls und um der Rechtssicherheit willen zu geltenden und zu beachtenden Ordnungen kommen. In deren Gestaltung sollen Christen gewissenhaft mitarbeiten. Die Vereinten Nationen waren – aus welchen Motiven und in welchem Verständnis der einzelnen Mitglieder auch immer – imstande, in ihrem Katalog der Menschenrechte die Tötung unschuldiger Menschen zu verurteilen. Das war zweifellos eine wichtige Grundentscheidung; wie sie sich in der verästelten Problematik der möglichen Eingriffe in menschliches Leben konkret auswirkt, ist trotz dieser Verurteilung nach wie vor weitgehend offen.

Es ist hier nicht der Ort, in die Diskussion der vielen und sich immer mehrenden Probleme am Beginn und am Ende des Menschenlebens einzutreten. Warum sollten die Christen dabei ängstlich Augen und Ohren verschließen gegen das, was gewissenhafte Fachvertreter christlicher Ethik und medizinischer Praxis mitteilen? B. Schüller hat sich zum Beispiel in seiner oben zitierten Studie mit einer Reihe von Einzelproblemen befaßt; ihr Studium kann zu begrenzenden, aber

auch zu befreienden Einstellungen führen. Der englische Philosoph (Ethiker) Gerard Hughes kommt zu dem Ergebnis, daß ethisch gesehen kein Unterschied festzustellen sei zwischen Töten und Sterbenlassen des leidend im Endstadium liegenden Kranken[21], daß also die aktive Beschleunigung des Sterbens eines unheilbaren und schwer leidenden Kranken unter Umständen dem unnötig verlängernden Sterben (Sterbenlassen) sittlich vorzuziehen sei[22]. Denn Töten ist rein als solches noch kein sittliches Übel. James F. Keenan hat vor einigen Jahren in einem klärenden Beitrag darauf aufmerksam gemacht, daß bestimmte Eingriffe in menschliches Leben, wenn sie eine gesellschaftlich oder gar gesetzlich tolerierte Praxis wären, gemeingefährlich würden[23]. Ähnliches wäre zu sagen hinsichtlich vieler anderer diskutierter Probleme im Blick auf den Beginn und das Ende menschlichen Lebens.

ANMERKUNGEN

[1] Das Gottesbild u. d. Moral innerweltl. Handelns, in dieser Zs. 202 (1984) 363–382.

[2] Vgl. zum Konzilstext B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. 1 (München ^{8}1967) 189f.; Ch. Moeller bezeichnet in seinem Kommentar den zit. Konzilstext als vorkrit. Denken verhaftet (LThK. E. 3, 329).

[3] HCE ^{2}2, 104. [4] Thomas v. A., S. th. II–II 64.

[5] Theologiae Moralis Compendium, Bd. 1 (Madrid 1958) n. 1563. [6] Ebd. 1569.

[7] (Münster ^{10}1961) 249. [8] Bd. 3 (Freiburg 1989) 57. [9] (Collegeville 1994) 508.

[10] Donum vitae 5; aufgenommen in KatKK 2258. [11] (Freiburg 1995) 271.

[12] Allerdings hat er die volle Problematik seines Hinweises im gleichen Jahr dargelegt in dem von ihm hg. Buch: Euthanasie oder: Soll man auf Verlangen töten? (Mainz 1975) 71–94.

[13] B. Schüller, Die Begründung sittl. Urteile. Typen eth. Argumentation in d. kath. Moraltheol. (Düsseldorf 1973), v.a. 180–198 (^{2}1980, 236–251; ^{3}1987). Heranzuziehen ist auch Schüllers krit. Beitrag: Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittl. Normen", in: Theol. Berichte IV (Zürich 1974) 109–181.

[14] Letzterer in einer von A. Auer angekündigten Diss. (vgl. A. 19).

[15] K. Barth, Die kirchl. Dogmatik, Bd. 3, 4 § 55.

[16] Z.B. in: Medizin u. Menschenwürde. Eth. Probleme d. Medizin aus chr. Sicht (Wuppertal 1976); Experimentierfeld: Sterbendes Leben (Göttingen 1983).

[17] D. Bonhoeffer, Ethik (^{7}1966) 114–181.

[18] In: Zw. Heilsauftrag u. Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus eth., medizin. u. rechtl. Sicht, hg. v. A. Auer u.a. (Köln 1977) 1–51, v. a. 41 u. 48.

[19] Vgl. die aufschlußreiche Diss. v. H. Hirschi, Moralbegründung u. chr. Horizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheol. Konzept (Freiburg 1992).

[20] So Auer in: Probleme d. Sterbehilfe aus theol. Sicht, in: Krebsbekämpfung, hg. v. E. Grundmann, W. Flaskamp, Bd. 2 (Stuttgart 1980) 142 mit A. 4.

[21] Killing and Letting Die, in: The Month 236 (1975) 43.

[22] Die Diskussionsbeiträge in: W. Jens u. H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München 1995) zeigen, daß sich manche Ärzte dessen bewußt sind.

[23] J. F. Keenan, Töten oder Sterbenlassen?, in dieser Zs. 201 (1983) 825–837.

Kurt Koch

Überwundenes Opfer im Leben der Christen?

Theologische Einrede gegen einen modischen Trend

Der Heidelberger Katechismus, der in der reformatorischen Bewegung ein maßgebliches Bekenntnisbuch geworden ist, hat bekanntlich die Messe der katholischen Kirche als eine „vermaledeite Abgötterei" attackiert, und zwar wegen der Vorstellung einer unblutigen Wiederholung des Kreuzesopfers Christi[1]. Aber auch heutigen Katholiken dürfte kaum eine Glaubensaussage so große Mühe bereiten wie die Rede von der Eucharistie als Opfer. Dies ist bereits daran abzulesen, daß nicht wenige Katholiken und selbst Theologen dieses Wort aus ihrem Sprachschatz gestrichen und sich weitgehend der protestantischen Ablehnung der Opferterminologie angepaßt haben. Doch nicht nur in der sakramentalen Lebenswelt, sondern auch im alltäglichen Leben stehen das Wort und vor allem die Realität des Opfers im durchschnittlichen Bewußtsein der heutigen Christen keineswegs hoch im Kurs. Bereits das Wort weckt negative Assoziationen und ruft emotionale Abwehrreaktionen hervor. Erst recht stößt die mit diesem Wort bezeichnete Realität heute nur selten auf Gegenliebe. Dies gilt zumal, wenn man mit dem Wort „Opfer" nicht bloß eine Sachgabe, sondern die Selbstgabe des Menschen, genauerhin seine Hingabe an Gott und an die Mitmenschen versteht. Denn diese Zumutung steht quer zum heute modisch gewordenen Trend der Selbstverwirklichung.

Wege und Irrwege des Opfergedankens

Der christliche Glaube und seine theologische Reflexion können aber auf der anderen Seite nicht auf die Rede vom Opfer verzichten, wenn sie den Kerngehalt der christlichen Botschaft nicht preisgeben oder gar verraten wollen. Dabei hängt freilich alles entscheidend davon ab, was im Sinn des christlichen Evangeliums unter „Opfer" zu verstehen ist. Eine heutige Verantwortung des Opfergedankens und eine theologische Apologie für ihn sind aber nicht möglich, ohne auf jene gravierenden Mißverständnisse kurz einzugehen, die diesen Gedanken im Lauf der Tradition haben verdächtig werden lassen. Genauerhin handelt es sich dabei um eine dreifache Hypothek, die es aufzuarbeiten gilt.

1. *Stellvertretende Sühne des Kreuzesopfers Jesu Christi?* In der westlichen Tra-

dition der christlichen Kirche ist erstens die Frage, wie die Erlösung des Menschen genauerhin zu denken ist, immer entschiedener mit dem Kreuzesopfer Jesu Christi beantwortet worden, nämlich mit dem Bekenntnis, der Mensch sei durch das vergossene Opferblut Jesu Christi am Kreuz erlöst worden. Geschichtswirksam ist dabei vor allem jene problematische Rede von der durch das Kreuz Jesu geschehenen Erlösung des Menschen geworden, als deren Urheber auch heute noch weithin Anselm von Canterbury gilt, wiewohl sie vielmehr auf die reformatorische Uminterpretation der Erlösungslehre Anselms zurückgehen dürfte[2]. Indem nämlich vor allem Martin Luther und Jean Calvin Anselms Gedanken von der stellvertretenden *Satisfaktion* Christi auf eine *Satispassion* umdeuteten, konnte die am Kreuz Jesu Christi erwirkte Genugtuung dahingehend verstanden werden, das Lebensopfer Jesu Christi am Kreuz sei notwendig geworden, weil der Mensch aufgrund seiner Sünde Gott die ihm schuldige Ehre weggenommen habe, die deshalb der Genugtuung bedürfe. Da aber der endliche Mensch zu einer unendlichen Genugtuung nicht in der Lage ist, habe Gott seinen Sohn gesandt, um stellvertretend für die Menschen durch seinen Kreuzestod die Genugtuung zu bezahlen, um das zerbrochene Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen und um Gott die Ehre zurückzugeben.

Weil damit aber das Kreuz Jesu Christi innerhalb eines Mechanismus des beleidigten und wiederhergestellten Rechts zu stehen kommt, hat Joseph Ratzinger schon früh kritisiert, daß diese unendliche Sühne, auf der Gott zu bestehen scheint, diesen „in ein doppelt unheimliches Licht" rückt:

> „Von manchen Andachtstexten her drängt sich dem Bewußtsein dann geradezu die Vorstellung auf, der christliche Glaube an das Kreuz stelle sich einen Gott vor, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, das Opfer seines eigenen Sohnes verlangt habe. Und man wendet sich mit Schrecken von einer Gerechtigkeit ab, deren finsterer Zorn die Botschaft von der Liebe unglaubwürdig macht."[3]

Von daher ist es zu verstehen, daß die Vorstellung von der Erlösung des Menschen durch den als Sühne verstandenen Kreuzestod Jesu dem heutigen Menschen und selbst dem Christen die größten Schwierigkeiten bereitet, weil sie ihm das Bild eines Gottes zu vermitteln scheint, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, und zwar das Opfer seines eigenen Sohnes, verlangt habe[4].

Vor allem für den Freiburger Psychologen Franz Buggle erweist sich das Neue Testament als ein derart gewalttätig-inhumanes Buch, daß es ihn erstaunt, daß die Christen nicht einmal „wissen, was sie glauben". Neben der im Neuen Testament ausgesprochenen Drohung mit ewig dauernden Qualen ist es nach Buggle vor allem die christliche Kreuzeslehre, die „den Namen psychischen Terrors" verdient und den eigentlichen wie „unheilbaren Skandal gerade des Neuen Testamentes und damit aller sich auf das Neue Testament berufenden christlichen Kirchen und Konfessionen" darstellt[5]. Genauerhin setzt nach Buggle die neutestamentliche Interpretation des Kreuzestodes Jesu als Sühneopfer das alttestamentliche „archaisch-inhumane Gottesbild" voraus, das im Kern impliziert, daß es von Gott her

keine Versöhnung geben kann, ohne daß Blut vergossen wird. Deshalb fühlt er sich zum schärfsten Verdikt über die neutestamentliche Erlösungslehre verpflichtet:

„Der Kreuzestod Jesu reiht sich nahtlos ein in die alttestamentarisch als offenbar selbstverständlich angenommene Vorstellung eines gekränkten, durch menschliche Missetaten beleidigten, zürnenden und strafwilligen Gottes, der durch Opfer und insbesondere das dabei oder auch anläßlich von Strafaktionen geflossene Blut wieder zu versöhnen ist."[6]

2. *Isoliertes Kreuzesopfer als Selbstzweck?* Mit der in der westlichen Tradition der Kirche wirksam gewordenen Konzentration des Erlösungsglaubens auf das Sühneopfer Jesu Christi hängt eine zweite verhängnisvolle Entwicklung zusammen. Denn damit wurde der Kreuzestod Jesu Christi, zumindest tendenziell, in sich selbst, isoliert von seiner Lebenspraxis und seiner Auferweckung aus dem Tod betrachtet, was schwerwiegende Konsequenzen insbesondere für die christliche Spiritualität und im speziellen für die Interpretation der Kreuzesnachfolge des Christen mit sich gebracht hat. Überhaupt war das traditionelle und bis heute wirksame Erlösungsverständnis ganz auf die Haftpunkte des Lebens Jesu entweder am Anfang – in seiner Menschwerdung – oder am Ende – in seinem Tod am Kreuz – konzentriert[7], während das entscheidende „Zwischenstück" – der irdische Weg Jesu und sein messianisches Wirken – weithin ausgeblendet wurde, so daß – mit dem jüdischen Theologen Pinchas Lapide geurteilt – „eine 33jährige Jesulogie" auf „eine dreitägige Christologie geschrumpft" wurde[8].

Dabei hat sich die ostkirchliche Erlösungslehre mit ihrem typischen soteriologischen Übergewicht der Inkarnation vor Kreuz und Auferstehung vor allem am Lebensknotenpunkt des Anfangs – an der Inkarnation – orientiert und damit den Eindruck erwecken können, als falte das Leben Jesu bloß noch die mit der Menschwerdung bereits vollgültig geschehene Erlösung aus. Demgegenüber war die westliche Erlösungslehre ganz auf den Kreuzestod Jesu und damit auf den Haftpunkt am Ende seines Lebens fixiert, so daß der Eindruck entstehen konnte, das Leben Jesu sei nichts anderes als ein zielstrebiger Vor-Lauf auf die in sich selbst sinnvolle Opfertat des Kreuzestodes. Da dieser Gedanke zudem verknüpft wurde mit der auf der Basis des alttestamentlichen Schriftbeweises gewonnenen Überzeugung von der göttlichen Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu, konnte sein Kreuzestod in sich selbst und gleichsam isoliert als Erlösungsgeschehen betrachtet werden. Und analog wurde auch das Leiden des Menschen als in sich selbst sinnvoll und damit das Opfer als Selbstzweck verstanden, was eine „einseitige, lebenshemmende und oftmals krankmachende Vorstellung von Erlösung" zur Folge haben konnte[9].

3. *Die Messe als Opfer?* Angesichts dieser doppelten Hypothek der traditionellen Vorstellung des Kreuzestodes Jesu Christi als Sühneopfer ist es kein Zufall, daß drittens auch die Frage, was das christliche Abendmahl mit einem Opfer zu tun hat, im Mittelpunkt des traditionellen theologischen Nachdenkens über die

Eucharistie stand. Die katholische Theologie jedenfalls hat die Eucharistie immer auch als Opfer verstanden[10]. Vor allem in der katholischen Theologie nach dem Konzil von Trient wurde im Blick auf die Eucharistie streng unterschieden zwischen dem Sakrament einerseits und der Eucharistie als Opfer anderseits, indem betont wurde, die Eucharistie sei „sacramentum *et* sacrificium". Diese Unterscheidung und dieses problematische „et" machten den Opfercharakter der Eucharistie und ihr Verhältnis zum Kreuzesopfer Jesu Christi zum beinahe unlösbaren Problem, und sie mußten unweigerlich den Eindruck provozieren, der sakramentale Akt der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi in der eucharistischen Opfergabe sei vom liturgischen Vollzug der Darbringung dieser Gabe getrennt. Dieses Mißverständnis aber ließ den Vollzug der Eucharistie kaum mehr als sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi verstehen. Da vielmehr die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers und der kirchlich-eucharistische Opfervollzug unterschieden wurden, drängte sich die fatale Konsequenz auf, das Meßopfer sei zu verstehen als reale Wiederholung oder gar als Ergänzung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi, wobei nicht mehr Christus, sondern die Kirche das Subjekt der Opferdarbringung ist.

Gegen dieses fatale Mißverständnis hat sich der Protest der Reformatoren – mit Recht – erhoben, bis dahin, daß der Heidelberger Katechismus das katholische Verständnis der Messe dahingehend karikierte: „Die Messe aber lehrt, daß die Lebendigen und die Toten nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sei denn, daß Christus noch täglich von den Meßpriestern geopfert werde." Dieser reformatorische Protest blieb aber seinerseits und tragischerweise derselben Alternative zwischen Sakrament und Opfer verhaftet. Er führte aber umgekehrt zu einer starken (Über-)Betonung des Mahlcharakters des Abendmahls, weshalb im Blick auf die Eucharistie von einem Opfer bloß noch im Sinn eines Lob- und Dankopfers der christlichen Gemeinde die Rede sein konnte[11].

Opfer als Integral des christlichen Glaubens

Diese drei Entwicklungen haben die christliche Rede vom Opfer überhaupt und vom Sühneopfer des Kreuzestodes Jesu Christi im speziellen obsolet werden lassen. Diese Rede gehört deshalb heute zu den am meisten zerschlissenen Worten der christlichen Tradition, so daß man verstehen kann, warum in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation kein Glaubensartikel derart auf der Anklagebank der Humanität steht wie die Kreuzesbotschaft des christlichen Glaubens. Und dies wird weiterhin so bleiben müssen, solange die drei genannten fatalen Entwicklungen nicht korrigiert werden, sondern auch die heutigen Infragestellungen

der christlichen Rede vom Kreuzesopfer Jesu Christi diese mit ihrer falschen Interpretation identifizieren und von daher verurteilen. Dies gilt vor allem vom zweifellos fundamentalsten Mißverständnis, bei dem der göttliche Vater weiterhin als Objekt des versöhnenden Gehorsams Jesu, statt als Subjekt des Versöhnungshandelns selbst betrachtet wird.

1. *Kreuzes-Logik radikaler Liebe.* „So verbreitet dieses Bild ist, so falsch ist es."[12] Mit diesem lapidaren Satz hat bereits Joseph Ratzinger mit Recht einen theologischen Schlußstrich unter diese traditionelle und verhängnisvolle Rede vom Kreuzesopfer Jesu Christi ziehen wollen. Denn in der Sicht des Neuen Testaments erscheint das Kreuz Jesu Christi gerade nicht als ein Geschehen im verhängnisvollen und unbarmherzigen Regelkreis des verletzten Rechts, sondern als äußerster Ausdruck der Radikalität der Liebe Gottes zu den Menschen. Darin liegt die wahre Revolution, die die christliche Kreuzesbotschaft gegenüber den Sühne- und Erlösungsvorstellungen der außerchristlichen Religionsgeschichte darstellt und die Ratzinger unüberbietbar beim Namen genannt hat:

„Nicht der Mensch ist es, der zu Gott geht und ihm eine ausgleichende Gabe bringt, sondern Gott kommt zum Menschen, um ihm zu geben. Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt er das gestörte Recht wieder her, indem er durch sein schöpferisches Erbarmen den ungerechten Menschen gerecht macht, den Toten lebendig. Seine Gerechtigkeit ist Gnade; sie ist aktive Gerechtigkeit, die den verkrümmten Menschen richtet, das heißt zurechtbiegt, richtig macht."

Genau darin erblickt Ratzinger die entscheidende Wende, die das Christentum in die Religionsgeschichte hineingetragen hat:

„Das Neue Testament sagt nicht, daß die Menschen Gott versöhnen, wie wir es eigentlich erwarten müßten, da ja sie gefehlt haben, nicht Gott. Es sagt vielmehr, ‚daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat' (2 Kor 5.19). Das ist etwas wahrhaft Unerhörtes, Neues – der Ausgangspunkt der christlichen Existenz und die Mitte neutestamentlicher Kreuzestheologie: Gott wartet nicht, bis die Schuldigen kommen und sich versöhnen, er geht ihnen zuerst entgegen und versöhnt sie. Darin zeigt sich die wahre Bewegungsrichtung der Menschwerdung, des Kreuzes."[13]

Vom Neuen Testament her ist damit völlig klar, daß der Gott Jesu kein Blut will, daß sein Heilswille aber darin besteht, daß der Gute Hirt selbst dann nicht von seiner liebenswürdigen Suche nach dem Verlorenen abläßt, wenn die bösen Kräfte in den Menschen voll entbrennen und sogar den Hirten selbst treffen. Insofern ist der Kreuzestod Jesu Christi kein Sühneopfer für einen blutrünstigen und rachedurstigen Gott. Er ist vielmehr das konsequente Handeln des grenzenlos liebenden Gottes, der den Menschen selbst bis in die tiefsten Abgründe ihres Lebens hinein nahesein will. Und das Kreuzesopfer Jesu Christi ist in Gottes Heilsratschluß genauerhin als das Geschenk seiner Versöhnung mit den Menschen zu verstehen.

Die christliche Rede vom Kreuz sagt deshalb nicht nur etwas über den Menschen und seine Lage aus, sondern auch und gerade über Gott selbst. Denn an diesem Kreuz kommt auch heraus, an welchen Gott Christen eigentlich glauben.

Dies ist ein Gott, der die von Jesus selbst den Menschen zugemutete Feindesliebe in äußerster Konsequenz praktiziert. Da gerade nicht Gott, sondern Menschen Jesus getötet haben, erweist sich, worauf der evangelische Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger mit Recht hinweist, die christliche Rede vom Sühnetod Jesu als „Predigt über das unvorstellbare Wunder der Liebe Gottes". Denn „die äußerste Grausamkeit, die Summe aller Grausamkeit, hätte Rache bis zum letzten bedeuten müssen. Dann wäre die Welt in Ordnung. Aber gegen jede Wahrscheinlichkeit und Normalität, gegen jede typisch menschliche Reaktion wird gerade hier aller Rache und Vergeltung Gottes ein Ende gesetzt." [14] Deshalb erweist sich am Kreuz Jesu gerade nicht Gott als grausam; wohl aber bildet die Grausamkeit der Menschen den Anlaß, von der äußersten und schlechthin wunderbaren Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sprechen:

„Als wir Jesus umgebracht hatten, hat Gott gnädigerweise diesen Tod in halsbrecherischer Anwendung kultischer Kategorien Israels als Vollendung dieser Stellvertretung gelten lassen. So ist das Kreuz Ausdruck und Summe unserer Grausamkeit und Ausdruck und Summe der Feindesliebe Gottes. Den wir unverständig hingemordet haben, diesen hat Gott gerade angesichts dieses Geschehens als den Grund angesehen, uns zu vergeben. Das ist wirklich um des Sohnes willen: Denn Gott hat seinen Tod gewertet als die Bereitschaft, alles für uns zu geben." [15]

2. *Das Kreuz als Konsequenz befreiender Liebe.* Wenn am Kreuz Jesu Christi Gott offenbar wird als der Lebendige, der die Sünde des Menschen an der Wurzel packt und zu überwinden vermag, dann darf zweitens auch die lebensgeschichtliche Dramatik des Kreuzestodes Jesu nicht weiterhin ausgeblendet werden. Das Kreuzesopfer Jesu Christi wird dann vielmehr verstehbar als Konsequenz des befreienden Handelns Jesu und seiner verheißungsvollen Verkündigung des Nahegekommenseins des Gottesreichs. Oder, mit dem katholischen Theologen Johannes B. Brantschen gesprochen:

„Jesus ist gekreuzigt worden, weil er in seiner leidüberwindenden Praxis Gott als Feind des Leidens und Freund des Lebens vorbehaltlos zum Zuge gebracht hat. Damit hat er sich den Haß jener zugezogen, die Gott brauchen, um andere zu knechten." [16]

Diese indispensable Einsicht bedeutet genauerhin, daß bei der christlichen Rede vom Kreuzesopfer Jesu Christi nicht von einem diffusen und allgemeinen Opferbegriff ausgegangen werden darf, sondern daß er christlich und christologisch konjugiert werden muß, was eine vierfache Profilierung des christlichen Opfergedankens impliziert:

Die oberste theologische Norm für alles christliche Reden von einem Opfer, auch und gerade im Blick auf die Eucharistie, liegt in der Überzeugung von der *Einmaligkeit* und Einzigartigkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi, nach dessen „Darbringung" es „kein Sündopfer mehr" gibt (Hebr 10, 18). Deshalb kann auch die Eucharistie als Opfer keine eigenständige Ergänzung des einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi sein, sondern allein die sakramental vermittelte Teilhabe an ihm.

Eng damit zusammen hängt zweitens die *Christologisierung* des Opfergedankens. Diese bedeutet, daß im Unterschied zu einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Opferverständnis, das von der Trennung zwischen Opfergabe und Opferpriester ausgeht, beim Kreuzesopfer Jesu Christi und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in der Eucharistie Opferpriester und Opfergabe völlig identisch sind, nämlich Christus in seiner Selbsthingabe.

Daraus ergibt sich von selbst drittens die *Personalisierung* des christlichen Opfergedankens in dem Sinn, daß es sich beim Opfer Jesu Christi und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung gerade nicht um eine Sach-Gabe, sondern um eine Selbst-Gabe handelt.

Diese drei Dimensionen kulminieren viertens in der *Pneumatologisierung* des christlichen Opferverständnisses. Denn wie Jesus das Kreuzesopfer im Geist dargebracht hat, so ist auch das Meßopfer als ein Opfer im Geist zu verstehen und zu vollziehen.

3. *Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi.* Damit ist bereits deutlich geworden, daß auch im Blick auf die Feier der Eucharistie von einem Opfer die Rede nicht nur sein kann, sondern auch muß, worauf ein diesbezüglich gewiß unverdächtiger Zeuge wie der evangelische praktische Theologe Manfred Josuttis mit Recht hingewiesen hat. Er hat nicht nur die unbequeme Frage aufgeworfen, „ob sich in der reformatorischen Kritik an der Meßopfer-Theologie auch jene neuzeitliche Aggressionszensur artikuliert, die von der Verhöflichung der Sprache über die Kultivierung der Tischsitten bis zur Zentralisierung des Gewaltmonopols reicht“ [17]. Er hat vielmehr auch diesen entscheidenden Wegweiser für das Verständnis der Eucharistie gegeben:

„Wer das Abendmahl verstehen will, muß dessen Opferimplikationen angemessen bestimmen. Und von jeder ernsthaften Religionstheorie ist gefordert, daß sie die Logik dieser unheimlichen Handlungssequenz mit einleuchtenden Gründen auf jeden Fall freizulegen, eventuell sogar zu kritisieren hat.“ [18]

In diesem elementaren Sinn ist die Rede vom Opfer im Blick auf die Eucharistie in der Tat unerläßlich. Um freilich die traditionellen konfessionellen Extrempositionen vermeiden zu können, ist auszugehen von der gemeinsamen – und auch von den Reformatoren nicht bestrittenen – Glaubensüberzeugung, daß Christus in der Eucharistie real gegenwärtig ist, und zwar im Sinn des biblischen „Gedenkens“ als eines gegenwärtigsetzenden Gedächtnisses. Denn im Unterschied zum heutigen Verständnis des „Erinnerns“, das allein in die Vergangenheit zurückblickt und kaum mehr einen Bezug zur Gegenwart impliziert, meint das biblische „Gedenken“ („zikkarion“, „anamnesis“, „memoria“) gerade das In-der-Gegenwart-wirksam-Werden des Vergangenen.

Von daher läßt sich ein ökumenischer Konsens über das Verständnis der Eucharistie als Opfer gewinnen [19], wie er in dem vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeiteten Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ dahingehend ausgesprochen worden ist:

„Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden… So wird es heute beiden Seiten möglich, das Verhältnis von einmaligem Kreuzesopfer und eucharistischem Vollzug als einen in sich differenzierten Zusammenhang zu verstehen, wobei sowohl die Gefahr einer unterschiedslosen Gleichung als auch die Gefahr einer alternativen Trennung vermieden werden kann."[20]

Geht man von dieser ökumenefähigen Glaubensüberzeugung der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie aus, drängt sich von selbst das Urteil auf, daß diese Gegenwart auch und gerade die sakramentale Vergegenwärtigung des als Sühneopfer bestimmten Kreuzesgeschehens impliziert. Denn die Gegenwart Jesu Christi in der Feier der Eucharistie ist nur dann im vollen Sinn ernstgenommen, wenn sie – mit Johannes Betz gesprochen – sowohl als Personalpräsenz als auch als Aktualpräsenz verstanden wird[21]. Während der erste Begriff die Gegenwart der personalen Wirklichkeit Jesu Christi zum Ausdruck bringt, zielt der zweite Begriff auf die sakramentale Vergegenwärtigung des in Kreuz und Auferstehung kulminierenden Heilswerks Jesu Christi. Diese „durch Wort- und Tatgedächtnis sakramental vermittelte Gegenwart von Person und Werk Jesu Christi" erweist sich deshalb als der „innere Einheitsgrund der verschiedenen Aspekte der Eucharistie"[22]. In diesem Sinn aber ist die Eucharistie nicht Sakrament *und* Opfer, sondern vielmehr die sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Christi und die Zuwendung seiner „Heilsfrucht" an die Gemeinschaft der Kirche. Das Mahl hingegen ist die liturgische Gestalt, in der diese sakramentale Vergegenwärtigung gefeiert wird.

Von daher versteht es sich von selbst, daß man Mahlcharakter und Opfergedanken der Eucharistie niemals gegeneinander ausspielen und nicht das eine auf Kosten des anderen profilieren darf, wie es heute leider weithin üblich geworden ist. Denn sie bewegen sich nicht auf derselben Ebene: Während die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungsgeheimnisses der zentrale *Gehalt* der Eucharistie ist, bilden das Mahl und die Tischgemeinschaft die konkrete liturgische *Form* der Feier dieses Geheimnisses. Nur wenn man beide Aspekte gleichermaßen ernst nimmt, kann auch deutlich werden, daß aus der sakramentalen Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz von selbst die Selbsthingabe der christlichen Gemeinde, die Eucharistie feiert, folgt:

„Die Eucharistiefeier ist nicht die Darbringung oder Anbetung einer gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar, sondern die Mahlfeier hat die Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern zum Ziel, also das Darbringen unser selbst mit ihm, das Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt."[23]

4. *Das Opfer des christlichen Kultes.* Das Verständnis der Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung des ganzen Heilswerks Jesu Christi eröffnet damit auch einen neuen Zugang zum Grundwesen des christlichen Kultes überhaupt[24]. Wenn die Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Kreuzestod Jesu nicht

zu verstehen ist als eine Versöhnungsleistung „von unten nach oben", die einem zürnenden Gott angeboten werden müßte, sondern als eine Bewegung „von oben nach unten", nämlich als Ausdruck der Liebesbewegung Gottes zu seiner Schöpfung, und wenn dieses Versöhnungsgeschehen im Gottesdienst gefeiert wird, dann besteht der christliche Kult zunächst im dankenden Empfangen des göttlichen Heils, und dann heißt die wesentliche Form des christlichen Kultes mit Recht Danksagung: Eucharistia.

Dem christlichen Kult geht es somit nicht darum, daß menschliche Leistungen vor Gott gebracht würden, sondern vielmehr darum, daß sich der Mensch von Gott beschenken läßt, worauf der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter mit Recht insistiert:

„Liturgie hat nichts mit einer zu erbringenden Leistung vor Gott zu tun. Es geht zunächst nicht um einen Gott geschuldeten Kult und schon gar nicht um einen Handel mit Gott, der vom Menschen bestimmte Leistungen fordert, um sie dann zu belohnen." [25]

Die letztere Auffassung hat freilich im Mittelalter angesichts der Sünden- und Gerichtsangst der Menschen eine große Rolle gespielt. Demgegenüber ist der christliche Gottesdienst zunächst „Feier des Glaubens, in der Gott als Schöpfer und Erlöser absichtslos – also ohne Hintergedanken an einen bestimmten Nutzen – gelobt wird" [26].

In diesem absichtslosen Gotteslob liegt denn auch das entscheidende Opfer, das dem Christen und der Kirche zugemutet ist. Und in diesem elementaren Sinn besteht die Kernmitte des christlichen Gottesdienstes in der Tat im „Lob- und Dankopfer" der christlichen Gemeinde, die dieses vollzieht, damit das ganze Leben des Christen immer mehr ein Opfer werden kann, nämlich seine Hin-Gabe an Gott und an die Menschen. Damit wird nicht nur deutlich, daß der Gottesdienst der fundamentale Grundvollzug der Kirche ist, der durch nichts ersetzt werden kann [27]. Es wird vielmehr auch einsehbar, daß der christliche Opfergedanke keinen Gegensatz zur Grundidee der menschlichen Selbstverwirklichung bildet [28], daß sich vielmehr christlich verstandene Selbstverwirklichung einerseits und christologisch gedeutetes und eucharistisch verifiziertes Opfer andererseits wechselseitig fordern und fördern.

ANMERKUNGEN

[1] Heidelberger Kat., Fr. 80: „Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes als eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei."

[2] G. Greshake, Erlösung u. Freiheit. Eine Neuinterpretation d. Erlösungslehre Anselms v. Canterbury, in: ders., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theol. Perspektiven (Freiburg 1983) 80–104.

[3] J. Ratzinger, Einführung in d. Chr.tum (München 1968) 231.

[4] G. Baudler, Töten od. Lieben. Gewalt u. Gewaltlosigkeit in Rel. u. Chr.tum (München 1994), bes. 307–334.

[5] F. Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann (Reinbek 1992) 98. Zur krit. Auseinandersetzung: K.-J. Kuschel, Ist das Chr.tum inhuman?, in: HK 46 (1992) 222–226; R. Schwager, Erlösung durch d. Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes?, in dieser Zs. 211 (1993) 168–176.

[6] Ebd. 134.

[7] H. Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972), bes. 43–60.

[8] P. Lapide, W. Pannenberg, Judentum u. Chr.tum. Einheit u. Unterschied (München 1981) 32.

[9] D. Funke, Gott u. d. Unbewußte. Glaube u. Tiefenpsychologie (München 1995) 137.

[10] G. Bätzing, Die Eucharistie als Opfer d. Kirche n. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1986); K. Rahner, A. Häußling, Die vielen Messen u. d. eine Opfer (Freiburg 1966); Th. Schneider, Deinen Tod verkünden wir. Ges. Stud. zum erneuerten Eucharistieverständnis (Düsseldorf 1980), bes. 209–259.

[11] F. Pratzner, Messe u. Kreuzesopfer. Die Krise d. sakramentalen Idee bei Luther u. in d. ma. Scholastik (Wien 1970).

[12] Ratzinger (A. 3) 231. [13] Ebd. 232.

[14] K. Berger, Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbr. (Stuttgart 1990) 60. [15] Ebd. 62.

[16] J. B. Brantschen, Gott ist größer als unser Herz (Freiburg 1981) 68.

[17] M. Josuttis, Der Weg in d. Leben. Eine Einf. in d. Gottesdienst auf verhaltenswiss. Grdl. (München 1991) 258.

[18] Ebd. 260.

[19] E. Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach d. neueren ökum. Erklärungen (Paderborn 1989); Das Opfer Jesu Christi u. seine Ggw. in d. Kirche. Klärungen zum Opfercharakter d. Herrenmahles, hg. v. K. Lehmann, E. Schlink (Freiburg 1983).

[20] Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1, hg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg 1986) 91.

[21] J. Betz, Der Opfercharakter d. Abendmahls im interkonf. Dialog, in: Theol. im Wandel (München 1967) 469–491.

[22] W. Kasper, Einheit u. Vielfalt d. Aspekte d. Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt u. Grundsinn d. Eucharistie, in: ders., Theol. u. Kirche (Mainz 1987) 307.

[23] Th. Schneider, Zeichen d. Nähe Gottes. Grundriß d. Sakramententheol. (Mainz 1979) 168.

[24] M. Kunzler, Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theol. u. Ästhetik d. Liturgie (Paderborn 1993), bes. 154–294.

[25] K. Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung d. Kirche, in: Das Konzil war erst d. Anfang. Die Bedeutung d. II. Vat. für Theol. u. Kirche, hg. v. dems. (Mainz 1991) 61.

[26] Ebd.

[27] K. Koch, Menschl. u. kirchl. Schönheit d. Liturgie. Gottesdienst als soteriolog. u. ekklesiolog. Ereignis, in: Miteinander (FS A. Hänggi, Freiburg 1992) 103–121.

[28] A. Rotzetter, Selbst-Verwirklichung d. Christen (Zürich 1983).

UMSCHAU

Augustinus und die Kultur der Spätantike

Es kommt vor, daß sich Dissertationen als Klassiker entpuppen, so etwa *Henri-Irenée Marrous* „Augustinus und das Ende der antiken Bildung". Erschienen 1938, ergänzte es der Autor zehn Jahre später um eine wahhaft augustinische „retractatio" (483–543), in der er seine Eigenleistung stark relativierte, sie aber gerade dadurch noch einmal bestätigte. Nach der 4. Auflage 1958 wurde das Werk Ende der 70er Jahre ins Deutsche übersetzt und jetzt erneut aufgelegt[1].

Was ist das Besondere an diesem Buch? Ein erster Hinweis findet sich im Titel: „Wie viele andere", so Marrou in der Einleitung, „fühlte auch ich mich durch das Problem des Verfalls und Endes der antiken Kultur angezogen." Die Betonung liegt auf dem Wort „Problem"; denn die noch immer verbreitete Vorstellung vom Verfall und Ende der antiken Kultur im 4. und 5. Jahrhundert erwächst aus einem Mangel an Wissen über und Verständnis für diese Epoche. Wenn humanistisch gebildete Zeitgenossen an die Antike denken, so haben sie zunächst die griechische Antike von Homer bis Aristoteles im Blick, also die Zeit von 800 bis 200 v. Chr. Dann kommt die lateinische Zeit von 200 v. bis 100 n. Chr. Ihre schmale literarische Basis (im Vergleich zur griechischen Literatur wirklich nur ein Bruchteil!) scheint darauf hinzuweisen, daß bereits sie einen Abstieg bedeutet. Die griechische Kultur gerät ab jetzt völlig aus dem Blick und auch die lateinische versinkt vom 2. bis zum 4. Jahrhundert in einem archaischen Dunkel. Wenn sie mit Lichtern wie Ambrosius, Hieronymus und Augustinus gegen Ende des 4. Jahrhunderts daraus auftaucht, läßt bereits das Mittelalter grüßen, während Rom als politische Größe in den Wirren der Völkerwanderung untergeht. Wer nun aber die von Marrou untersuchte Epoche allein aus diesem Blickwinkel studiert, wird ihren Reichtum und ihre kulturelle Eigenständigkeit nie begreifen können. Um die Überwindung dieses Unverständnisses ging es Marrou als einem der ersten in diesem Jahrhundert.

Nun steht Marrou in dieser Hinsicht freilich selbst für eine Übergangsphase in der Forschungsgeschichte. Das wird deutlich, wenn man sein Werk mit Erträgen der neuesten Forschung, etwa *Manfred Fuhrmanns* „Rom in der Spätantike" vergleicht[2]. Trotz seiner innovativen Themenstellung beurteilt auch Marrou immer noch vieles Spätantike nach den idealen Maßstäben der klassischen Antike. Beinahe schwermütig beklagt er etwa, wie das Griechische im Westen in Vergessenheit geriet (34), die Verschulung der Akademien zu- (78), das Niveau abnahm, die akademische Ausbildung sich immer mehr auf Rhetorik konzentrierte, während vertieftes wissenschaftliches Arbeiten auf der Strecke blieb. Selbst Augustins Gelehrsamkeit etwa ging nicht über angelerntes Handbuchwissen hinaus (111).

Die Analyse dieser Verfallserscheinungen dominiert allerdings nur den ersten Teil des Buchs. In einem zweiten Teil beschreibt Marrou, wie dem Verfall antiker Wissenschaft die Entstehung eines neuartigen Wissenschaftsverständnisses entsprach, der Entdeckung einer ganzheitlich geistlichen Dimension von Kultur und Bildung. Aus der Beschäftigung mit Philosophie (141) und der Enzyklopädie der Wissenschaften (163) konnte, so das spätantike Verständnis, dem ernsthaften Studenten eine innere Sicherheit erwachsen (237), die in vollkommene Glückseligkeit mündete (255). Das Christentum, so Marrou schließlich im dritten und letzten Teil, nahm dieses Element der Entwicklung der spätantiken Bildung begeistert auf und entwickelte es zur Idee einer christlichen Bildung fort. Es entstand das Idealbild des christlichen Intellektuellen, des intellektuellen Heiligen, dessen Inbegriff Augustinus wurde. Damit wäre dann auch der andere Teil des Titels dieses Buchs berührt: Marrou verbindet das Thema des Verfalls und Endes der antiken Bildung bzw. ihrer Überführung in die Kultur des Mittelalters mit der Person und dem literarischem Werk des Bischofs von Hippo.

Anhand von Fuhrmanns Buch und einer weiteren beachtlichen Neuerscheinung zu Augustins bildungstheoretischem Hauptwerk „De doctrina christiana“ [3] seien nun hierzu einige Bemerkungen ergänzt. Trotz der Relativierung, die Marrous Buch auf dem Hintergrund der neuesten Forschung erfahren haben mag, setzt es als Klassiker weiterhin die Maßstäbe. Zwar hat es den Anschein, als ob Marrou durch seine Konzentration auf das Werk Augustins und dessen spirituelle Zielsetzung (die ja bereits seit der Diskussion zwischen Harnack und Troeltsch nicht unhinterfragt vorausgesetzt werden kann) eine Reihe wichtiger Aspekte ausblendet. Fuhrmanns Buch etwa zeigt demgegenüber, welche Errungenschaften nicht nur spiritueller, sondern auch politischer, sozialer und humanistischer Natur die spätantike Kultur aus sich selbst hervorbrachte. Diese auf den spirituellen Aspekt reduzieren hieße die Eigenart spätantiker Kultur verkennen, die als solche „der verheißungsvolle Anfang der europäischen Kultur überhaupt gewesen ist“, nicht nur der geistlichen Kultur des Westens (Fuhrmann 11).

Man muß hier nicht einmal allzuweit ausholen und auf die Eigenständigkeit des spätantiken Heidentums im politischen (59), historiographischen (108), philosophischen (135) und rechtswissenschaftlichen (309) Bereich verweisen. Auch ein auf den ersten Blick durch und durch christlich spirituelles Zeugnis spätantiker Dichtung wie der berühmte Hymnus Prudentius' vom Hahnenschrei („ales diei nuntius / lucem propinquam praecinit“) weist weniger auf eine immer stärkere Verinnerlichung der antiken Kultur hin als auf eine beinahe vervollkommnete Verschmelzung biblischer sowie heidnischer antiker Motive. Fuhrmann präsentiert ihn neben anderen Beispielen spätantiker christlicher Dichtung (etwa dem noch bekannteren Hymnus Prudentius' „Aeterne rerum conditor“) in aktualisierter Übersetzung und legt ihn meisterhaft aus (239–254). Er kann zeigen, daß die spätantiken Hymnen, vielfach noch heute feste Bestandteile des Stundengebets, den Oden Horaz' und Pindars Siegesliedern ebenso nahestehen wie den Hymnen und Psalmen der Bibel.

Hier hat weniger eine Spiritualisierung der Kultur stattgefunden als vielmehr eine Synthese aus heidnisch-antiken und antiken biblischen Traditionen. Das Ergebnis ist eine nicht mehr, aber eben auch nicht weniger spirituell geprägte Kultur als irgendeine andere Kultur der Menschheitsgeschichte auch. Das Entscheidende ist nicht, wie vielleicht noch Marrou gedacht haben mag, daß hier eine Spiritualisierung der Kultur stattgefunden hat, sondern daß es diese Kultur gewesen ist, in der heidnische und biblische antike Tradition zu einer Synthese vereint wurde, die dem europäischen Denken noch heute ein hohes Maß an Identität verleiht.

Entsprechende Maßstäbe sind an die Interpretation des literarischen Werks Augustins anzulegen. Marrou konzentrierte sich in seiner Darstellung auf das bibelhermeneutische und bildungstheoretische Hauptwerk Augustins, die vier Bücher über die christliche Lehre oder Gelehrsamkeit „De doctrina christiana“. Es ist ganz bezeichnend und bestätigt die Theorie von der „Rhetorisierung“ des spätantiken Wissenschaftsbetriebs, daß es sich dabei nicht um ein wissenschaftstheoretisches Werk im modernen Sinn handelt, sondern um ein bibelhermeneutisches Handbuch für den christlichen Rhetor, den Prediger. Marrou zu kritisieren, weil er die Intention dieses Werks zu weit gefaßt und die gesamte spätantike Bildung in den Blick genommen und nicht gesehen habe, daß „De doctrina christiana“ „nur“ ein Predigerhandbuch sei, dürfte inzwischen als überholt gelten.

Bildung und Wissenschaft – und um eine Darstellung von deren Rolle ging es Marrou –, das bedeutete in der Spätantike eben nicht mehr und nicht weniger als Literaturwissenschaft, also Bibelexegese, Studium der Klassiker und ihrer Sprachen, Einüben von Techniken der Kommunikation und Rhetorik. Augustin ging es also nicht darum, einen „Klassiker der westlichen Kultur“ zu verfassen, indem er seine sämtlichen und in der Tat beeindruckenden „Kenntnisse und Beurteilungskriterien des gesamten konzeptuellen Rahmenwerks der antiken Kultur“ in dieses für die Wissenschaft der Hermeneutik noch heute grundlegende Werk (Arnold 217) einarbeitete und an die Jahrhunderte danach weiterreichte (61). Daß er genau dies tat, war nicht dezidierte Absicht; es ergab sich vielmehr, weil diese spätantike Kultur eben seine Kultur war,

ein Faktum, das grundlegender ist als jenes andere, nämlich daß er sich aus dieser Kultur heraus zum Christentum bekehrt hat.

Die ausgiebigen Studien, die seit Marrou an „De doctrina christiana" vorgenommen wurden, haben den Sensus für diesen zuletzt genannten Umstand verfeinert. Man weiß heute Genaueres über Gliederung und Aufbau des Werks (Arnold 3), seine 30jährige Entstehungsgeschichte, seinen platonischen ebenso wie auch seinen nordafrikanischen kirchlichen Kontext (25), seine damit verbundene Abhängigkeit von der donatistischen Bibelhermeneutik eines Tyconius, die Komplexität der darin entwickelten Semiologie (97), seine überaus reiche Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart und vieles andere mehr. Doch bleibt Marrous Buch für alle neueren Studien das im Hintergrund weiterhin präsente Standardwerk. Es wird von Fuhrmann ebenso herangezogen wie von den Verfassern der Beiträge in Arnolds Buch, in dem es über 20mal zitiert wird.

Es ist seine Zeitlosigkeit, die es so aktuell macht, und es ist die Kombination des an der Spätantikeforschung offenbar so reizvollen Themas des Untergangs und Verfalls mit der Person und dem Werk Augustins, die diese Zeitlosigkeit hervorbringt. Einer nach Übereinstimmung der meisten Zeitgenossen dem Untergang geweihten Generation neue Wege aufzeigen – das war das geistige Lebensprogramm nicht zuletzt des späten Augustin: „Es besteht kein Grund, an unserer Epoche zu verzweifeln" („nec istis temporibus desperandum est"), so lautete sein Kommentar zum Fall Roms im Jahr 410, der großen apokalyptischen Katastrophe seiner Zeit. Und als 20 Jahre später die Vandalen vor Hippo standen und er auf dem Totenbett lag, galt eine seiner letzten Sorgen dem, wovon er wußte, daß es nicht nur ihn, sondern auch die Vandalenherrschaft überdauern würde, seinem literarischen Werk, einer möglichen Grundlage für eine Kultur „danach" (543). Daß es überhaupt eine solche geben würde, war durchaus nicht gesagt. Es ist eines der bleibenden Geheimnisse des Genies Augustins, daß er ihre Möglichkeit erkannte und daran glaubte. Daß es sie dann tatsächlich gab und daß sie bei allen Rückschlägen und nötigen Neuansätzen heute noch aus der Erinnerung lebendig ist, dafür ist unter anderem auch Marrous Werk eines der bedeutendsten Zeugnisse unseres Jahrhunderts. Obwohl es selbst schon wieder über 50 Jahre alt ist, bestätigen dennoch gerade auch die neueren Beiträge die Aktualität seiner Themenstellung, eben der Kombination des Studiums der Spätantike allgemein mit dem des Werks Augustins im besonderen. *Josef Lößl SJ*

[1] Marrou, Henri-Irenée: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn: Schöningh 1996. XXII, 601 S. Lw. 128,–.

[2] Fuhrmann, Manfred: Rom in der Spätantike. München: Artemis u. Winkler 1995. 416 S. 78,–.

[3] De Doctrina Christiana. A Classic of Western Culture. Hg. v. D. W. H. Arnold. London: University of Notre Dame Press 1995. XX, 217 S.

Die bleibende Modernismuskrise

„Er glaubte an die Möglichkeit einer totalen Erneuerung, die auch das Dogmengebäude einschließen müsse. Er hoffte, daß die großen, grundlegenden Begriffe: Gottes Persönlichkeit, Trinität, Jesu Gottessohnschaft, Offenbarung, Erlösung, ewiges Leben... ins moderne Verständnis und Bedürfnis übersetzt werden können. Für eine fruchtbare Verbindung des echten und gesunden Religiösen im Katholizismus mit dem Gesunden, Starken und Lebensfähigen in moderner Geisteskultur wollte er kämpfen." So charakterisiert Otto Weiß (geb. 1934 in Ulm, seit 1987 Mitglied des Historischen Instituts des Ordens der Redemptoristen in Rom) die Persönlichkeit Philipp Funks in seinem Buch „Der Modernismus in Deutschland"[1]. Da Philipp Funk einen wesentlichen Teil des deutschen Modernismus repräsentiert, mag es erlaubt sein, hier den Promotionslehrer des Rezensenten als Beispiel für die Bewegung des Modernismus und für den Stil des Buchs vorzustellen.

Philipp Funk, geboren 1884 im schwäbischen Wasseralfingen, studierte in Tübingen katholische Theologie und machte im Sommer 1907 mit großem Erfolg sein Abschlußexamen. Da war im Juli das römische Dekret „Lamentabili" erschie-

nen, das 65 Häresien aufführte; im September folgte die Enzyklika „Pascendi", welche die „Modernisten" (ein Begriff des Rundschreibens) förmlich verurteilte und zu deren Verfolgung aufforderte. Der Student Philipp Funk, der bereits in „Renaissance", einer Zeitschrift des „Modernismus", publiziert hatte, trug sein Bedenken dem verständnislosen Regens des Priesterseminars vor. Die dortige Reaktion veranlaßte ihn, das Seminar zu verlassen. Nach seiner Promotion zum philosophischen Doktor trat er – Zeugnis für den Ernst seines Lebensplans – Ende 1908 erneut in das Rottenburger Priesterseminar ein. Jetzt wurde von ihm eine förmliche Zustimmung zur Enzyklika „Pascendi" verlangt. Philipp Funk verweigerte sie.

Dieses Verfahren war ein Vorgriff auf den im September 1910 eingeführten „Antimodernisteneid", der vor den höheren Weihen abzulegen war. In Folge davon gaben zahlreiche Theologen den Weg zum Priestertum auf, so daß sie mühsam nach einem Arbeitsfeld suchen mußten. Philipp Funk wurde schließlich als Redakteur der mit der „Krausgesellschaft", einer Vereinigung zum Gedenken des Freiburger Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus, verbundenen Zeitschrift „Neues Jahrhundert" eingestellt. Er kämpfte dort gegen Radikale, welche alle, die den Eid geleistet hatten, aus dem Kreis ausschließen wollten oder im Grunde die katholische Kirche verließen. Sein Konzept als „katholischer Modernist" hat er 1913 in seiner Essaysammlung „Von der Kirche des Geistes" vorgelegt.

Philipp Funk beschreibt seine Adressaten so: „Die geistig regsamen Katholiken schwanken viel hin und her zwischen seelischer Gebundenheit an den Wortlaut und die Formel des Überlieferten und zwischen der Neigung zu radikalem Kehraus mit allen alten Formen." Zwei Kapitel stehen einander gegenüber: „Das Recht zu glauben" und „Das Recht zu zweifeln". Im ersten geht es um die Abwehr der „Übergriffe des Freidenkertums", im zweiten um die scharfe Kritik einer Methode, die nur den „Zweifel als ob" zuläßt, was Philipp Funk als „Falschmünzerei" bezeichnet. Im Jahr 1915 kam das Buch in Rom auf den Index verbotener Bücher. Philipp Funk war von der Indizierung seines Buchs zutiefst betroffen. Im Kreis seiner Schüler, die er, herausragender Mitarbeiter des „Hochland", seit 1925 in Braunsberg und seit 1929 als Ordinarius für Geschichte an der Universität Freiburg im Breisgau, um sich versammelte, stand seine Modernismusproblematik unter einem strengen Tabu. Im Jahr 1937 ist Philipp Funk, der ehelos geblieben war, gestorben.

Es ist das große Verdienst von Otto Weiß, daß er die Portraits von an die vierzig „Modernisten" zeichnet, nicht immer so ausführlich wie das von Philipp Funk (28 Seiten), aber immer mit schriftstellerischer Eleganz. Es wird so die Vielfältigkeit der Bewegung deutlicher, als es bei theoretischer Anlage möglich gewesen wäre. Aber der Leser wird in die römischen Dekrete eingeführt, die Geschichte der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der Moderne seit der Aufklärung wird kundig gezeichnet, der Modernismus außerhalb Deutschlands wird so vorgestellt, daß das Buch jeder Einschränkung entgeht. Man kann dem Urteil, das Peter Neuner im „Christ in der Gegenwart" ausgesprochen hat, nur zustimmen: „Das Buch ist eine Fundgrube für die deutsche katholische Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts." Dagegen vereinfacht Friedrich Wilhelm Graf (FAZ, 16. Januar 1996) bei aller Gründlichkeit seiner ausführlichen Rezension die Spannweite des Buchs mit der These: „Otto Weiß will die Modernisten um 1900 zu Vorläufern des Zweiten Vatikanischen Konzils und zu Propheten einer besseren Kirche machen."

Dazu Otto Weiß: „Ohne die Anregungen der Modernismuskrise wäre die römische Kirche nicht zur Weite des Zweiten Vatikanischen Konzils gereift"; aber es wäre vereinfacht, in diesem Konzil „die Erfüllung aller modernistischen Hoffnungen zu sehen" (595f.). Denn auf dem Konzil bewirkte eine kleine, aber mächtige Minderheit, daß nicht nur Erwartungen blockiert wurden, sondern daß sogar ihre widersprüchlichen Thesen Eingang in Konzilsdokumente fanden. Daraus resultiert (der Verfasser spricht von der Gegenwart), daß „eine Rückkehr zu vorkonziliaren Auffassungen und Verhaltensweisen stattfindet". Als ein Beispiel kann man auch sehen, wie die Frage, ob Frauen zum Priester geweiht werden können, in dem vom Papst gebilligten Schreiben der römischen Glaubenskongregation behandelt wird. Gerade dieses Beispiel

zeigt, daß die Moderne kein Gegenstand ist, den man ein für allemal erledigen kann. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft hat sich in unserer Zeit so wesentlich verändert, daß die Kirche sie nicht zu den Akten legen kann.

In den „Überlegungen zum Schluß" seines Buchs schreibt Otto Weiß eine „modernistische Homilie" nieder, um den „Anruf des Modernismus" an uns vernehmbar zu machen. Dies ist das Ziel des ganzen Buchs, das der Verfasser mit innerem Elan und starker schriftstellerischer Begabung verfolgt. Was er hinsichtlich der Ökumene empfiehlt, gilt für alle Wege der Kirche durch die Zeit: „die Zäune niederzureißen und die Grenzen des geschlossenen katholischen Milieus zu durchbrechen, damit Kirche wieder katholisch wird" (601). *Oskar Köhler*

[1] Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg: Pustet 1995. XXI, 632 S. Kart. 98,–.

Künstlerisches Sehen und Spiritualität

Warum wird Kunst in Kirchen ausgestellt? Sind dafür nicht Galerien und Museen zuständig? Macht es im Zeitalter der „autonomen Kunst" überhaupt noch Sinn, irgendwelche Vermittlungsversuche zwischen Kunst und Religion voranzutreiben? Was haben diese so unterschiedlichen Bereiche gemeinsam? Auf diese Fragen will das Buch „Künstlerisches Sehen und Spiritualität" von Friedhelm Mennekes SJ Antworten geben[1].

Als Pfarrer von St. Peter in Köln experimentiert der Kunstvermittler seit fast zehn Jahren mit moderner Kunst. St. Peter war seit jeher ein Ort der Malerei. Peter Paul Rubens hat dort im Jahr 1638 die Kreuzigung Petri gemalt und wurde hier getauft. Heute bietet St. Peter als Ausstellungsort vielfältige Möglichkeiten. Im Innenhof, vor der Kirche, werden Plastiken gezeigt. Auf der Empore ist Malerei zu sehen. In einem Turmanbau befinden sich Gastateliers wechselnder Künstler, die in der Apsis ihre Altarbilder zeigen können.

Alle fühlen sich gleichermaßen herausgefordert, in der letzten spätgotischen Kirche Kölns auszustellen: Künstlerinnen wie Rune Mields, Rosemarie Trockel, Hildegard Weber, Jenny Holzer, Gloria Friedmann, Cindy Shermann, Marlene Dumas, Dörte Eißfeld und Künstler wie Eduardo Chillida, Felix Droese, Günther Uecker, Donald Baechler, Hermann Nitsch, Antonio Saura, Arnulf Rainer, Antoni Tàpies, James Brown. Das Zusammenspiel von Kirchenraum und Kunst übt dabei eine besondere Faszination aus. Mit Blick auf zwei farblich orientierte Ausstellungen (W. Gies und J. Mikl) beschreibt der Autor in seinem Buch die gegenseitige Bereicherung von Raum und Malerei. Die Bilder „störten in keiner Weise den sakralen Gesamteindruck des Raumes, aber sie vereinigten sich auch nicht mit ihm. Die sakrale Aura des Raumes legte wohl entsprechende Stimmungen, die den Bildern immanent waren, offen. Daß es hier deutlich Beziehungen gibt, wurde durch die Dualität von Bild und Raum spürbar. Der Raum vergewaltigte weder das Bild noch das Bild den Raum, im Gegenteil, beide Elemente berührten und ergänzten sich" (202).

Die Kunst-Station St. Peter steht nicht allein da mit dem Versuch, das Verhältnis zwischen Kunst und Kirche wieder zu thematisieren. In den letzten fünfzehn Jahren hat es in den christlichen Kirchen zahlreiche Initiativen gegeben, die das Geistige mit künstlerischen Ausdrucksformen konfrontierten. Horst Schwebel machte schon vor einigen Jahren allein in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik über 135 Kunstausstellungen aus. Wieland Schmieds Berliner Ausstellungen „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde" (1980) und „Gegenwart/Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit" (1990) haben souverän gezeigt, wie lebendig das Numinose, das Spirituelle, das Religiöse in der Kunst von heute ist.

Die Unmittelbarkeit im Umgang mit Kunst und Künstlern ist in über hundert Künstlerinterviews dokumentiert. Zwei dieser Gespräche mit Gilbert & George und Piero Dorazio sind im dritten Teil des Buchs (Praktischer Aufbruch: Wandel durch Wandel) wiedergegeben. Im ersten Teil stellt der Autor anhand der Diskussion um

den Mythos die Gemeinsamkeiten von Kunst und Religion heraus (13–78). Im Hauptteil, unter der Überschrift „Spurensicherungen" (79–170), werden dafür sinnfällige Beispiele angeführt. Arbeiten von Künstlern wie Francis Bacon, Joseph Beuys, James Brown, Alfred Hrdlicka, Joannis Avramidis, Arnd-Bernd Rhaue und Michael Irmer werden kunstgeschichtlich eingeordnet und erläutert. Vier Themen tauchen immer wieder auf: Kirchendistanz, Christusbild, Lebensnähe, das Verhältnis von Kunst und Religion. Mennekes hatte diese Themen mit dem Beuys-Gefährten und Sammler Franz Joseph van der Grinten in den 80er Jahren unter folgender Leitidee veröffentlicht: „Kunst und Kirche haben die Auferweckung der Erfahrung des Geistigen aus den materiellen und den abstrakten Dingen gemein." In jedem Band waren sechzehn Künstler vertreten, die jeweils zu folgenden Bereichen gearbeitet haben: Menschenbild – Christusbild (1984), Mythos und Bibel (1985) sowie Abstraktion – Kontemplation (1987).

Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, sich das Zueinander von Theologie und Kunst vor Augen zu halten. „Keine Seite soll sich selber verleugnen. Auch die Theologie muß – um der Sache willen – Theologie bleiben. Sie soll engagiert gerade im Anblick des Schönen die ihr genuine Frage vorantreiben, ob denn die Verheißung des Schönen auch wahr sei. Als Theologie muß sie diese Frage weiter treiben als manche räsonierende Position der kunsttheoretischen Moderne" (187).

Mit einem Gemälde von Markus Lüpertz wurde 1987 die Kunst-Station St. Peter eröffnet. Das Bild trägt den Titel: Ich war in einem Land, in dem die Schmetterlinge gekreuzigt wurden (1980–1985). Die Kreuzigung, das Kreuz taucht in Lüpertz' Werk schon 1958 auf. Es ist ihm gelungen, ein dramatisches Thema in eine poetische Form zu bringen. In Kreuz und Schmetterling wird der Gegensatz von Tod und Leben markiert. Dieses Beispiel macht deutlich, daß es in St. Peter um die Suche neuer Möglichkeiten geht, das Leben im Horizont von Mythos, Kunst und Religion zu deuten. Dazu dient die Kunst- und Erzählform des Triptychons, ein dreiteiliges Tafelbild, das jeweils von einem Künstler oder einer Künstlerin gestaltet wird. Diese Form hat eine lange Tradition. Obwohl moderne Kunst von inhaltlichen Vorgaben unabhängig ist, kann sie, was die Form angeht, auf ein reiches Reservoir zurückgreifen.

Worauf können die Triptychen über dem Altar die Gläubigen hinweisen? Mit Paul Tillich ist Mennekes der Meinung, daß „die Aufgabe der Kunst und die Aufgabe des Glaubens nicht darin besteht, das Geheimnis in eine vernunftmäßige Klarheit zu führen, sondern das Unbekannte und das Bekannte zusammen zu einem lebendigen Ganzen zu vereinen, in dem wir immer besser imstande sind, die Schranken unseres äußeren Ichs zu übersteigen" (11). Wenn sich Kunst und Religion von diesem gemeinsamen Interesse leiten lassen, wird der unverzichtbare Dienst, den sie der Gesellschaft leisten, deutlich. Dabei sollen aber nicht nur Wissenslücken geschlossen werden, sondern es soll darum gehen, Religion und Kunst hautnah zu erleben und diese Erfahrung mitteilbar zu machen.

Die Doppelfunktion des Denkens in ihrer intellektuellen und geistig-emotionalen Ausrichtung nimmt in St. Peter breiten Raum ein. Mystik und Mythos, Glaube und Kunst werden aufeinander zu interpretiert. Um dabei nicht einer Art Synkretismus zu verfallen, legt Mennekes großen Wert darauf, den Begriff der Mythologie vom Phänomen der Religion zu unterscheiden. Er setzt sich von Thomas Luckmanns Religionsdefinition ab, für den die Religion nur allgemein sinnstiftende Funktion hat. Für Mennekes dagegen ist Mythologie „Selbsttranszendenz im Prozeß dialektischer Wirklichkeitsbewältigung als Sinnvollzug. Religion ist eine spezifische Form dieser Selbsttranszendenz, und zwar im mythischen Prozeß dialogischer Wirklichkeitsbewältigung" (38). Der moderne Mensch kommt also ohne ein Reservoir an mythischen Bildern ebensowenig aus wie seine Vorfahren. Dieses Reservoir der Mythenbildung ist unbedingte Voraussetzung einer Formenschöpfung neuer Bilderwelten. Erst dann kann eine Transformation individueller Interpretamente von Künstlerseite ins Kollektivbewußtsein, in das Bewußtsein von Gesellschaft und Religion, einfließen (43).

Georg Maria Roers SJ

[1] Mennekes, Friedhelm: Künstlerisches Sehen und Spiritualität. Zürich: Artemis 1995. 250 S., Abb. Lw. 44,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

PETERSON, Erik: *Ausgewählte Schriften.* Hg. v. Barbara Nichtweiß. Bd. 1: Theologische Traktate. Bd. 2: Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Würzburg: Echter 1994, 1995. XXIV, 257 S., XVIII, 161 S. Lw. 78,–, 56,–.

Die Zeiten, in denen Erik Peterson ein Geheimtip war, sind vorbei. Noch vor kurzem war der Name des 1960 verstorbenen Theologen nur einigen Fachleuten bekannt. Seit der großen Resonanz, die eine umfang- und aufschlußreiche Monographie von Barbara Nichtweiß (1. Auflage 1992) gefunden hat, wissen auch Nichteingeweihte, daß es da einen Schatz zu bergen gilt. Mit den ersten beiden von geplanten zehn Bänden wird teilweise zum ersten Mal das Werk eines der gewichtigsten Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts zugänglich. Die neueste Forschung über den Einfluß Petersons auf die Theologie von Karl Barth belegt, daß der starke Eindruck, den heute der Leser von diesen meist sehr kurzen, knappen Schriften hat, auch in der „offiziellen" Theologiegeschichte seine deutlichen Spuren hinterlassen hat.

In den beiden ersten Bänden der „Ausgewählten Schriften" sind Aufsätze und Arbeiten versammelt, die ursprünglich teilweise als selbständige Bücher, großenteils als Artikel veröffentlicht wurden. Diese Zusammenstellung ist im wesentlichen schon einmal vor vierzig Jahren als Auswahl von Heinrich Wild im Kösel-Verlag veröffentlicht worden. Dadurch waren die Schriften Petersons zur Hand, als in den späten sechziger Jahren die Debatte um die politische Theologie zwischen Johann B. Metz und Hans Maier geführt wurde – wobei beide Peterson als ihren Kronzeugen anführten.

Im Zentrum dieser Debatte stand das jetzt in Band 1 abgedruckte Werk „Der Monotheismus als politisches Problem". Der Form nach handelt es sich um eine gelehrte dogmengeschichtliche Abhandlung. Im Hauptteil wird Eusebius behandelt, der den eschatologischen Monotheismus des Origenes in einen staatstragenden politisch-historischen Monotheismus transformiert habe. Die legitimierende Funktion der politisch-theologischen Analogie wird anhand der frühen Verbindung von Christentum und römischen Reich nachgezeichnet. Zum entscheidenden Stoß gegen Eusebius holt Peterson jedoch mit Augustinus aus und gipfelt in der These, daß durch die klar gesehene dreifaltige Natur Gottes allen diesen Versuchen zur politischen Instrumentalisierung der Theologie ein Riegel vorgeschoben worden sei, „jede politische Theologie erledigt" wäre. Ein Nachhall dieser vernichtenden Kritik hat noch 1970, hochbetagt, derjenige zu Papier gebracht, den Petersons Monotheismus-Traktat bei seinem Erscheinen 1935 treffen sollte: Der Staatsrechtler Carl Schmitt, kurze Zeit willfähriges Instrument der NS-Ideologie, einflußreicher Verfassungsrechtler in Weimarer wie in Bonner Zeiten, hat als letztes Werk seines Lebens 1970 (!) eine Erwiderung gegen Peterson und – so der Untertitel bei Schmitt – „Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie" verfaßt.

Der da Carl Schmitts „Politische Theologie" erledigte, war entgegen allen gängigen Behauptungen selbst politischer Theologe höchsten Ranges, vielleicht der konsequenteste der neueren Zeit. Und daher lohnen auch seine anderen, kleinen wie großen Schriften eine Lektüre, wenn politische Theologie wirkliche Theologie sein soll, wo aus dem Innersten des Glaubens und der Glaubensvollzüge der Kirche die politische Sprengkraft entborgen wird. Dabei ist vor Peterson zu warnen: Er ist nicht gefällig. Seine Schriften drängen auf wenigen Seiten in knappen Formulierungen, die wie steile Felsen unerklimmbar scheinen, theologische Revolutionen zusammen. Bis zu seiner Konversion zum Katholizismus 1930 gehörte Peterson zur evangelischen Kirche. Was er ihr – der ältere Karl Barth gehörte zu den Hörern seiner Vorlesungen – damals zu sagen hatte, ist für die katholische Theologie eine Her-

ausforderung, deren Bewältigung deutlich noch aussteht.

Viele, fast alle der kleinen Schriftchen in den ersten beiden Bänden sind Kleinode: Biblische Meditationen, eine „Theologie des Kleides", immer wieder Reflexionen über die Bedeutung des Zeugen/Märtyrers für die Kirche mit deutlichem Seitenblick auf die Stellung der Kirche im Deutschland der NS-Zeit. Überraschendes Lieblingsstück Petersons sind die Engel. Mit einem bewußt naiv-realistischem Denken nähert er sich der Angelologie, so daß es einem den Atem verschlägt, zu welchen erfrischenden Einsichten über die Liturgie und die politische Dimension der Kirche Peterson kommt. In diesem Realismus der Begriffe mag man fälschlich Petersons größte Schwäche sehen. Diese Methode macht ihn, den scharfsichtigen Kritiker des arischen Antichristen, auch blind für den unsäglichen Beigeschmack mancher theologisch gemeinter Äußerungen über das Judentum. Spätestens wenn seine bisher nicht veröffentlichten exegetischen Vorlesungen vorliegen, wird deutlich werden, daß auch in diesen Bemerkungen eine große Ehrfurcht vor dem auserwählten Volk liegt.

Martin Löwenstein SJ

Bachl, Gottfried: *Der schwierige Jesus.* Innsbruck: Tyrolia 1994. 112 S. Kart. 22,–.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dieses Büchlein des Salzburger Dogmatikers, in dem er die ausführliche Fassung seiner Vorträge bei den Salzburger Hochschulwochen 1994 veröffentlicht, ist das aufregendste und anregendste Jesusbuch, das mir aus dem Bereich der systematischen Theologie in den letzten Jahren zu Gesicht gekommen ist. Denn hier zeigt sich verschärft ein methodischer Grundzug vieler Schriften von G. Bachl, nämlich traditionelle christliche Themen subtil „gegen den Strich" des normalen innerkirchlichen „mainstream" zu bürsten und dadurch die ursprüngliche, von platonischen, humanistischen, religiösen u. a. Einhüllungen befreite Anstößigkeit des Christlichen wirklich bis zur Schmerzgrenze wieder hervortreten zu lassen. Was dies für eine theologische Betrachtung der Jesusgestalt bedeutet, wird gleich in der Einleitung klar formuliert: „Stoß und Abstoß gehen von ihm aus, Heftigkeit, Streit, Unterscheidung, Verweigerung der Anpassung und Widerstand. In der lautesten Metapher dafür, die freilich in der heutigen kirchlichen Sprache selten auftaucht, wird Jesus der Stein genannt" (12).

Dieses Leitmotiv seiner Jesus-Auslegung entfaltet Bachl in drei konkreten Perspektiven, unter denen er den biblischen Jesus neu erschließt: nämlich als den „winzigen Jesus", den „nackten Jesus" und den „häßlichen Jesus". „Winzig" erscheint das geschichtliche Individuum Jesus z. B. in bezug auf die ungeheure Weite des Kosmos, als dessen „Logos" er doch geglaubt wird, oder auch auf die spekulativen Tiefen christlicher und neuplatonischer Einheitsmystik, oder auf die theologischen und literarischen Hochstilisierungen Jesu zum „Subjekt des totalen Wissens" bzw. der „totalen Begabung und Erfahrung", aber auch im Gegensatz zu den normalerweise als „bedeutend" angesehenen welt- und geistesgeschichtlichen Persönlichkeiten. Aber gerade so gilt: „Der winzige Jesus ist der getreue Zeuge", der als ganz gewöhnlicher Mensch „in seinem Vertrauen zum Vater das Fahrzeug der Liebe richtet, auf dem alle Platz finden" (41), gerade die Kleinen und Unbedeutenden.

Anknüpfend an das alte geistliche Motiv: „Nackt dem nackten Christus nachfolgen", meditiert Bachl dann in einem zweiten Gedankengang die „Schutzlosigkeit Jesu" in seinem eigenen Geschick und in der „vorbehaltlosen Öffentlichkeit" seines Auftretens, die ihn nicht nur von allem esoterischen Klerikalismus, von dessen Privilegien und dessen Kult der Titel und Kleider scheidet (vgl. die unnachahmliche Ironie Bachls 54 ff.), sondern die ihn auch als „allein" daherkommenden theologischen „Laien" des Schutzes der religiösen Institutionen und der eigenen Familie beraubt.

Unter dem Stichwort: „Der häßliche Jesus" bzw. „Das häßliche Opferlamm" legt Bachl schließlich noch einen originellen, sehr ansprechenden und überzeugenden Ansatz einer Kreuzestheologie vor, die das Erlösungs- und Versöhnungsgeschehen ganz von der Bitte Jesu um das Kommen des Reiches Gottes her deutet und so ohne alle „blutrünstigen" Sühne- und Opfervorstellungen auskommt. Auch wenn dieser Ansatz sicher kontroverse Diskussionen auslösen mag, so läßt sich nicht bestreiten, daß hier der Kernge-

halt christlicher Soteriologie durchaus beibehalten und dazu in einem konsistenten Gottesbild verankert wird: eben in Gott als der uns von Ewigkeit her ungebrochen helfend und versöhnend zugewandten Liebe.

Die in diesem kleinen Buch zusammengedrängte Fülle an spirituellem und theologischem Esprit, an kritischer Nachdenklichkeit, an literarischer Sprachkultur, an erfrischenden Einfällen für eine auch heute das „Ohr der Müden" wieder aufhorchen lassende Jesus-Verkündigung, kann in einer kurzen Besprechung nur angedeutet werden. Aber vielleicht wird dadurch doch bei vielen der Geschmack an der Lektüre und an der Auseinandersetzung mit diesem Meisterwerk theologischer Erschließungskunst geweckt werden.

Medard Kehl SJ

Vanier, Jean: *Jesus.* Geschenkte Liebe. Freiburg: Herder 1994. 191 S. Lw. 34,–.

Im Gegensatz zu den vielen modischen Jesusromanen oder -fiktionen, die seit einigen Jahren den Buchmarkt überschwemmen, aber auch im Unterschied zu bibeltheologisch-dogmatischen Werken über Jesus, legt J. Vanier, der Gründer der internationalen Arche-Bewegung, hier eine geistliche Jesusmeditation vor, die auf ihre Weise die Tradition etwa von Romano Guardinis „Der Herr" weiterführt. Das bedeutet: Vanier versucht, die Gestalt und die Geschichte Jesu, wie sie von den vier Evangelisten aufgezeichnet wurde, „zu einer einzigen Meditation ... zu verschmelzen" (10). Ohne die theologischen Besonderheiten der vier Evangelien zu verkennen, aber auch ohne sich auf historisch-kritische Einzelfragen einzulassen (als Hintergrundwissen sind sie durchaus präsent und bewahren diese Meditation vor jeder Versuchung frommer Beliebigkeit), möchte Vanier die entscheidenden Etappen des äußeren und inneren Weges Jesu von der Geburt bis zur Geistsendung nachzeichnen. Er nähert sich dem theologischen Geheimnis Jesu auf erzählerische Weise und bringt es so gerade durch das menschliche Tun Jesu zum Leuchten. Seine einfache, zu Herzen gehende Sprache bleibt nahe am biblischen Text, den er ausgiebig zitiert und – ganz im Sinn der kirchlichen Jesusüberlieferung – sowohl meditierend paraphrasiert als auch (auf Grund seiner eigenen Erfahrungen im Umgang mit Menschen) psychologisch oder kulturell aktualisiert auf den heutigen Leser und seine Glaubenssituation hin.

Das besondere Kolorit dieses Jesusbuchs liegt darin, daß hier Jesus aus der Sicht eines Menschen betrachtet wird, der seit gut 30 Jahren den Weg Jesu zu und mit „den Armen" sehr konkret nachzugehen sich bemüht, eben bei den behinderten Menschen in der „Arche". Die das 2. Kapitel eröffnende Meditation über Jesus als „Mann des mitfühlenden Erbarmens" bildet darum sicher eine Art Vorzeichen vor allen weiteren Texten. Dennoch wird hier kein harmonisierendes, einfach nur liebenswürdiges Jesusbild vorgestellt. Im Gegenteil: Das Kapitel, in dem Jesus als der beschrieben wird, der schonungslos die menschliche Dialektik von Liebe und Haß, von Angst und Vertrauen, von Gewalt und Geduld aufdeckt und schließlich selbst davon aufgerieben wird (62 ff.); oder das Kapitel über den „Abstieg Jesu in das Leid und die Niedrigkeit" (139 ff.) gehören zweifellos zu den stärksten Abschnitten des Buches. Weil es so unprätentiös einfach geschrieben ist und sich weder im Moralisieren noch im Theologisieren verliert, wirkt diese Jesusmeditation zutiefst authentisch; sie regt nicht zum Diskutieren oder Spekulieren, wohl aber zum Mitmeditieren und Mitpraktizieren des Weges Jesu an. Insofern bietet dieses Büchlein gerade auch für jüngere Menschen einen sehr ansprechenden Zugang zur Gestalt Jesu an. Große Anerkennung verdient auch die gelungene und außergewöhnlich sensible Übersetzung von Julia Schacht.

Medard Kehl SJ

Hilberath, Bernd Jochen: *Karl Rahner.* Gottgeheimnis Mensch. Mainz: Matthias-Grünewald 1995. 237 S. (Theologische Profile.) Kart. 36,–.

Der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath ist nach eigenem Bekunden nie Schüler Karl Rahners und nicht einmal Hörer seiner Vorlesungen und Teilnehmer seiner Seminare gewesen. Dennoch gelingt es ihm, in diesem Band in hervorragender Weise zu verdeutlichen, wie die Grundintuitionen und Grundinspirationen der Theologie Karl Rahners auch heute noch weiterwirken und um so aktueller werden, je mehr sich die lehramtlichen Positionen wieder verhärten.

Hilberath zieht gegenüber einer wirkungsgeschichtlichen Darstellung einen analytischen Ansatz vor und geht dabei von der Situation heutiger Theologie aus. Diese wird unter den Gesichtspunkten des kirchengeschichtlichen Ortes, ihrer Kontextualitäten und ihrer Hauptthemen skizziert. Auf diesem Hintergrund zeichnet er dann in einem ersten Anlauf die Konturen der Theologie Rahners. Im zweiten, weitaus umfangreicheren Teil legt er die Grundelemente der Theologie Karl Rahners dar, wobei der Spannungsbogen ausgeht vom Stichwort „Der Mensch als Geheimnis", um im Schlußpunkt „Die Theologie vor dem Geheimnis Gottes" zu enden.

Mit R. Siebenrock ortet Hilberath als Zentrum der Theologie Rahners seine Gnadentheologie, in der er Gnade als Selbstzuwendung und Selbstmitteilung Gottes versteht (94, 146). Auch die These vom anonymen Christen leitet sich für Hilberath aus der Gnadentheologie als formgebendem Prinzip ab (153). In dieser Perspektive sind etwa die von H. U. von Balthasar gegen Rahner polemisch vorgebrachten Angriffe haltlos.

Mit J. Sudbrack hebt Hilberath im Epilog stark auf die Verwurzelung der Theologie Rahners in der geistlichen Erfahrung und der ignatianischen Spiritualität ab. Hier läßt sich fragen, ob Hilberath diese spirituellen Wurzeln nicht schon früher und auch systematischer in der Darstellung der Grundelemente der Theologie Rahners zur Geltung hätte bringen können. So artikuliert er etwa im Zusammenhang mit Rahners Aufsatz zur „Logik der existentiellen Erkenntnis" die interessante Beobachtung, daß Rahner hier in seiner Deutung der „Tröstung ohne Ursache" der ignatianischen Exerzitien eine thematisch werdende Transzendenz ohne kategoriale Vermittlung zu kennen scheint (114). Doch Hilberath befaßt sich nicht weiter mit dieser Spur, die als Wurzelgrund für die transzendentale Erfahrung und auch das übernatürliche Existential in Rahners Exerzitientheologie verweist.

Immer wieder zeigt Hilberath, wie Rahner gerade heute aktuell sein kann: etwa mit seinen Überlegungen zur formalen Lehrautorität der Kirche und zur Frage der Ordination von Frauen, mit seiner Deutung des Begriffs des „göttlichen Rechts" als „Wesensidentität in Gestaltwandel", mit seiner Würdigung der Ortskirchen und der Kollegialität der Bischöfe, mit seinem Plädoyer für einen legitimen Pluralismus in der Theologie im Blick auf die Theologie der Befreiung usw.

Ebenso wenig wie Rahner selbst erspart Hilberath dem Leser über einige Strecken die „Anstrengung des Begriffs". Doch er geht in seiner Darstellung behutsam-didaktisch vor und erläutert die meisten Fachtermini, so daß das Buch auch für Nichtfachtheologen verstehbar bleibt. Ein vermeidbarer Schönheitsfehler auf S. 28: nicht Jacques, sondern Jean Daniélou.

Martin Maier SJ

Liturgie

Rennings, Heinrich: *Gottesdienst im Geist des Konzils.* Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut hg. v. Martin Klöckener. Freiburg: Herder 1995. 315 S. Lw. 38,–.

Die pastoralen Herausforderungen und Möglichkeiten der Liturgie bestimmten die Arbeit des am 3. Oktober 1994 verstorbenen Leiters des Deutschen Liturgischen Instituts, Heinrich Rennings. Das zeigt sein Schüler, der Fribourger Liturgiewissenschaftler Martin Klöckener, in seinem einleitenden Beitrag (13–26) zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband. Das Buch bietet einen Einblick in das pastoralliturgische Bemühen des ehemaligen Paderborner Professors und informiert dabei nicht nur über wichtige Entwicklungen der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung, sondern gibt zugleich Impulse für eine sachgerechte liturgische Praxis heute.

In einem ersten Teil werden Grundfragen christlichen Gottesdienstes angesprochen (28–49) und dabei Grunddimensionen aufgezeigt, die für die liturgische Bildungsarbeit, aber auch für die liturgische „Gewissenserforschung" einzelner oder ganzer Liturgiekreise fruchtbar gemacht werden können. Der zweite Teil gilt konkreten Entwicklungen in der nachkonziliaren Liturgiereform (52–136). Hingewiesen sei hier besonders auf den

bisher unveröffentlichten problemorientierten Durchgang durch die Liturgiereform (74–100) und den Einblick in den Entstehungsprozeß des Kindermeßdirektoriums (110–124), an dem Rennings selbst beteiligt war.

Mehrere Beiträge des Abschnitts, der sich mit der Meßfeier beschäftigt (138–197), belegen das große Engagement von Rennings in der Hochgebetsfrage. Sein kurzer Artikel über den Vorsteher der Eucharistiefeier (138–142) aus dem Jahr 1982 thematisiert die Leitungsspiritualität des Priesters. Hier zeigt sich freilich, daß die Entwicklung weitergeht: Die von Rennings aufgezeigten Dimensionen sind auch für nichtpresbyterale Leitungsdienste beachtenswert; ergänzend müßte heute deutlicher nach dem Proprium priesterlich-presbyteralen Leitungshandelns gefragt werden.

Unter den Beiträgen zum „Gottesdienst im Rhythmus der Zeit" (200–242) sind die erstmals veröffentlichten Überlegungen „Die Psychohygiene der Komplet" (210–231) ein gelungenes Beispiel interdisziplinärer liturgiewissenschaftlicher Arbeit. Denn Rennings greift intensiv auf Ergebnisse der Schlafforschung zurück, zeigt dabei die Bedeutung des betenden Abschlußrituals vor der Nachtruhe und empfiehlt auf diesem Hintergrund eine möglichst geringe Abwechslung im Vollzug der Komplet.

Nach Beiträgen zur Musik im Gottesdienst (244–276) und zur Liturgik (278–300) lassen von Rennings verfaßte Gebetstexte zu Tod und Begräbnis (302–306) die theologische und sprachästhetische Kompetenz dieses Wissenschaftlers erkennen, der – wie erst jetzt nach seinem Tod öffentlich bekannt wurde – die maßgebliche Vorlage für das anläßlich des Heiligen Jahres 1975 approbierte Versöhnungshochgebet II geschaffen hat.

In den vorliegenden Arbeiten werden mehrfach die Zusammenhänge von Ekklesiologie und Liturgie deutlich. Seine klaren Prinzipien verbindet Rennings mit pastoraler Klugheit, was sich nicht zuletzt in den Überlegungen zur Kirchenmusik niederschlägt. Daß viele der hier gesammelten Beiträge aus Vorträgen entstanden sind, dürfte kein Nachteil sein. Denn die Frische, mit der Rennings für eine lebendige Feier der Liturgie warb, ist auch bei der Lektüre noch spürbar. Wer sich kompetent und anregend mit Fragen des katholischen Gottesdienstes 30 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auseinandersetzen will, wird das Werk mit Gewinn lesen.

Winfried Haunerland

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. v. Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner u. a. Freiburg: Herder 1995. 272 S. Kart. 32,–.

Im Jahr 1988 hatte sich die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet entschlossen, ein gründliches Studium aller Fragen der Meßliturgie und des Meßbuchs zu initiieren. In insgesamt sieben Arbeitsgruppen soll im Lauf von etwa zehn Jahren die Basis dafür geschaffen werden, daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets ein überarbeitetes deutsches Meßbuch herausgeben können, in dem die Erfahrungen mit der erneuerten Liturgie fruchtbar gemacht worden sind. Der vorliegende Band soll eine erste Rechenschaft über den eingeschlagenen Weg und die bisher geleistete Arbeit geben und ist zugleich eine Einladung an alle Interessierten, durch kritische Rückmeldungen diesen Prozeß zu begleiten und zu fördern.

Nach einer grundlegenden Orientierung über die Studienkommission (12–26) finden sich Überlegungen zur Aufteilung eines künftigen Meßbuchs (27–30), zu Fragen des Ordo Missae (54) und zu den Gebetstexten des Meßbuchs (55–114). Die seinerzeit geringen Erfahrungen mit deutschsprachigen Präsidialgebeten in der Meßliturgie, aber auch der ständige Wandel einer lebenden Sprache machen es verständlich, daß eine grundlegende Überarbeitung der Gebetstexte zu den häufig genannten Wünschen für eine Revision gehört. Das Buch dokumentiert die in den vergangenen Jahren erarbeiteten und von der Deutschen Bischofskonferenz bereits zustimmend zur Kenntnis genommenen Leitlinien (die – wie jetzt zu hören ist – in ihren wesentlichen Teilen von einer parallel arbeitenden französischen Arbeitsgruppe übernommen wurden) sowie die nach diesen Leitlinien überarbeiteten

Tagesgebete für die Sonntage im Jahreskreis. Der Beitrag eines Germanisten (A. Greule) über linguistische Gesichtspunkte zur Sprachgestalt der Orationen ist ein konkretes Zeugnis, daß die Studienkommission nicht nur von Liturgiewissenschaftlern und Praktikern getragen wird. Auf erste Vorschläge zur Ergänzung des Meßlektionars (115–118) folgen Beiträge zur Musik in der Messe (119–201). Daß das Buch ein Werkstattbericht ist, zeigen u.a. die Ausführungen zur Kantillation. Denn hier finden sich nicht nur konkrete Regeln für die derzeitigen Modelle, sondern auch grundsätzliche Anfragen, die die Suche nach neuen, der deutschen Sprache angemesseneren Formen anstoßen wollen.

Aufmerksamkeit verdienen sicher auch die Beiträge aus der Arbeitsgruppe, die sich mit Fragen des Kirchenjahrs beschäftigt hat (202–244). Neben einer Stellungnahme zur Feier des Sonntags stehen hier Revisionsentwürfe für die Messe vom Letzten Abendmahl und für die Liturgie des Karfreitags und Karsamstags. Es ist zu wünschen, daß die hier vorgetragenen Ideen (z.B. Verzicht auf die Kommunionfeier am Karfreitag) auch bei den Bischöfen auf Unterstützung stoßen und in ein künftiges deutsches Meßbuch Eingang finden.

Nicht ausgeschlossen ist auch, daß solche Vorschläge in einer neuen Auflage des Missale Romanum berücksichtigt werden. Denn 1991 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente die Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen eingeladen, Wünsche und Vorschläge für eine Editio typica tertia des Missale Romanum vorzulegen (vgl. 257–272 das Referat des Kardinalpräfekten sowie die dafür zusammengestellten Desiderate und Vorschläge aus dem deutschen Sprachgebiet). Dieses Faktum sowie die Bemühungen in anderen Sprachgebieten zeigen, daß Reform- bzw. Revisionswünsche zur Meßliturgie 25 Jahre nach Veröffentlichung des Missale Romanum durch Paul VI. nicht nur bei uns diskutiert werden.

Winfried Haunerland

Psychologie

Goller, Hans: *Psychologie.* Emotion, Motivation, Verhalten. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 195 S. (Kon-Texte.) Kart. 34,–.

Unser „Menschenbild" nimmt zwar viele psychologische Elemente auf, bleibt jedoch in der Sicht der Psychologie unvermeidlich eine subjektive Laientheorie. Wie könnte die akademische Psychologie eine differenziertere Sicht vermitteln? Das Buch von H. Goller löst diese Aufgabe, indem es den Leser (auch den ohne Fachstudium) in fünf grundlegende Problembereiche einführt, ihm den neuesten Forschungsstand darstellt und jeweils dazu Stellung nimmt. Zunächst erklärt der Autor, wie die Psychologie ihre Aufgabe versteht, welche Gütekriterien ihre Theorien erfüllen müssen und daß sie nur wahrscheinliche Kausalerklärungen und Vorhersagen zu bieten hat. Dann schildert er unter dem Stichwort „Emotion", welche Beziehungen zwischen Erleben einerseits und Körperprozessen, Ausdrucksverhalten und kognitiven Vorgängen andererseits die einschlägige Forschung in den letzten Jahrzehnten untersucht hat. Was Menschen an- und umtreibt, wird im Durchgang durch die wichtigsten Modelle – von Freuds Trieblehre bis zu Anreiztheorien und humanistischen Konzepten – erörtert.

Zum Funktionsbereich „Verhalten" referiert Goller die verschiedenen Lerntheorien und beleuchtet auch psychotherapeutisch bedeutsame Themen wie Phobien, Alkoholismus und Fr. Kanfers Verhaltensanalyse. Weil sie die psychosomatische Medizin, aber auch das Verstehen von seelisch gestörten Menschen beeinflußt, geht er schließlich auch auf die Leib-Seele-Beziehung ein. Nach einem Blick auf die Überlegungen von P. Bieri und A. Gierer sieht er die Personganzheit, die von der neueren Psychologie kaum bedacht werde, am überzeugendsten in der Konzeption einer „kompositen Einheit" (J. Seifert) von Leib und Seele gewahrt – im Gegensatz zu einem Dualismus oder einer Identität dieser beiden Komponenten. Ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister schließen das Werk ab, das sich – zurückhaltend bei eigenen Meinungsäußerungen – auf wesentliche For-

schungsergebnisse und philosophische Implikationen konzentriert und zum Weiterdenken einlädt: Ein gelungener Auftakt und erster Band einer Reihe, die sich fächerübergreifenden und philosophisch relevanten Themen widmen will.

Bernhard Grom SJ

JASCHKE, Helmut: *Der Heiler.* Psychotherapie aus dem Neuen Testament. Freiburg: Herder 1995. 220 S. Kart. 24,80.

Diese um zwei Kapitel erweiterte Neuauflage des 1987 erstmals erschienenen Buchs des Religionspädagogen und Gesprächspsychotherapeuten will für sieben Problembereiche die heilende Kraft des Neuen Testaments erschließen und damit im Anschluß an E. Drewermann und H. Böhringer eine „christlich orientierte Psychotherapie" entwerfen. Es geht um die nicht gelungene Ablösung von den Eltern (zu der Jesus durch seine Distanz zu den Verwandten und seinen Ruf zur Nachfolge ohne Rücksicht auf die Eltern ermutigt), die Ichhaftigkeit, die rachsüchtig (wie Herodes), großmannssüchtig (wie die Jünger beim Rangstreit) und selbstzerstörerisch (wie der Besessene von Gerasa) macht, die Suche nach Sinn (Nikodemus, Blinde), verdrängte Gefühle, die krank machen, das Frau- bzw. Mannsein (Petrus, der zum Gang übers Wasser fremde Hilfe braucht; die Kanaanäerin, die in der Begegnung mit Jesus zu ihrer Stärke findet), die Angst vor dem Tod und die Unfähigkeit, zu vergeben. Zu jedem dieser Themen wählt Jaschke vier Bibeltexte aus, meditiert sie und wendet sie dann auf psychologische Probleme und Entwicklungsaufgaben an. Sein Grundgedanke: Unsere psychischen Leiden – Depressionen und Schizophrenie inbegriffen – wurzeln „in der Erfahrung, nicht als der (die) geliebt worden zu sein, der (die) ich bin" (68), einer Erfahrung, die mehr oder weniger jeder in seiner Kindheit machen mußte. Das Ja Gottes, das Jesus offenbart, wirkt jedoch heilend.

Es ist ein Buch, das sich leicht liest und das dem Leser Mut macht. Nur ist zu bezweifeln, ob man biblische Texte so unvermittelt und subjektiv in der Sicht tiefenpsychologischer Symbolik auslegen, die Vielfalt psychischer Störungen so einfach und ohne Berücksichtigung neurophysiologischer Faktoren aus Liebesmangel erklären und der biblischen Botschaft, über ihre unterstützende Funktion hinaus, eine psychotherapeutische Wirkung zuschreiben darf.

Bernhard Grom SJ

Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis. Von Friedrich SCHWEITZER u. a. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1995. 240 S. (KT. 138) Kart. 38,–.

Die Autoren meinen, bisher sei eine religionspädagogische Elementarisierung, d. h. die von W. Klafkis bildungstheoretischer Didaktik abzuleitende „Doppelbewegung zwischen Schülern und Inhalten" (F. Schweitzer), nicht nach ihrer lebensgeschichtlich-entwicklungspsychologischen Seite hin entfaltet worden (147). Eine solche Elementarisierung soll über eine bloße Elementartheologie hinausgehen und in einem mehrdimensionalen Ansatz Stufentheorien religiöser Entwicklung (J. Fowler; F. Oser/P. Gmünder), Theorien des menschlichen Lebenszyklus (hier nur: E. Erikson), „weitere psychoanalytische Sichtweisen" (nicht näher bestimmt) und soziologische Theorien der religiösen Sozialisation (hier nicht ausgeführt) umfassen (Kap. 4). Diese Mehrperspektivität könne die Elementarisierung als den Kern der Unterrichtsplanung und -vorbereitung leiten, vom Kennenlernen der Schüler bis zur Themenkonstitution und dem spiralförmigen Umkreisen der Inhalte (statt des üblichen linearen Vorgehens).

Entsprechend der Literatur über Moraldiskussionen im Sinn von L. Kohlberg sollte der Religionslehrer günstigerweise eine bzw. nach anderen eine Drittelstufe über dem Niveau der Schüleräußerungen argumentieren, aber auch den nötigen Bezug zur „psychosozialen Erfahrung" herstellen. Nach E. Erikson werden die Klassen 5/6 psychosozial der Entwicklungsaufgabe „Werksinn vs. Minderwertigkeitsgefühl", in kognitiv-struktureller Hinsicht aber weitgehend der Stufe 2 (F. Oser/P. Gmünder) zugeordnet (Kap. 5). Als weiterer Wegweiser wird entwicklungspsychologische Literatur angeführt (Kap. 6).

Eine Inhaltsanalyse von 24 Unterrichtsstunden, die – allerdings nicht nach einem bestimmten Konzept – in den Klassen 5/6 und 10 gehalten wurden, ergab, daß der psychosoziale Bezug

unterschiedlich und die Äußerungen der Lehrer etwa eine Stufe über denen der Schüler waren, was allerdings nicht die ganze Elementarisierungsqualität ausmache (Kap. 7). Viele Äußerungen waren nicht einzuordnen und „religiöse Urteile" (F. Oser/P. Gmünder) kamen auch dann nur selten vor, wenn die Gottesfrage Thema war. Eine Hinführung zum Gesamtanliegen (Kap. 1) und ein Abschnitt über (kaum erforschte) geschlechtsspezifische Aspekte (Kap. 3) rahmen eine anschauliche Darstellung von Unterrichtsbeispielen zu Gleichnissen, zur Gottesfrage und zum Thema Gerechtigkeit ein, wobei Verstehensschwierigkeiten der Schüler und Grundfragen der Elementarisierung herausgearbeitet werden (Kap. 2).

Ein belesenes Werk, das die Tradition der Unterrichtsbeobachtung wiederbelebt, jedoch wegen des Ansatzes bei allzu divergierenden (und unbefriedigenden) Entwicklungstheorien der notwendigen Elementarisierung nur höchst allgemeine Hinweise geben kann. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Rezeptionsforschung hat in neuester Zeit auch innerhalb der Theologie Heimatrecht gefunden und ihr zu bedeutenden Einsichten verholfen. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, versteht die gegenwärtige Krise in der Kirche als ein Kommunikations- und Rezeptionsproblem. Sowohl im Neuen Testament als auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils spürt er wesentliche Elemente zur Förderung ekklesialer Kommunikation und Rezeption auf.

Marianne Heimbach-Steins, Professorin für christliche Soziallehre an der Universität Bamberg, entwickelt Aspekte und Kriterien einer ethischen Bewertung des kontroversen Themas Kirchenasyl. Dabei versteht sie als primären Zweck von Kirchenasyl die Nothilfe für ganz bestimmte Menschen angesichts drohender Menschenrechtsverletzungen. Die Entscheidung über die Gewährung von Kirchenasyl ergibt sich dementsprechend aus einer Güterabwägung zwischen Gesetzesgehorsam und Menschenrechtsschutz.

Neue medizinische Handlungsmöglichkeiten zur Lebensverlängerung werfen die Frage des Todes in neuer Brisanz auf. Privatdozent Fred Salomon betrachtet ein Todesverständnis aus einer rein naturwissenschaftlichen Welt- und Menschensicht als ungenügend und sucht ergänzend nach philosophischen und religiösen Ansätzen, um dem letztlich unfaßbaren Phänomen des Todes möglichst gerecht zu werden.

Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, greift die Frage nach Leben und Tod ausgehend vom Primat des Gewissens und aus einer moraltheologischen Perspektive auf. Aus einem Verständnis der gottebenbildlichen Freiheit des Menschen als Auftrag zur verantwortungsvollen Gestaltung der Schöpfung ergibt sich für ihn dabei eine Begründung für die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens und das sittliche Tötungsverbot.

Gravierende Mißverständnisse im Lauf der Tradition haben die christliche Rede vom Opfer und insbesondere vom Sühneopfer des Kreuzestodes Jesu Christi problematisch werden lassen. Kurt Koch, Bischof der Diözese Basel, entwickelt eine neue theologische Begründung des Opfergedankens, in deren Zentrum das Kreuz Jesu Christi als Konsequenz von Gottes grenzenloser und befreiender Liebe steht. In Verbindung damit ergibt sich ein auch ökumenisch konsensfähiges Verständnis der Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi.

Weltkonferenz Habitat II

In der Reihe globaler Konferenzen der Vereinten Nationen findet vom 3. bis 14. Juni 1996 in Istanbul die „Zweite Weltkonferenz zu Fragen der menschlichen Siedlungen" (Habitat II) statt. Sie hat zwei thematische Schwerpunkte: „Angemessene Unterkunft für alle" und „Nachhaltige Siedlungen in einer zunehmend verstädterten Welt". Es geht also um eine sozial- und zugleich umweltverträgliche Entwicklung urbaner Lebensräume – ein globales Problem, das freilich je nach lokaler Lage höchst unterschiedliche Ausmaße und Formen hat und das in engem Zusammenhang mit den Themen der vorausgehenden Konferenzen steht (Umwelt, Menschenrechte, Bevölkerung, Armut, Frauen). Sie wird ein Aktionsprogramm verabschieden, das auf den nach wie vor gültigen Leitprinzipien der Deklaration von Vancouver 1976 (Habitat I) aufbauen kann, den ökologischen Aspekten aber weit mehr Gewicht einräumen wird.

Hintergrund ist der globale Urbanisierungsprozeß, der sich in die Dritte Welt verlagert hat, eine Folge des Bevölkerungswachstums und der dadurch ausgelösten Landflucht. Im Jahr 2000 werden mehr als 50 Prozent der Weltbevölkerung (rund drei Milliarden Menschen) in städtischen Siedlungen wohnen, etwa die Hälfte von ihnen in Millionenstädten, darunter 25 Ballungszentren mit mehr als zehn Millionen Einwohnern. Diese Entwicklung überfordert immer mehr die Stadtverwaltungen und verschärft die schon heute kaum mehr bewältigbaren sozialen und Umweltprobleme, die sich gegenseitig verstärken: Obdachlosigkeit, Slums, durch unsauberes Trinkwasser und Abfälle übertragene Krankheiten, Mangel an kommunalen Dienstleistungen, Ferne zum Arbeitsplatz, Straßenkinder, Kriminalität, chronischer Verkehrsinfarkt oder Luftverschmutzung, um nur einige Problemfelder zu nennen. Am meisten Sorgen bereitet eine extreme Wasserknappheit, die – so eine UN-Studie zur Vorbereitung von Habitat II – die meisten Städte in den Entwicklungsländern vom Jahr 2010 an bedroht. Viele dieser Probleme sind mitverursacht durch falsche politische Prioritäten, besonders die Vernachlässigung der ländlichen Räume, was die junge und dynamische Generation abwandern läßt und so das Stadt-Land-Gefälle weiter vertieft, eine primär auf die Bedürfnisse der Oberschichten ausgerichtete Infrastrukturpolitik und die fehlende Stadtplanung der Kommunalverwaltungen.

Aus dem Grundbedürfnis nach einer gesunden Unterkunft, Zugang zu öffentlichen Grunddiensten und bezahlbaren Transportmitteln zum Arbeitsplatz läßt sich ein „Menschenrecht auf Wohnen" ableiten, für dessen politische Umsetzung es freilich klare Adressaten geben muß. Nur durch ein Bündel von präventiven wie kurativen Maßnahmen und im Zusammenwirken von Staat, Markt und Be-

völkerung lassen sich die gewaltigen Probleme lösen. Grundlegend ist auf jeden Fall die Eigeninitiative und das Mitwirken der betroffenen Menschen selbst, die „nicht das Problem, sondern ein Teil der Lösung" sind, wie die Nichtregierungsorganisationen im Vorfeld der Konferenz zu Recht betont haben.

Zahllose Projekte beweisen die Kreativität und Kompetenz gerade der Armen, besonders beim Wohnungsbau. Der Staat muß diese Bereitschaft zur Selbsthilfe materiell und finanziell unterstützen, zum Beispiel durch Baumaterial und Kredite, und für die notwendige Infrastruktur sorgen. Noch wichtiger sind förderliche Rahmenbedingungen, vor allem der Zugang zu Grund und Boden, sichere Besitztitel, damit sich die Eigeninitiative lohnt, und Rechtsschutz gegen willkürliche Umsiedlungen. So wenig die Kräfte des freien Marktes in diesem Bereich ausreichen – man denke nur an die Bodenspekulation –, so wichtig ist es, die notwendigen Reformen möglichst marktkonform zu gestalten. So sollten die Wasserpreise die Knappheit dieses unersetzlichen Gutes zumindest widerspiegeln, um seine gedankenlose Vergeudung zu verringern. Alle Stadtentwicklungsprogramme werden freilich wenig bewirken oder sogar die Urbanisierung verstärken, wenn nicht gleichzeitig vorbeugende Maßnahmen ergriffen werden, so vor allem eine umfassende ländliche Entwicklung, eine dezentrale Förderung von Mittel- und Kleinstädten sowie eine aktive Bevölkerungspolitik.

Die Thematik dieser Konferenz betrifft jedoch keineswegs nur die Dritte Welt, sondern auch die Industrieländer, weil auch sie mit Wohnungsnot und städtischen Umweltschäden zu kämpfen haben, weil ihr städtischer Lebensstil, etwa der starke Individualverkehr, weithin auch die Kosummuster im Süden prägt, und schließlich weil die Entwicklungsländer zur Lösung ihrer urbanen Probleme auf finanzielle und technologische Hilfe angewiesen sind. Schon in ihrem Eigeninteresse sollten darum die reichen Länder eine Kommunalpolitik verfolgen, welche die städtischen Probleme sozial- und umweltverträglich zu lösen versucht, zum Beispiel durch eine „Stadt der kurzen Wege", die wieder eine größere Nähe von Wohnen, Arbeiten und Freizeit ermöglicht. Aufgrund ihrer Leitbildfunktion könnten sie damit zugleich positive Anstöße für die Stadtentwicklung im Süden geben.

Urbanisierung ist jedoch nicht nur ein demographisches und politisches Problem, sondern auch ein ambivalentes soziokulturelles Phänomen, denn sie ist von tiefgreifenden Veränderungen in Wertvorstellungen und Lebensweise begleitet. Eine humane Bewältigung der damit verbundenen Probleme erfordert daher Freiräume und Anlaufstellen, in denen Menschen sich begegnen, ihre Alltagsprobleme besprechen und kulturell-religiöse Orientierung finden können. Hier liegt eine große Herausforderung für die Religionen, die christlichen Kirchen eingeschlossen; denn ihre meist eher dem dörflichen Milieu verbundenen Traditionen sind nicht selten ein Hindernis für eine kritische Inkulturation auf dem Markt der Weltanschauungen in den säkularen Städten. *Johannes Müller SJ*

Franz Kardinal König

Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend

30 Jahre nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1965 ist es angebracht, darüber nachzudenken, wie sich dieses große Konzil auf die Gestaltung des katholischen Lebens in den vergangenen Jahren ausgewirkt hat, sowohl positiv als auch negativ, und welche Folgerungen sich daraus für den Weg der Kirche in das dritte Jahrtausend ergeben. Im Rahmen dieses Beitrags können natürlich nur einige Aspekte aufgezeigt werden.

Erneuerung der Liturgie

Unter den positiven Auswirkungen ragen die nicht zu übersehenden liturgischen Erneuerungen hervor, die an vielfältige Wünsche und einzelne Versuche der liturgischen Bewegungen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts anknüpften. Das gilt vor allem für die nunmehr in allen katholischen Kirchen zugelassene und geförderte Verwendung der Landessprache, die es vorher nur in den mit Rom verbundenen (unierten) Ostkirchen gab. Wer sich selbst noch an die Zeit erinnert, da der Priester bei der Feier der Liturgie, der Spendung der Sakramente und dem Breviergebet nur die lateinische Sprache verwenden durfte, vermag den großen Wandel zu ermessen; denn der Zelebrierende kann jetzt selbst den Teilnehmern am Gottesdienst die biblischen Lesungen und die liturgischen Gebete in der ihnen verständlichen Sprache vortragen, so daß alle dadurch direkt angesprochen werden und bewußt mit „Amen" antworten können (vgl. 1 Kor 14,16). Die liturgischen Feiern sind daher nicht mehr nur oder vorrangig Angelegenheit des Zelebranten (etwa „seine Messe"), sondern der ganzen anwesenden Gemeinde. Viele Priester und Ordensleute, die heutzutage die alten Sprachen nicht mehr so beherrschen, wie dies früher der Fall war, vermögen außerdem das kirchliche Stundengebet mit besserem Verständnis und größerem persönlichem Gewinn zu verrichten.

Eng damit verbunden ist, daß durch eine Reform der liturgischen Bücher die Feier der Eucharistie, des kirchlichen Stundengebets und des Kirchenjahrs von ihrer früheren einseitigen Bindung an die Stadt Rom und deren Heilige befreit wurde, um im Sinn der vielerorts erwünschten Inkulturation offener zu werden für die unterschiedlichen Sprachen und Gebräuche der Weltkirche. Ein Beispiel dafür sind die in den einzelnen Ländern eingeführten neuen Fassungen der Ka-

nongebete, die je nach den Belangen der Teilnehmer am Gottesdienst ausgewählt werden können.

Zur liturgischen Erneuerung gehört auch, daß die Leseordnung (festgelegte Auswahl der vorzutragenden Texte) stark erweitert wurde, damit alle Gläubigen mehr als bisher aus dem reichen Schatz des Alten und Neuen Testaments hören bzw. lesen können. Der Verkündigung des Wortes Gottes wurde dadurch im Gottesdienst wieder die ursprüngliche Stellung gegeben, während sie vorher leider meist nur als „Vormesse" galt. In vielen Gotteshäusern findet das auch in der Gestaltung des Ambo seinen Niederschlag sowie in einer feierlichen Prozession mit dem Evangelienbuch, begleitet vom Gesang des Halleluja, das Jesu Auferstehung und seine Anwesenheit bei der Verkündigung preist. Durch kurze Ansprachen und Einführungen werden seither die Teilnehmer am Gottesdienst meistens regelmäßig zu einem persönlichen Verstehen der Texte angeleitet.

Gefördert wurde dies durch das grundsätzliche Ja des Konzils zur neueren Bibelwissenschaft, das zu einem intensiven Studium der Heiligen Schrift und einer dem veränderten Verstehenshorizont heutiger Leser entsprechenden Vermittlung der biblischen Botschaft anregte. Dies trägt seine Frucht sowohl bei der Ausbildung der künftigen Priester als auch in vielen theologischen Kursen, Bibelkreisen und Bibeltagungen. Die katholische Exegese, der vorher viele Einschränkungen auferlegt waren, erlebte dank der Empfehlung durch das Konzil eine regelrechte Blüte, so daß sie heute auch in nichtkatholischen Kirchen höchstes Ansehen genießt. Ihre Methoden werden in der Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", die Papst Johannes Paul II. am 23. April 1993 gutgeheißen und gelobt hat, im einzelnen dargelegt.

Die von den Konzilsvätern erstrebte aktive Teilnahme (participatio actuosa) an der Liturgie wurde auch dadurch gefördert, daß der Priester jetzt wieder wie in den alten römischen Basiliken seinen Dienst am Altar mit dem Blick zum Volk hin (versus populum) halten kann. Dies ist zugleich ein Ausdruck dafür, daß die feiernde Gemeinde sich als eine vom Herrn, der in ihrer Mitte weilt, zusammengerufene Gemeinschaft versteht.

Damit wird keineswegs die besondere Anwesenheit des Gekreuzigten und Auferstandenen in den im Tabernakel aufbewahrten eucharistischen Gaben bestritten, wohl aber eine einseitige, erst seit dem späten Mittelalter entstandene, in der Gegenreformation geförderte Fixierung darauf (oft ohne erkennbaren Bezug zur Eucharistiefeier) ins rechte Lot gerückt. Ganz auf der Linie der Anregungen des Konzils liegt, daß bei vielen Feiern der Eucharistie heute auch die Möglichkeit besteht, die Kommunion unter der Gestalt des Brotes und des Weines zu empfangen, wie dies die Abendmahlsworte: „Trinkt alle daraus" (Mt 26,27) ja empfehlen. Nicht verwunderlich ist es deshalb auch, wenn in einzelnen Ländern die meisten Gläubigen es seither begrüßen, die Hostie selbst mit der Hand in Empfang nehmen zu können, wie dies bis zum 9. Jahrhundert üblich war. (Die

Einführung der Mundkommunion erfolgte in der römisch-katholischen Kirche erst im Mittelalter, um Mißbräuche – magische Verwendung von Hostien – zu unterbinden.)

Volk Gottes

Die vielerorts vorgenommene neue Gestaltung des Altarraums – meist in ehrfürchtiger Rücksichtnahme auf die bestehenden Formen – ist zugleich Ausdruck dafür, daß die vorher oft vorherrschende Distanz zwischen Bischof bzw. Priester und Volk überwunden wurde. Der Akzent wurde von der einseitigen Klerikerkirche auf die ganze Gemeinde als das „Volk Gottes" zurechtgerückt. Denn nach dem Neuen Testament und der ältesten kirchlichen Tradition haben alle Getauften an dem Priestertum Christi Anteil und bilden zusammen den einen mystischen „Leib Christi", in dem jedes Glied eine zwar unterschiedliche, aber doch volle Bedeutung hat.

Diese Erneuerung des alten Kirchenverständnisses hat in der Praxis auch dazu geführt, daß seither verheiratete Männer als ständige Diakone wirken und viele Frauen und Männer in den einzelnen Gemeinden das Gemeindeleben als mündige Christen aktiv mitbestimmen (z. B. im Pfarrgemeinderat und anderen Gremien). Dieser Sicht der Kirche als „Volk Gottes" entspricht auch, daß gemäß dem Bestreben der Konzilsväter das Bischofsamt aufgewertet wurde und seither das Kollegium der Bischöfe vom Papst, dem Bischof von Rom, intensiver zur Beratung herangezogen wird (z. B. in den alle drei Jahre stattfindenden Bischofssynoden). Das erneuerte Kirchenrecht (CIC 1983) versucht, diesen Anliegen wenigstens in etwa gerecht zu werden.

Anregungen des Konzils, zum Beispiel in der Liturgiekonstitution, führten auch dazu, jegliches triumphale Gehabe bei kirchlichen Zusammenkünften abzuschaffen oder zumindest einzudämmen. Dieses stammte aus einer Zeit, in der kirchliche Amtsträger wie andere Fürsten geehrt wurden. Beispiele der neuen Orientierung sind u. a. das Verschenken der päpstlichen Tiara (dreifache Krone des Papstes) und die Abschaffung der Sedia gestatoria, des erst im 9. Jahrhundert eingeführten Tragthrons, auf dem der Papst bei feierlichen Einzügen in die Peterskirche und bei Prozessionen Platz nahm.

Gemäß der Konzilserklärung „Gaudium et spes" hat sich in vielen Gemeinden auch ein größeres Interesse für die „Welt" und die Weltbevölkerung entwickelt, nicht bloß – wie früher – unter dem Gesichtspunkt der Missionierung, sondern zunächst unter dem der Sorge für jene Menschen, welche infolge politischer oder zivilisatorischer Entwicklungen zu den „Armen" gehören, denen nach vielen Worten der Propheten Israels und auch nach dem Gebot Jesu (vgl. Mt 25,31–46) die vorrangige Sorge aller zu gelten hat. Als eine Frucht dieser Impulse kann die

mit Recht betonte „Option für die Armen" gelten, wie sie nicht bloß in Basisgemeinden Lateinamerikas gefordert wird. Dazu gehören auch der bewundernswerte Einsatz für Flüchtlinge sowie viele Hilfsaktionen, die sich nicht auf eine karitative Betreuung von Katholiken beschränken, sondern auch vielen Angehörigen anderer Religionen zugute kommen.

Gefördert wurden durch das Konzil auch die schon vorher vereinzelt unternommenen Bemühungen, die Spaltungen der Christenheit zwischen West- und Ostkirchen sowie zwischen Katholiken und Protestanten zu überbrücken. Mögen die ökumenischen Bemühungen auch längst nicht die von vielen ersehnte Einheit aller Christen erreicht haben, so ist der Wandel des Klimas in den letzten 30 Jahren doch gewaltig. Dies zeigen nicht bloß viele ökumenische Gottesdienste und Begegnungen, die ausdrückliche Bezeichnung der Ostkirchen als „Schwesterkirchen" sowie die Achtung der evangelischen Konfessionen als „Kirchen", sondern auch die Zusammenarbeit vieler Theologen in gemeinsamen Konferenzen und Veröffentlichungen. Hierher gehört auch, daß den vielen in einer Mischehe lebenden Paaren heute keine Versprechungen abverlangt werden, die das Zusammenleben und die Erziehung der Kinder erschweren.

Einmalig in der Kirchengeschichte – und vielleicht die bedeutendste Frucht des Konzils – ist, daß trotz mancher Widerstände die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein echtes Gespräch mit den Juden und mit den Angehörigen anderer Weltreligionen führt, ohne damit ihren eigenen Wahrheitsanspruch aufzugeben. Es darf als ein echtes Geschenk des Heiligen Geistes bewertet werden, daß dadurch im Unterschied zu früheren antijüdischen Einstellungen der Blick vieler Christen für das Wahre und Gute geöffnet wurde, das sie durch die Heiligen Schriften mit dem alten Gottesvolk verbindet. Dieses ist doch die Wurzel, aus der das neue Volk Gottes herausgewachsen ist.

Davon zwar verschieden, aber nicht weniger echt ist die Hochschätzung, die heute von den Katholiken auch den Angehörigen anderer Religionen entgegengebracht wird. Das diesen Menschen vom Zweiten Vatikanischen Konzil – entgegen früheren Verurteilungen durch kirchliche Stellen – zugesprochene Anrecht auf Religionsfreiheit und Achtung ihrer Suche nach Wahrheit ist inzwischen fast allen Katholiken eine Selbstverständlichkeit geworden. Mit Recht betonte auch Johannes Paul II. durch seine Einladung von Vertretern unterschiedlicher Weltreligionen zu einem Treffen und gemeinsamem Gebet, daß nur ein Zusammengehen aller und besonders der drei großen monotheistischen Weltreligionen den Weg ebnen kann, die unserer Epoche vor dem Anbruch des dritten Jahrtausends aufgetragenen Probleme zu lösen (Bewahrung der Schöpfung, Schaffung der Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens).

Probleme der Nachkonzilszeit

Angesichts der vielen, hier keineswegs vollzählig angeführten positiven Auswirkungen des Konzils in den vergangenen 30 Jahren dürfen aber manche negative Erscheinungen nicht verschwiegen werden, die von Gegnern des Konzils meist undifferenziert diesem angelastet werden. Eine schmerzhafte, bedauernswerte Folge des Konzils ist die Tatsache, daß unter der Führung von Erzbischof Marcel Lefebvre eine Reihe traditionalistisch eingestellter Katholiken zwei wesentliche Aussagen des Konzils bis heute radikal ablehnen: die Liturgiereform und die Erklärung über die Religionsfreiheit. Diese Ablehnung ging schließlich so weit, daß Erzbischof Lefebvre am 30. Juni 1988 trotz vieler Bemühungen römischer Kreise gegen den Willen des Papstes Bischöfe weihte und seine Gemeinschaft sich dadurch de facto von der katholischen Kirche trennte. (Diese Spaltung entspricht in etwa denen, die durch frühere Konzilien hervorgerufen wurden, z. B. das Schisma der Altkatholiken nach dem Ersten Vatikanischen Konzil.) Einige Anhänger Lefebvres distanzierten sich davon und bildeten dank eines sehr weiten Entgegenkommens des Papstes die „Petrusbruderschaft", der das Festhalten an der alten Liturgie, der sogenannten „Tridentinischen Messe", gestattet wurde. (Letztlich basiert aber diese „Tridentinische Messe" gar nicht mehr in allem auf den Beschlüssen des Konzils von Trient; denn in den Jahren nach dem Tridentinum und auch unter den späteren Päpsten wurde die Meßliturgie mehrmals verändert.)

Eine andere negative Auswirkung des Konzils war, daß mehrfach die durch das Konzil ermöglichte Erneuerung der kirchlichen Liturgie, des neuen Verhältnisses zu den anderen Konfessionen und der Öffnung zur Welt vereinzelt zu Fehlinterpretationen führte, etwa zu völlig eigenwillig gestalteten Feiern der Eucharistie (Verwendung außerbiblischer Texte als Lesungen; Änderungen der Gebete bis hin zu den Einsetzungsberichten; Konzelebration mit Geistlichen anderer Konfessionen und Interkommunion; Zutritt zum Kommunionempfang für alle ohne Unterschied der Konfession oder der Lebensweise; mitunter sogar – ganz gegen die Bestimmungen der Liturgiekonstitution – Reduktion der Eucharistie auf eine bloße Mahlfeier).

An manchen Orten wurde die nach der kirchlichen Ordnung nur für Notsituationen vorgesehene Generalabsolution in Bußandachten erteilt. In einigen Gegenden führte das sogar zu einem starken Rückgang der bisherigen Beichtpraxis (u. a. auch deshalb, weil Spendung und Empfang oft als zu formalistisch aufgefaßt wurden). Auf der Linie solcher falscher Folgerungen aus den Konzilsbeschlüssen liegt es auch, daß verhältnismäßig viele Priester ihr Amt niederlegten und Ordensleute, Männer und Frauen, aus ihren Gemeinschaften austraten. Die durch die Konzilstexte ermöglichte und angeregte weite Sicht der Nachfolge Christi rief bei ihnen eine Verunsicherung hervor und ließ ihnen die in mancher Hinsicht gewiß reformbedürftige Lebensweise nicht mehr als die für sie geeignete erscheinen.

Es ist nicht verwunderlich, daß solche Freizügigkeiten – die zur Zeit Pius' XII. kaum denkbar, aber als Reaktion auf eine zu enge juristische Führung erklärlich waren – andererseits wieder scharfe Reaktionen auslösten: sowohl bei vielen ihrer Grundhaltung nach konservativen Katholiken (mitunter ganzen Gemeinschaften), die nun jede Neuerung in der Liturgie radikal oder weithin ablehnten (etwa Handkommunion, Volkssprache); es geschah auch bei einigen Theologen, die angesichts dieser vermeintlich direkten Auswirkung des Konzils regelrecht schokkiert waren und jetzt auf Schwächen der Konzilserklärungen (etwa eine angeblich zu geringe Betonung der Kreuzesexistenz in „Gaudium et spes") aufmerksam machten. Unterstützung finden sie bei manchen Stellen der römischen Kurie, bei Bischöfen der Minderheit auf dem Konzil, die ihre Zustimmung zu manchen Textstellen versagten oder einengende Zusätze verlangten.

Eine Schwierigkeit ergab sich auch, daß die Bischöfe auf dem Konzil zu dem höchst aktuellen Thema Geburtenregelung keine eindeutige und einhellige Stellung bezogen hatten und Paul VI. eine solche nach langem Zögern – gegen die Empfehlung der Mehrheit seiner Berater – dann am 29. Juni 1968 in der Enzyklika „Humanae vitae" aussprach mit dem Verbot einer künstlichen, aber nicht einer natürlichen Geburtenregelung (Zeitwahl). Manche Bischofskonferenzen versuchten, aus pastoralen Gründen den Katholiken, die durch diese päpstliche Äußerung angesichts ihrer familiären Situation in persönliche Gewissenskonflikte gerieten, eine Hilfe für ihre persönliche Lebensgestaltung zu bieten, indem sie an die kirchliche Lehre vom Gewissen erinnerten. (Sie taten dies z. B. für die Katholiken der damaligen Bundesrepublik mit der zu Königstein am 29./30. August 1968 abgegebenen Erklärung, für die in Österreich durch die im Kloster Maria Trost am 22. September 1968 verabschiedeten Stellungnahme.)

Allerdings konnten damit nicht alle beruhigt werden, zumal mehrere Äußerungen von Johannes Paul II. zu dem Thema Geburtenregelung von den Medien und einzelnen Gruppen oft einseitig und mitunter verzerrt in den Vordergrund gerückt wurden. Dies und manche andere römische Verlautbarungen (u. a. Schwierigkeiten in Holland und manche Ernennungen von Bischöfen) führten nicht selten zu mancherlei Emotionen gegenüber Rom. Hier und da wurde sogar seit 1970 von „Restauration" und Rückfall in die vorkonziliäre Epoche gesprochen. Dabei blieb meist unbeachtet, daß Papst Johannes Paul II. anläßlich der Rehabilitation von Galileo Galilei am 31. Oktober 1992 die Maßregelung von Theologen zu Beginn dieses Jahrhunderts (unter Pius X.) öffentlich bedauerte. Immer wieder hat er auch die hohe und segensreiche Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils betont (dies besonders in dem letzten Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" zur Vorbereitung auf das Jahr 2000 vom 10. November 1994).

Die gegenwärtig wesentlich auf Europa und Nordamerika beschränkten innerkirchlichen Auseinandersetzungen zeugen einerseits von dem großen, engagierten Interesse weitester Kreise in der Kirche an ihrer Lehre und missionarischen

Aufgabe angesichts einer weithin ungläubig gewordenen Umwelt; sie beruhen andererseits wenigstens zum Teil darauf, daß die vom Konzil erstrebte Kollegialität aller Bischöfe, des Bischofs von Rom als Nachfolger des heiligen Petrus zusammen mit den übrigen Ortsbischöfen als Nachfolger der Apostel, noch nicht ganz die Form gefunden hat, wie sie für das dritte Jahrtausend von vielen erhofft wird.

Wege ins dritte Jahrtausend

Die zuletzt genannten Spannungen wurden vielerorts verschärft durch die Folgen der sogenannten „westeuropäischen Kulturrevolution" des Jahres 1968 mit ihren Studentenrevolten in vielen westlichen und nordamerikanischen Ländern. Angeregt durch die Frankfurter Schule der Philosophen Marcuse, Habermas und Adorno werden seither alle bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen und bislang anerkannten Werte in einer vorher nicht gekannten Breite „kritisch hinterfragt". Die mit der Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts postulierte „Befreiung aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant) wird jetzt von breiten Volksschichten übernommen. Sie führt in der „Postmoderne" vielfach zu einer positivistischen Sicht der Welt, zum Verzicht auf die Wahrheitsfrage und den Glauben an einen persönlichen Schöpfer sowie zu einer Konzentration auf das Diesseits (Säkularisierung).

Gefördert wird diese Einstellung auch durch viele breitgestreute Veröffentlichungen, die unter im einzelnen unhaltbarer Berufung auf die Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie) und neuere Forschungsergebnisse (etwa die Funde von Qumran) die biblischen und kirchlichen Grundwahrheiten mehr oder minder als Illusion oder gar betrügerische Verführung hinstellen (vgl. z.B. den Bestseller von M. Baigent und R. Leigh, Verschlußsache Jesu. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das Christentum, 1991). Es ist nur zu verständlich, daß in einem solchen Klima die Teilnahme an den Gottesdiensten und die Bereitschaft zu Diensten in der Kirche (Priester- und Ordensberufe) in unserem westlichen Europa und in Amerika, aber nicht in anderen Kontinenten merklich abnahmen. Daß dies nicht bloß in der katholischen Kirche geschah und geschieht – die Zahl der Kirchenaustritte ist in den nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften prozentual größer als in den katholischen –, zeigt unmißverständlich, daß diese Säkularisierung keineswegs eine Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils ist.

Am Vorabend des dritten Jahrtausends befindet sich daher die gesamte Christenheit, zumindest in der westlichen Welt, in einer Krise. Dies stellt die katholische Kirche wie auch die anderen christlichen Konfessionen vor dieselbe Aufgabe, die letztlich schon Anlaß des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Wenn dieses Geschenk Gottes eine solche Krise auch nicht verhindern konnte, so hat es

doch Prinzipien aufgestellt, die den Weg weisen können, wie die Kirche im dritten Jahrtausend ihren Auftrag erfüllen kann.

1. Das gilt zunächst für die zentrale Frage, wie die Menschheit heute und in der Zukunft noch zum Glauben an Gott hingeführt und in diesem Glauben gefestigt werden kann. Diesbezüglich lenken die Aussagen der Konstitution „Über die göttliche Offenbarung" („Dei Verbum") die Aufmerksamkeit darauf, die geschichtsbedingte Sprache der Offenbarung ganz ernst zu nehmen: Sie ist Wort Gottes in menschlicher Sprache. Mehr als bisher müssen im Zeitalter der Technik und der Massenkommunikationsmittel alle Christen dazu angeleitet werden, die menschliche Komponente jeglichen Sprechens über den, „den alle Gott nennen" (Thomas von Aquin), zu bedenken. Stärker als in den früheren Jahrhunderten müssen heute alle Christen – nicht bloß die Theologen – die Grenzen jeden menschlichen Erkennens (auch der positiven Wissenschaften) und die auf Bilder (Metaphern) angewiesene Eigenart jeden Redens über Gott und das Ziel des Lebens beachten: Nur dann vermögen sie mit Hilfe der Gnade Gottes, die von der Fixierung auf das Vordergründige befreit, die Botschaft der Bibel in der Kirche als befreiende Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes zu vernehmen und an Gott und seinen Sohn zu glauben.

2. Diesen Glauben können Menschen im dritten Jahrtausend nur leben, wenn sie als „mündige Christen" in der Gemeinschaft der Kirche von den Verantwortlichen ernst genommen werden. Die Skepsis gegenüber jeder Indoktrination „von oben" zwingt alle, die in der Kirche eine besondere Stellung einnehmen, jeden Anschein von autoritärer Bevormundung zu vermeiden. Deshalb sind auch die durch die veränderte geschichtliche Situation neu gestellten Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und der kirchlichen Disziplin – unbeschadet der bindenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramts – im „Dialog" zu klären, wie er für das Zweite Vatikanische Konzil charakteristisch war.

Dies gilt auch für das zur Zeit viele bedrängende und oft diskutierte Problem des Umgangs mit der großen Zahl der Christen, deren Ehe – sehr oft ohne eigene Schuld – zerbrochen ist und die nicht zuletzt im Interesse ihrer Kinder einen neuen Anfang machen möchten: Unter welchen Bedingungen können wiederverheiratete Geschiedene in besonderen Fällen zu den Sakramenten zugelassen werden? Es gilt auch für den angesichts des Priestermangels – viele Pfarrstellen sind unbesetzt – oft ausgesprochenen Wunsch, doch verheiratete, bewährte Männer im kirchlichen Dienst („viri probati") zu Priestern zu weihen, da die Vorschrift des Zölibats, so wichtig sie ist, letztlich keine göttliche, sondern nur eine kirchliche ist, wie die Praxis in den unierten Kirchen zeigt. In diesem Zusammenhang wird auch im Blick auf viele Frauen, denen heute schon allgemein größere Aufgaben im kirchlichen Dienst anvertraut werden, die Erwartung ausgesprochen, Frauen zumindest zu Diakoninnen zu weihen. Zur Behandlung dieser Probleme bietet die Konstitution „Über die Kirche" („Lumen Gentium") mehrere Hin-

weise, die dem Anliegen des Konzilsdokuments entsprechend heute noch ergänzt werden müssen.

3. Auch im dritten Jahrtausend bleibt die Menschheit auf vielfältige Weise bedroht, etwa durch ungerechte Regime, Terror, Ausbeutung, aber auch durch Krankheiten und Tod. Außerdem stellt sich angesichts des Wachstums der Weltbevölkerung und schließlich auch der rasant zunehmenden Umweltverschmutzung die Frage nach der Zukunft der Menschheit und der Erde. Durch die modernen Kommunikationsmittel werden viele mehr als früher täglich damit konfrontiert. Aufgabe der Christen ist es daher, im Sinn der Pastoralkonstitution („Gaudium et spes") nicht bloß die positiven Werte der Welt zu bejahen und sich für die ganze Schöpfung verantwortlich zu wissen, sondern auch – vielleicht noch deutlicher als es die Konzilserklärung tat – die Kreuzesexistenz des Menschen in unserer bedrohten Welt zu sehen, diese anzunehmen und gemeinschaftlich zu tragen. Dies gilt nicht zuletzt im Blick auf die in unserer Zeit dank medizinischer Fortschritte erzielte längere Lebensdauer, aber auch die damit oft gestellte Aufgabe, die „Minderungen des Lebens" (Teilhard de Chardin) im Alter zu tragen bzw. mitzutragen.

4. Schließlich führt die große Wanderungsbewegung durch die Verkehrsmittel, aber nicht zuletzt durch viele Flüchtlinge und Arbeitssuchende aus anderen Ländern, zur Begegnung mit Menschen anderer Lebensauffassungen, Konfessionen und Religionen. Diesbezüglich sind die Ansätze in den Konzilsdekreten zur Ökumene und zur Achtung der anderen Religionen von höchster Bedeutung. Für die christlichen Kirchen des dritten Jahrtausends ist daher nichts schädlicher als eine ghettoartige Abkapselung von der Welt und den anderen Religionen, wie dies manche Sekten praktizieren. Ohne die ihr geschenkte einzigartige Kenntnis von der Offenbarung Gottes in Israel und in Jesus Christus sowie die besondere Teilhabe am göttlichen Lebensodem (Heiliger Geist) in den Sakramenten abzuschwächen, ist es der katholischen Kirche aufgetragen, auf ihre Weise Christus als das Licht der Welt und den Retter aller Menschen zu bezeugen. Indem sie das in Verbindung mit allen Christen tut und in Hochachtung aller, die auf ihre Weise Gott dienen, trägt sie dazu bei, daß das mit der Erschaffung der Welt begonnene und durch Christi Tod und Auferstehung erneuerte Werk Gottes hier auf Erden vollendet wird zum Heil aller Menschen, die dazu berufen sind, durch Jesus Christus, den Sohn Gottes, für ewig an der Liebe und Herrlichkeit Gottes im Heiligen Geist Anteil zu erhalten.

Der Text ist die deutsche Urfassung eines Beitrags, der auf Bitten des Verlags als Nachtrag verfaßt wurde (unter Mitarbeit von Jacob Kremer) zu der in Prag erscheinenden tschechischen Übersetzung des Buchs „Jetzt die Wahrheit leben" von Franz Kardinal König und Jacob Kremer.

Heinz Hürten

Bernhard Lichtenberg

Zur Seligsprechung eines Seelsorgers

Die Seligsprechung des Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg[1], der durch die Nationalsozialisten ums Leben kam, steht ähnlich wie die vor einigen Jahren erfolgte von P. Rupert Mayer in der Gefahr, vorrangig als eine verspätete Identifikation der Kirche mit der Haltung des neuen Seligen zum nationalsozialistischen Regime, vielleicht sogar als leise Kritik an Papst Pius XII. interpretiert zu werden; hat doch Rolf Hochhuth seinen „Stellvertreter", in dem er den Papst ebenso leidenschaftlich wie unbegründet angriff, eben dem Gedenken an Bernhard Lichtenberg gewidmet und diesen damit zum kritischen Gegenüber des von ihm verleumdeten Papstes stilisiert. So hat Bernhard Lichtenberg sich freilich nie gesehen, und es wäre eine Verkürzung seines Lebens als Christ und Priester, würde man nur das beständige öffentliche Gebet für die Juden, das seine Verfolgung auslöste, als seine einzige herausragende Leistung ansehen, auf die sich eine Seligsprechung gründen könnte.

Eine Biographie im Rahmen des Üblichen

Am 3. Dezember 1875 als Sohn eines kleinen Kaufmanns im schlesischen Ohlau geboren, entstammte Bernhard Lichtenberg einer jener eindeutig katholisch geprägten Lebenswelten des 19. Jahrhunderts, die oft leichthin und meist mit kritisch distanzierendem Unterton als „katholisches Milieu" bezeichnet werden. Der Vater war zeitweilig Vorsitzender des Kirchenvorstands und als solcher während des Kulturkampfs im Konflikt mit staatlichen Behörden und seiner mehrheitlich nichtkatholischen Umwelt, Stadtverordneter, Kreisvorsitzender und Reichstagskandidat der Zentrumspartei; noch im hohen Alter trug er katholische Zeitschriften aus. Der Sohn ist den Weg zum Priestertum geradlinig und, soweit wir wissen, ohne Zögern und Schwanken gegangen.

Studium und erste Berufskarriere überschritten nicht den Rahmen des Üblichen. Das erste Semester an der Universität Innsbruck vor dem sonst im heimatlichen Breslau absolvierten Studiengang war ebensowenig Indiz für eine außergewöhnliche Laufbahn wie die Teilnahme des jungen Priesters an den Eucharistischen Kongressen in London 1908, in Köln 1909 und in Wien 1912. Eine gewisse

Hervorhebung bedeutete schon eher die Versetzung in das damals noch zum Fürstbistum Breslau gehörende Berlin, die den III. Kaplan an St. Jakob in Neiße nach etwas mehr als einem Jahr erster Seelsorgspraxis erreichte.

Die Reichshauptstadt, die er bis zu seinem Tod nur noch zu Reisen verließ, wurde ihm trotz rasch wechselnder Verwendungen bald zur Heimat. An drei Pfarreien war er Kaplan, in zwei Seelsorgsbezirken Kuratus gewesen, als er 1913 Pfarrer in Berlin-Charlottenburg wurde. Ungefähr gleichzeitig übernahm er die Seelsorge an den katholischen Soldaten des dort in Garnison stehenden Königin-Elisabeth-Garde-Grenadier-Regiments Nr. 3. In diesen Jahren trat er auch der Zentrumspartei bei, der er bis zu deren Auflösung im Jahr 1933 die Treue hielt.

Die Arbeit in Berlin stellte Lichtenberg vor Aufgaben, auf die ihn die übliche Theologenausbildung in Breslau wenig vorbereitet hatte. Um die soziale Lage der Arbeiterschaft besser verstehen zu lernen, studierte er darum in seinen ersten Berliner Jahren drei Semester Volkswirtschaft, und in seiner Zeit als Pfarrer hatte er einem Stadtteil von mehr als 300 000 Einwohnern eine neue Pfarrstruktur zu geben. Von 1921 bis 1926 wurden um die Pfarrei Herz Jesu sieben Kuratiesprengel eingerichtet, und allen Widerständen zum Trotz – es gab Charlottenburger, die von der Errichtung einer katholischen Kirche eine Wertminderung ihrer benachbarten Grundstücke befürchteten – gelang es auch, sie mit hinreichenden Gebäuden für den Gottesdienst auszustatten. Um das erforderliche Geld zusammenzubringen, benutzte Lichtenberg seine erneute Teilnahme an einem Eucharistischen Kongreß 1926 in Chicago, einen zu Erfolg gekommenen deutschen Auswanderer als Sponsor zu gewinnen, und jahrelang verwendete er seinen Jahresurlaub zu Kollektenreisen.

Zu den kirchlich Progressiven seiner Zeit dürfte er nicht gehört haben. Denn das katholische Vereins- und Verbandswesen, das von den Anhängern der liturgischen Bewegung oft als differenzierendes Element in der durch die Gemeinschaft am Altar gestifteten Einheit der neu gewerteten Pfarrgemeinde kritisiert wurde, hat er nachdrücklich gefördert; 1926 gab es in seiner Pfarrei siebzehn verschiedene katholische Organisationen.

Auch nicht aus neuen theologischen Einsichten erwachsen, sondern eher traditionell war das politische Engagement des Kaplans und Pfarrers. Nachdem er sich schon 1901 in einer kleinen Schrift mit dem Parteiprogramm der SPD auseinandergesetzt hatte, wurde er nach dem Ende des Weltkriegs Stadtverordneter für Charlottenburg und später für Berlin, wo er auch gelegentlich zu Tumulten ausartende Debatten nicht scheute, um durchzusetzen oder wenigstens zu verteidigen, was ihm, vornehmlich in kultur- und sozialpolitischen Fragen, richtig schien.

Lichtenberg beschränkte sich freilich nicht auf Probleme seines eigenen engeren Umfelds. Im Jahre 1928 übersandte er dem mexikanischen Gesandten die Protestresolution einer Berliner Katholikenversammlung gegen die Christenver-

folgung in Mexiko, verbunden mit dem Ersuchen an Reichsaußenminister Stresemann um seine Intervention „im Namen unverletzlicher Menschenrechte". Er wich auch der direkten Konfrontation mit den Gegnern der Kirche nicht aus. Eine Versammlung des Tannenbergbunds unter persönlicher Teilnahme von Mathilde Ludendorff soll er geradezu umfunktioniert haben.

Lichtenberg, der 1926 durch die Ernennung zum päpstlichen Geheimkämmerer eine augenscheinliche Anerkennung seiner Leistungen erhielt, ging in den Aufgaben eines katholischen Parlamentariers und kirchlichen Managers nicht auf. Vielen, die ihn kannten, fiel seine Frömmigkeit auf, seine Selbstlosigkeit, seine Bereitschaft, für andere einzutreten. Auch in der säkularen Luft Berlins verbarg er in Auftreten und Erscheinung nicht den Priester und seinen Dienst, mochte es ihn auch Spott und körperliche Angriffe kosten, wenn er bei Versehgängen zu den Kranken liturgische Kleidung trug. Schon als Kuratus richtete er das tägliche Abendgebet in der Kirche mit den Fürbitten für alle Notleidenden und Bedrängten ein, das ihm später Haft und Tod einbrachte.

Erste Konflikte mit den Nationalsozialisten

Die Lichtenberg auszeichnende Verbindung von politischem Sinn und tiefer Frömmigkeit war es vielleicht, die ihm den Impuls gab, sich dem „Friedensbund der deutschen Katholiken" anzuschließen. Er gehörte mit Rabbiner Leo Baeck, Albert Einstein, Siegmund Schultze, Friedrich Dessauer und P. Franziskus Maria Stratmann zu den Unterzeichnern des Aufrufs zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft für den Frieden" vom Jahr 1929. Es ist nicht erkennbar, ob die hier gegebene Verbindung zu Juden als einer Gruppe der „Bekenner der Religionen der Liebe und des Friedens", die sich hier „einander über die Grenzen hinweg die Hände reichen" sollten, Lichtenbergs Sensibilität für das Schicksal, das sie später unter Hitler erlitten, gefördert oder ihn in irgendeiner Weise theologisch beeinflußt hat; aber sie zeigt einmal mehr das ihn bestimmende Element der christlichen Liebe. Die Mitarbeit im Friedensbund brachte Lichtenberg auch die ersten öffentlichen Angriffe durch die Nationalsozialisten ein, als er im Jahr 1931 seine Unterschrift für einen Aufruf zum Besuch des Antikriegsfilms „Im Westen nichts Neues" gab; aber noch konnte er vor Gericht seine Ehre verteidigen.

Mit der Erhebung des fürstbischöflichen Delegaturbezirks Berlin zum selbständigen Bistum erweiterte sich der Aufgabenkreis des erfolgreichen Großstadtseelsorgers. Zum 1. Januar 1931 wurde Lichtenberg zum residierenden Domkapitular des Kathedralkapitels an St. Hedwig zu Berlin und im folgenden Monat zum Ordinariatsrat in der bischöflichen Behörde der neuen Diözese ernannt. In dieser Eigenschaft fiel ihm verschiedentlich die Vertretung des Generalvikars zu, dem er nach dessen Tod 1938 in der Würde des Dompropstes folgte. Diese Ämter

brachten ihn in eine zunehmend schärfere Konfrontation zu den Nationalsozialisten.

Als es im Lauf des Jahres 1931 klar wurde, daß die katholische Kirche sich durch das Bekenntnis des Parteiprogramms zum „positiven Christentum" nicht in ihrer moralisch und dogmatisch begründeten Ablehnung des Nationalsozialismus erschüttern ließ, versuchte einer ihrer Angehörigen in Berlin, sein Heimatbistum zu einer divergierenden Äußerung zu veranlassen und dadurch die bischöfliche Einheitsfront aufzubrechen. Lichtenberg fiel es zu, die kirchliche Position zu verdeutlichen. Er tat dies ohne Härte, aber in unzweideutiger Klarheit. Auch der Austritt des Interpellanten aus der Kirche war für ihn kein Grund, seine Haltung zu revidieren.

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten weitete sich die Zone des Konflikts rasch aus. Lichtenberg gab dem Präsidenten der Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden, der den deutschen Episkopat zu einer Aktion gegen den für den 1. April 1933 ausgerufenen Boykott jüdischer Geschäfte bewegen wollte, eine Empfehlung, die diesem die Tür zum Breslauer Erzbischof Bertram öffnete (der schnelle Abbruch des Boykotts überhob die Bischöfe einer Entscheidung); er wurde beim preußischen Justizminister vorstellig, um die Wiedereinstellung eines Bediensteten zu erwirken, dem kommunistische Tätigkeit vorgeworfen wurde; er schickte dem verhafteten Gründer des Friedensbunds der deutschen Katholiken einen Gruß ins Gefängnis und bat den Episkopat um seine Vermittlung für Stratmann und den Friedensbund.

Im November 1933 hielt Lichtenberg auf dem Presseempfang des „Reichsverbands christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht rein arischer Abstammung" einen Vortrag, der in dem Bekenntnis gipfelte: „Die katholische Kirche sieht in jedem Getauften ein vollwertiges Glied des mystischen Leibes Christi" – etwas mehr als zwei Monate zuvor hatte die von den Nationalsozialisten unterwanderte Generalsynode der evangelischen Kirche Preußens den Arierparagraphen des Berufsbeamtengesetzes für ihre Kirche übernommen.

Im Januar 1934 mußte Lichtenberg mit einem Vertreter des Reichsinnenministeriums sprechen, das die Bischöfe hindern wollte, den Katholiken zu verbieten, das wenige Monate zuvor erlassene Gesetz über die Sterilisierung angeblich Erbkranker zu praktizieren. Der Ministerialrat stieß bei seinem Gesprächspartner auf „eisernen Kampfwillen"; Lichtenberg verwies ihn auf die evangelischen Pfarrer, die sich in ihrer Opposition gegen den kirchlichen Arierparagraphen zum Notbund zusammengetan hatten. „Wozu die Auseinandersetzung hart auf hart immer wieder verschieben? Sie kommt ja doch", soll er bei dieser Gelegenheit gesagt haben. Die in Vertretung des Generalvikars gegebene Anweisung an alle Geistlichen, im Rahmen der traditionellen oberhirtlichen Belehrung über die Ehe einen Abschnitt einzufügen, der das Verbot aussprach, das Sterilisierungsgesetz anzuwenden, trug ihm die Denunziation durch einen Amtsbruder ein (einen der drei,

die sich im Klerus des Bistums Berlin nach Meinung von Bischof Preysing mit dem Nationalsozialismus überhaupt eingelassen hatten).

Die erste Haussuchung, verbunden mit Verhör und Verwarnung durch die Geheime Staatspolizei, hatte Lichtenberg schon im Sommer 1933 erlebt, und dies war nur der Anfang einer längeren Kette staatspolizeilicher Aktionen. Aber offensichtlich hat er sich von solchen Bedrohungen nicht irritieren lassen. Im März 1935 protestierte er beim Reichsinnenminister gegen das Verbot der katholischen Wochenzeitung „Junge Front". Dem Vorsitzenden des „Reichsverbands christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht rein arischer Abstammung" gab er ein Empfehlungsschreiben für eine Audienz bei Erzbischof Bertram, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen; den Brief, mit dem Kardinalstaatssekretär Pacelli dem Erzbischof von Köln zum Bischofsjubiläum gratulierte und der als eine Kampfansage an das Regime galt, ließ er in allen Kirchen des Bistums Berlin verlesen.

Wenig später ordnete er dies für einen Artikel aus dem Osservatore Romano an, der die kirchenpolitische Situation in Deutschland kritisierte. Als einige Geistliche die Verlesung unterließen, befahl er, sie unverzüglich nachzuholen: „Persönliche Meinungsverschiedenheiten müssen unbedingt zurücktreten hinter straffster Disziplin, zumal in gefährlicher Zeitlage." Die Geheime Staatspolizei war über die Verlesung des Artikels so erregt, daß sie gegen Lichtenberg Strafanzeige wegen Landesverrats, Kanzelmißbrauchs und heimtückischen Angriffs auf Partei und Staat stellen wollte. Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten hat dieser Absicht offensichtlich nicht zugestimmt. Jedenfalls ist Lichtenberg deshalb nicht, wie beabsichtigt, unter Anklage gestellt worden.

Einen weitaus gefährlicheren Zusammenstoß mit dem Regime hatte er schon kurz zuvor in Kauf genommen, als er Informationen, die dem Redakteur des katholischen Kirchenblatts über die Zustände im Konzentrationslager Esterwegen zugeflossen waren, zum Anlaß eines persönlichen Protests beim preußischen Staatsministerium machte. Dieses ging der Sache sogar auf dem gewohnten Dienstweg nach. Die preußische Geheime Staatspolizei stritt jedoch alle Beanstandungen ab und übermittelte den Antrag des Inspekteurs der Konzentrationslager, SS-Gruppenführer Eicke, „den Greuellügner Lichtenberg wegen heimtückischer Angriffe auf den Staat in Schutzhaft zu nehmen, damit er sich im Lager Esterwegen von der Ordnung und Sauberkeit überzeugen kann und Veranlassung bekommt, diese Ordnung auch in seinem kirchlichen Laden als musterhaft einzuführen". Aber auch diesmal blieb Lichtenberg noch verschont. Der Gestapo gelang es allerdings, den Informanten, auf den Lichtenberg sich verlassen hatte, zu ermitteln; er kam erneut ins Konzentrationslager.

In der Einschätzung des Nationalsozialismus und der Möglichkeiten, ihm entgegenzutreten, dürfte Lichtenberg sich auf der kirchenpolitischen Linie bewegt haben, die im deutschen Episkopat durch die Namen seines Berliner Bischofs

Preysing und des Münsterschen Oberhirten Galen bezeichnet werden kann. Die große Predigt Galens gegen die Aufhebung der Klöster beantwortete Lichtenberg mit ausdrücklichem persönlichem Dank; die folgende Predigt Galens über die Ermordung Geisteskranker veranlaßte ihn zu einem Schreiben an den Reichsärzteführer Conti, weil er „die Last der Mitwisserschaft an den Verbrechen gegen das Sittengesetz und das Staatsgesetz" auf seiner „priesterlichen Seele" spürte: „Aber wenn ich auch nur einer bin, so fordere ich doch von Ihnen, Herr Reichsärzteführer, als Mensch, Christ, Priester und Deutscher Rechenschaft für die Verbrechen, die auf Ihr Geheiß oder mit Ihrer Billigung geschehen und die des Herrn über Leben und Tod Rache über das deutsche Volk herausfordern." Eine Reaktion ist nicht überliefert.

Wiederum wäre es falsch anzunehmen, daß in diesen Jahren harter Auseinandersetzungen, die ihn immer wieder zu Einsprüchen und Protesten gegen antikirchliche Maßnahmen und mancherlei Fürsprachen veranlaßten, die Vertretung der Kirche nach außen im Leben Lichtenbergs den vornehmsten Rang eingenommen hätte. Mitte seiner Existenz blieb das Priestertum. Zu seinen Ämtern im Berliner Domkapitel gehörte auch seit 1932 das des Dompfarrers, des Seelsorgers der ältesten Pfarrgemeinde Berlins. Er führte in St. Hedwig die täglichen Abendandachten ein, die ihm schon lange zur Gewohnheit geworden waren; er zelebrierte jeden Sonntag die erste Messe bereits vor 5 Uhr früh, um auch den Gläubigen die Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen, die zu den üblichen Zeiten verhindert waren. Die Einführung des Priestersamstags geht auf ihn zurück.

Einspruch und Gebet für Verfolgte und Bedrängte

Es war die Tätigkeit als Dompfarrer, die Lichtenberg schließlich zum Opfer der Nationalsozialisten werden ließ. Bei seinen Abendandachten, die eine wechselnde Anzahl von Gläubigen allabendlich anzogen, betete er nach seiner Gewohnheit für alle, die der Fürbitte besonders bedürftig schienen: „für die schwerbedrängten nichtarischen Christen, für die Juden, für die Gefangenen in den Konzentrationslagern, zumal für die gefangenen Priester und Ordensleute, für die zum Unglauben, zur Verzweiflung und zum Selbstmord versuchten Menschen, für die Millionen namen- und staatenloser Flüchtlinge, für die kämpfenden, verwundeten und sterbenden Soldaten hüben und drüben, für die bombardierten Städte in Freundes- und Feindesland, für das Vaterland und die Führer des Volkes", wie er im Dezember 1941 bei seiner Vernehmung durch die Geheime Staatspolizei erklärte. Der Katalog dieser Fürbitten lag nicht ein für allemal fest.

Früher hatte Lichtenberg auch für die Überwindung von Not und Arbeitslosigkeit, für die verfolgten Christen in Mexiko und Spanien gebetet. Der Gedanke, für die Juden zu beten, war ihm gekommen, als er am Morgen nach dem 9. No-

vember 1938 die zerstörten jüdischen Geschäfte und die brennenden Synagogen erlebte. Wie er vor Gericht sagte, stellte sich ihm die Frage: „Was kann da noch helfen, wo so etwas möglich ist in einem geordneten Staat?" und er gab sich selbst die Antwort: „Da kann nur noch eines helfen, das Gebet." Von diesem Tag an schloß er die Juden in das tägliche Abendgebet der St.-Hedwigs-Gemeinde ein.

Dieser Vorgang beansprucht in mehrfacher Hinsicht Aufmerksamkeit. Er ist singulär; wir wissen von keinem zweiten Fall, in dem mit solcher Regelmäßigkeit und Dauer in einer christlichen Kirche Deutschlands für die Juden gebetet worden ist. Das Gebet war kein Protest von der Art, wie Lichtenberg und viele andere Kleriker sie gegen andere Maßnahmen des Regimes gerichtet haben. Es war das einzige, das nach Lichtenbergs Ansicht noch helfen konnte; ein öffentlicher Protest gehörte offensichtlich für ihn nicht zu den Mitteln, von denen man Abhilfe erhoffen konnte; er ist ihm wohl auch nicht um des Gewissens und des Zeugnisses willen erforderlich erschienen. Jedenfalls hat er einen solchen nie vorgetragen. Es war der auf die Kraft des Gebets setzende Christ und Priester, nicht der auf politische Wirkung und Erfolg bedachte Kirchenmann, der in Lichtenberg handelte. Ihm stand eine Möglichkeit zum Handeln noch offen, als alle weltlichen Aushilfen versagten.

Schließlich bleibt ein Drittes zu erwähnen, was Lichtenbergs Handeln ein wenig von seiner einsamen Singularität nimmt. Er war im Gebet für die Juden nicht allein. Nur ein Zufall hat es überhaupt – erst nachdem Lichtenberg fast drei Jahre lang für die Juden und wahrscheinlich noch länger für andere Verfolgte gebetet hatte – den Machthabern zur Kenntnis gebracht. Aus der kleinen Schar derer, die mit ihm beteten, hat niemand an der Fürbitte Anstoß genommen, zu der ihn Lichtenberg aufforderte, wenigstens nicht so sehr, daß er dagegen vorgegangen oder gar Anzeige erstattet hätte. Zwei junge nichtkatholische Mädchen waren es, die den Stein ins Rollen brachten. Sie waren aus Neugier oder architektonischem Interesse in die Hedwigskirche gekommen und hatten im Kreis ihrer Freundinnen von Lichtenbergs Gebet erzählt, das sie angehört hatten. Sie gaben damit einem erbosten Vater die Gelegenheit, Lichtenberg wieder einmal, und diesmal mit schrecklichem Erfolg, anzuzeigen. Die St.-Hedwigs-Gemeinde hatte zu ihrem Pfarrer gestanden und sein Gebet unterstützt. Die Solidarität der Kirchentreuen unter dem nationalsozialistischen Regime erwies sich auch hier.

Damit erhebt sich jedoch auch die Frage, warum nicht mehr es gewagt haben, wie Lichtenberg öffentlich, im Kreis der in der Kirche versammelten Getreuen, für die Juden und andere Verfolgte zu beten. Gewiß wäre mit einer größeren Zahl solcher Beter die Möglichkeit der Entdeckung und Verfolgung erheblich gewachsen. Ein einzelner konnte von den Sicherheitsorganen des Regimes übersehen oder als unerheblich beiseite gelassen werden; ein in vielen Kirchen gesprochenes Gebet für die Juden wäre jedoch wohl als eine nicht hinzunehmende Provokation aufgefaßt und entsprechend unterdrückt worden. Gleichwohl bleibt die Frage,

warum nicht mehr Christen auf das, was vor ihren Augen geschah, durch gemeinsames öffentliches Gebet reagiert haben.

Es war nicht nur das Gebet für die Juden, das Lichtenberg Haft und Tod einbrachte. Bei einer Haussuchung fand die Geheime Staatspolizei sein Exemplar von Hitlers „Mein Kampf" mit manchen kritischen Randbemerkungen und den Text einer noch nicht verlesenen Kanzelverkündigung, in der Lichtenberg seine Gläubigen vor einem anonymen, aber von der nationalsozialistischen Partei verbreiteten Flugblatt gegen die Juden warnte: „Laßt Euch durch diese unchristliche Gesinnung nicht beirren, sondern handelt nach dem strengen Gebot Jesu Christi: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'."

Von der Verhaftung zur Lebenshingabe

Lichtenberg war am 3. Oktober 1941 verhaftet worden. Die Verhöre, denen er seither unterzogen wurde, gaben ihm Gelegenheit, seine Position unzweideutig zu umreißen. Er lehne die Deportation der Juden deshalb ab, weil sie „gegen das Hauptgebot des Christentums" verstoße, das uneingeschränkte Nächstenliebe verlange, und weil er „auch im Juden" den Nächsten erkannte, „der eine unsterbliche, nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Seele besitzt". Der Bericht über die Vernehmungen betonte „die abträgliche Einstellung des L. zum nationalsozialistischen Staat und zu den Maßnahmen, die von diesem getroffen werden", nahm aber nur einen Verstoß gegen den Kanzelparagraphen und das Heimtückegesetz an und übergab ihn der ordentlichen Gerichtsbarkeit.

Im Zug der Verhöre bei der Staatspolizei hat Lichtenberg seine Bereitschaft erklärt, den deportierten Juden nach Litzmannstadt, wie Łódź im damaligen Sprachgebrauch hieß, zu folgen, um ihnen als Seelsorger zur Seite zu stehen. Denn die von der Kirche verlangte seelsorgliche Betreuung der getauften Juden in der Deportation war von der Geheimen Staatspolizei gelegentlich in Aussicht gestellt worden, ohne daß sie je Schritte zu ihrer Verwirklichung getan hätte. Lichtenberg, den auch die Bedingung, nie mehr aus der Deportation zurückzukehren, nicht schreckte, war jedenfalls von diesem Projekt so überzeugt, daß er nach der Entlassung aus der Strafhaft auf der Einlösung dieser Zusage bestehen wollte, die man ihm nach seiner Meinung bei der Gestapo gemacht hatte.

Die Verhandlung vor dem Sondergericht I des Landgerichts Berlin am 22. Mai 1942 folgte der Auffassung der Staatspolizei und verurteilte Lichtenberg wegen Kanzelmißbrauchs und Vergehens gegen das Heimtückegesetz zu zwei Jahren Gefängnis unter Anrechnung der Untersuchungshaft. Er kam in die Strafvollzugsanstalt Tegel, wo er Briefumschläge zusammenkleben mußte und in seiner Freizeit die Hymnen des Breviers in deutsche Verse brachte, Predigtentwürfe und Heiligenviten schrieb. Er sah sich als „Gefangener im Herrn" und als „Karthäu-

sernovize". Die Härten der Haftzeit hat er mit heldenmütiger Geduld ertragen. Trost bereiteten ihm Besuche, die er im Rahmen der Gefängnisvorschriften empfangen durfte. Auch sein Bischof, Konrad Graf von Preysing, hat ihn verschiedentlich aufgesucht. Bei seinem letzten Besuch überbrachte er Lichtenberg die Botschaft Papst Pius' XII., der ihm seine „väterliche Anerkennung" und sein „inniges Mitgefühl" aussprach.

Seit 1938 bereits schwer leidend, in der Haft unzureichend medizinisch versorgt und verpflegt, verschlechterte sich Lichtenbergs Gesundheitszustand erheblich. Dreimal wurde er in das Gefängnislazarett überwiesen; die Angehörigen erhielten zweimal eine amtliche Benachrichtigung vom Ernst seiner Erkrankung. Obwohl die Leitung der Strafanstalt der Geheimen Staatspolizei ein Attest über den Gesundheitszustand des als „schwerkrank" geführten Lichtenberg zukommen ließ und Bischof Graf Preysing bereits einige Wochen zuvor die Geheime Staatspolizei davon hatte in Kenntnis setzen lassen, daß Lichtenberg haftunfähig sei, verfügte das Reichssicherheitshauptamt seine Einweisung in ein Konzentrationslager. Ohne daß auf seinen Zustand Rücksicht genommen wurde, kam Lichtenberg nach Verbüßung seiner Gefängnisstrafe am 23. Oktober 1943 in das Arbeitserziehungslager Wuhlheide; von dort wurde er Anfang November mit einer Reihe anderer Gefangener mit dem Ziel Dachau abtransportiert. In Hof wurde sein Zustand so schlimm, daß er in das Stadtkrankenhaus eingeliefert wurde, wo er am nächsten Tag, dem 5. November 1943, starb. Bis in seine letzten Stunden zeigte er sich geduldig, ergeben und dankbar für jeden Dienst.

Die Geheime Staatspolizei, die Lichtenberg in voller Kenntnis seines lebensgefährlichen Zustands in Schutzhaft nahm, hat offensichtlich seinen Tod gewollt, auch wenn sie ihn nicht durch physische Gewalt ermorden ließ. Denn niemand konnte annehmen, daß Lichtenberg die Haft im Konzentrationslager, selbst im Lazarett, in das er gegebenenfalls eingewiesen werden sollte, überstehen würde. Bischof Graf Preysing hat dies bereits am 8. November 1943 in seinem Schreiben an den Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten amtlich festgestellt. Wir dürfen darum Bernhard Lichtenberg als Märtyrer verehren, der mit seinem Tod das höchste Zeugnis abgelegt hat, das dem Christen zugewiesen werden kann. Sein Leben bedeutet eine kritische Anfrage an seine Zeitgenossen wie an die Nachwelt. Aber sein Leben und Sterben ist zugleich ein Trost für alle, die in ihm ein Vorbild sehen können.

ANMERKUNG

[1] Der Verfasser dankt Gotthard Klein, der wesentlichen Anteil an einer detaillierten Erforschung der Lebensgeschichte von Bernhard Lichtenberg hat, für die Möglichkeit, die von ihm erarbeiteten Ergebnisse benutzen zu können, die über die bisherige Literatur hinausführen. Unter diesen verdienen besondere Beachtung: H. G. Mann, Prozeß Bernhard Lichtenberg. Ein Leben in Dokumenten (Berlin 1977) und O. Ogiermann, Bis zum letzten Atemzug. Das Leben und Aufbegehren des Priesters Bernhard Lichtenberg (Leipzig 1983). Angesichts der Fülle der herangezogenen Quellen verbietet sich jeder Einzelnachweis.

Wolfgang Beinert

Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche

Der Kerninhalt des kirchlichen Traditions-Rezeptions-Vorgangs ist das Evangelium, verstanden nicht nur als Summe der historischen Sachaussagen über die Offenbarung Gottes, wie sie etwa greifbar sind in Schrifttexten, Dogmen, Katechismen, Glaubensformeln, Rechtssätzen, Lebensweisungen etc., sondern als Komplex des Heilshandelns Gottes in und durch Jesus Christus, der alles das enthält, darüber hinaus aber und in alledem durch eine personale Beziehung zum dreifaltigen Gott charakterisiert ist. Das Heilshandeln Gottes und der Glaubensakt der Menschen sind, wie bereits dargelegt[1], wesentlich ein Traditions-Rezeptions-Vorgang, der sich in der Geschichte durch ein breites Spektrum realisiert, zu dem außer den genannten Sachaussagen auch die Mitchristen (besonders jene, die ein Amt haben), die Ausformungen der christlichen Spiritualität, der Religiosität, der Gottesdienstgestalten usw. gehören – eben „alles, was (die Kirche) selber ist, alles, was sie glaubt" (DV 8). Mit einem Wort: Es handelt sich um Glaubensvollzug und Glaubensgeschehen, also um einen zutiefst personalen Vorgang.

Rezeption als Selbstvollzug des Christseins

Ein personaler Vorgang kann nur gelingen, wenn die Personalität ge- und beachtet wird, das heißt etwas präziser: wenn die Subjekthaftigkeit der Rezipienten als Agens ins Spiel gebracht wird, wenn also, anders formuliert, die Subjektbezogenheit jeder Realitätswahrnehmung ernst genommen wird. Das aber geschieht nicht hinreichend, wenn Tradition und Rezeption in der Kirche auf das Schema Autorität und Gehorsam reduziert werden[2]. Natürlich wird niemand leugnen, daß der Mensch als ergänzungsbedürftiges Wesen sich von anderen etwas sagen lassen muß und daß eine Gemeinschaft ihr Ziel nur in gegliederter Ordnung, die Autorität und Unterordnung einschließt, erreichen kann. Das gilt auch für die Kirche, und so muß es auch in ihr das kirchliche Ordnungswort und den Gehorsam ihm gegenüber geben. Beim Glaubensgeschehen aber geht es um mehr als um eine bloße Gewohnheit. Damit aber bekommt Autorität eine andere Bedeutung und Qualität.

Unbestrittenermaßen und unabhängig von der ekklesiologischen Leitvorstellung ist binnenkirchliche *Autorität* als ekklesiale Größe immer nur ministerial. Sie bezieht Recht und Geltung nicht aus sich, sondern aus der Beauftragung

durch Gott. Autoritätsträger in der Kirche sind Menschen wie alle Menschen, Glaubende wie alle Glaubenden. Ihre Autorität ist daher menschliche und christliche Autorität wie alle andere Autorität (z. B. der Theologen, der Eltern) in der Glaubensgemeinschaft, unterschieden nur dadurch, daß sie in dieser die göttliche Autorität zur Geltung bringen soll und dafür mit den nötigen Subsidien (einschließlich der besonderen Geistgeleitetheit) ausgestattet ist. Da der eigentliche Bezugspunkt christlichen *Gehorsams* nur Gott sein kann, weil alle Menschen, auch die Christenmenschen und Amtspersonen, dessen Kinder und daher unsere Geschwister sind, können diese nur dann und insoweit christlichen Gehorsam verlangen, als sie durch ihre menschliche Autorität die göttliche Autorität tatsächlich und nachweislich zur Geltung bringen. Wo dies nicht der Fall ist, mögen sie Autorität von anderen Titeln her haben, etwa aufgrund eines zivilrechtlich relevanten Arbeitsvertrags, christlich begründet ist diese aber mitnichten. Die zentrale Frage kirchlicher Autoritäten darf also nicht sein: Wie bringen wir die Herde zur Raison?, sondern: Wie erreichen wir am besten mit der Herde das gemeinsame Ziel?

Nun ist aber die Autorität Gottes laut Offenbarung Autorität der Liebe, die sich nicht aufzwingt, sondern freie Gefolgschaft, familiale Gemeinschaft sucht. Das ist grundlegend in der Idee des Bundes Gottes mit den Menschen ausgesprochen. Ein solches Verhältnis schließt Partnerschaft, Partnerschaft aber freie Zustimmung ein. Christlicher Gehorsam gegenüber Gott ist mithin die freie und in mündiger Verantwortung gelebte Bereitschaft, seinen Willen aus Liebe zu erfüllen. Ist nun der kirchliche Gehorsam vollkommen abgeleitet vom Gottesgehorsam, eignet auch ihm gleich wesentlich die Eigenschaft der Freiheit und mündigen Verantwortung aus der Entscheidung des Gewissens. Annahme und Übernahme eines Gutes, auch einer Weisungsvorgabe, aus freier Einsicht bezeichnen wir aber nicht mehr als Gehorsam, sondern als Rezeption. Sie erweist sich somit als die genuine Form des Verhaltens der Christen gegenüber einer christlichen Autorität.

Diese allgemeine Feststellung wird noch bekräftigt, wenn die spezifischen Objekte des Glaubens betrachtet werden. Als theologisch reflektierbare Aussagen sind die Sätze, die Gehalt und Inhalt der evangelischen Botschaft artikulieren, der argumentativen Infragestellung unterworfen. Sie dürfen und müssen nach den Regeln der Hermeneutik interpretiert und mittels (um einige Beispiele zu nennen) historischer, exegetischer, philosophischer Erkenntnisse auf ihren eigentlichen Kern untersucht werden: Es geht um die Wahrheit, die gefunden werden muß. Sie aber kann nicht befohlen, sondern nur gezeigt werden. „Die Wahrheit setzt sich nur kraft ihrer selbst durch. Einem Menschen die volle Gewissensfreiheit, insbesondere die Freiheit zum Suchen nach der Wahrheit, zu verweigern, oder der Versuch, ihm eine besondere Weise des Wahrheitsverständnisses aufzudrängen, läuft seinem innersten Recht zuwider." So hat es Papst Johannes Paul II. in seiner Weltfriedensbotschaft von 1991 formuliert[3].

Schließlich ist noch neben der Eigengestalt des Binars Autorität-Gehorsam im Christentum und der charakteristischen Form der Glaubenswahrheit ein dritter Faktor zu berücksichtigen: die Bedeutung der *Lebenswelt* für das Subjekt[4]. Dieser von Alfred Schütz (1899–1959) in die Sozialwissenschaften eingeführte Schlüsselbegriff steht für die Strukturen des gesamten Empfindungs-, Erfahrungs- und Wirkungsraums, in dem das Individuum existiert. Lebenswelt ist schlicht der Wirklichkeitsbereich, in dem es sich vorfindet, in dem es denkt und handelt, den es auch mit anderen Individuen teilt. Lebenswelt ist die fraglose Vorgabe, der alltägliche Daseinsraum, in den hinein erst Teilwelten errichtet werden können, wie sie die Kunst, die Wissenschaft, aber auch die Religion darstellen. Man könnte sie am besten mit einem Strom vergleichen, in dem der einzelne mit seinem Boot lebenslang fährt – nur daß dieser Lebensstrom kein Festland mit sicheren Ufern, keinen archimedischen Punkt hat, zu dem hin man ab und an aussteigen könnte. Man kann sie daher nie und zu keinem Zeitpunkt als Gesamtheit, sondern stets nur perspektivisch, selektiv und fragmentarisch wahrnehmen. Aus diesem Grund kann sie nur durch Interpretation erfaßt werden.

Die Lebenswelt ist auch der Kontext des christlichen Glaubens, und zwar dergestalt, daß dieser nur dann personal vollzogen werden kann, wenn er in deren Kontext als Teilwelt geortet wird. Das geschieht nicht, wenn kirchliche Interpretationsmuster aus vergangenen und für den Normalmenschen nicht mehr zugänglichen Lebenswelten für die Gegenwart verbindlich gemacht werden sollen. Die Tragödie der katholischen Kirche in der Neuzeit besteht zum großen Teil darin, daß sie den geschichtlichen Charakter der Lebensweltgegebenheit übersehen hat. So hat sie an Denkmustern wie der Neuscholastik oder Verboten wie der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Exegese auch dann noch festgehalten, als sie längst obsolet und daher nicht mehr als plausibel zu vermitteln waren. Die Modernismuskrise um die letzte Jahrhundertwende ist darob ausgebrochen.

Damit aber wird erneut klar, welche Bedeutung Rezeptionsprozesse haben. Wo der Glaube in seiner konkreten Wort- und Lebensgestalt nicht in die jeweiligen Lebenskontexte integriert werden kann, kann er vom Subjekt nicht zu eigen gemacht werden. Nichtrezeption ist unausbleiblich. Umgekehrt aber gilt:

„Um den christlichen Glauben überhaupt verstehen zu können, muß er dargestellt werden mit Worten, Bildern, Handlungen, Gesten etc., deren Bedeutung aus der jeweiligen Lebenswelt vertraut sein oder sich vom Vertrauten her erschließen (lassen) muß. Zu einem Verstehen des Glaubens aber kommt es erst dann, wenn die *Bedeutung* des Glaubens für das *Leben* des Menschen sichtbar und nachvollziehbar wird. Und das ist nur möglich, wenn sichtbar und nachvollziehbar wird, was es in der gegenwärtigen Lebenswelt bedeutet, sein unbedingtes Vertrauen auf den Gott zu setzen, der sich in Jesus Christus erschlossen hat.“[5]

Erst so und erst dann kann die Verkündigung des Glaubens rezipiert und damit wirksam werden.

Christentum, so konnten wir erkennen, ist als Lebensvollzug wesentlich ein Rezeptionsgeschehen. Und weil kein Mensch, sei er Kirchenleiter oder Theologe oder „einfacher Gläubiger", dem lebensweltlichen Kontext entkommen kann, weil kein Christ mit einem anderen als dem christlichen Glauben zu leben vermag, weil endlich die christliche Korrelation von Autorität und Gehorsam gemeinchristliche Konsequenzen (für „Ober"- und für „Untertanen") besitzt, treffen die kommunikationstheoretischen Gegebenheiten überhaupt wie in ihrer typisch christlichen Figuration für alle Kirchenglieder zu. Damit ist bereits gesagt, daß prinzipiell die einzelnen Bezeugungsinstanzen von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn je ihre eigene Legitimität besitzen und je für alle übrigen sowohl Tradenten wie Rezipienten sind. Weil sie aber ihre eigenständige Aufgabe und Funktion und auch Bedeutung haben, müssen wir in einem kurzen Durchgang die genannten Instanzen unter dem gewählten Aspekt etwas einläßlicher betrachten:

Bezeugungsinstanzen

1. *Das kirchliche Lehramt.* Im allgemeinen Bewußtsein, also auch im Selbstverständnis, verkörpert das Magisterium im kommunikatorischen Traditions-Rezeptions-Geschehen scheinbar völlig eindeutig den Part des Tradenten. In der klassischen neuscholastischen Theologie hieß es schlicht „ecclesia docens", „lehrende Kirche", der der Rest der Glaubensgemeinschaft als „ecclesia discens et oboediens", als „hörende und gehorchende Kirche", gegenüberstand. Aber diese klare Rollenverteilung funktioniert einzig und allein im vertikalen Kirchenmodell der mittelalterlich-nachmittelalterlichen Ekklesiologie. Sie stimmt in Wahrheit weder theologisch noch empirisch. Frieden herrscht darüber, daß laut biblisch legitimierter Verfassung in katholischer Interpretation eine Instanz existiert, die die Einheit der Kirche in der Wahrheit zu wahren, zu mehren und zu schützen hat, und daß sie dafür die notwendigen Mittel erhalten hat; diese reichen von der authentischen Vorlage bis zur irreformablen und infalliblen Feststellung der Offenbarungsaussagen und schließen auch die Kompetenz ein, autoritativ auf der Respektierung der eigenen Vorlagen zu bestehen. Seitens der übrigen Kirchenglieder entspricht dem die Verpflichtung, sich im angedeuteten Rahmen loyal und gehorsam gegenüber den Lehramtsweisungen zu verhalten.

Nichtsdestoweniger sind die Beziehungen zwischen Lehramt und Glaubenden alles andere als einbahnig. Das sagt schon die Theorie. Das *Magis*terium ist, wir haben es schon einmal in Erinnerung gerufen, in erster Linie *Mini*sterium: Sein „Mehr" (magis) ist das „Kleinsein" (minus) des Dienstes an der ganzen Glaubensgemeinschaft. Das reicht so weit, daß seine Vollmachten theologisch aus dieser abgeleitet sind: Der Erstträger der Wahrheit und das Erstsubjekt der sicheren Wahrheitsfeststellung ist die Gesamtkirche, die Glaubensgemeinschaft als ganze

(LG 12). Insofern das Lehramt innerhalb derselben und als deren Organ existiert, kommen ihm diese Eigenschaften in qualifizierter und spezifizierter Form zu. Weil es also nichts anderes bevollmächtigt und sachgetreu tun kann, als den Glauben der ganzen Kirche zu verkünden und durchzusetzen, diesen Glauben mithin nicht schafft, sondern vorfindet, aufnimmt und bezeugt, ist es dessen Tradierungsinstrument nur, sofern es dessen Rezeptorium ist.

„Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft."

Das Moment der Rezeption kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es das Zweite Vatikanische Konzil mit diesen Sätzen im 2. Kapitel der Offenbarungskonstitution tut (DV 10). Sie sind zusammen zu lesen mit der bereits wiederholt angeführten Beschreibung des ekklesialen Rezeptionsguts aus dem gleichen Kapitel des nämlichen Dokuments. Wenn das Recipiendum „alles, was (die Kirche) selber ist, alles, was sie glaubt", umfaßt (DV 8), dann gehört dazu auch die lebendige Bezeugung dieses Glaubens durch die anderen Bezeugungsinstanzen; diese Bezeugung ist also vom Lehramt je zu rezipieren. Das Kirchenrecht enthält einige Spuren dieser Lehre[6]. So gehören unter bestimmten Voraussetzungen Gewohnheiten (consuetudines) zur Rezeptionsmaterie des kirchlichen Gesetzgebers[7]. In can. 337 § 2 wird der Fall der freien Rezeption bischöflicher Akte durch den Papst vorgesehen. Zur Materie gehört auch das bischöfliche Remonstrationsrecht, das allerdings nicht kodifiziert worden ist[8].

Mehr noch als diese relativ spärlichen Hinweise belegt freilich die Praxis die Tatsache, daß das Lehramt so Rezipient ist, wie es Tradent des Glaubens und Lebens ist. Man darf an erster Stelle einmal an den ebenso selbstverständlichen wie kaum je thematisierten Umstand erinnern, daß das Lehramt keine Hypostase ist, sondern von Menschen getragen wird, die in einer ganz bestimmten Lebenswelt groß geworden sind und die in einer ganz bestimmten Lebenswelt als Amtsträger walten. Ob der Papst Italiener oder Pole ist, ob ein Bischof dem Adel oder dem Mittelstand entstammt, ob sie vor der Weihe als Pfarrer, Professoren der systematischen Theologie oder Caritasdirektoren fungierten, was für eine Spiritualität ihr Elternhaus oder andere Erzieher vermittelt haben, welche Persönlichkeiten ihre Ausbilder waren und was für Leute ihre engsten Berater sind, wieviel Kontakt sie noch wirklich mit der „Basis" haben, das alles fließt selbstredend in ihr Denken, in ihre Situationsbeurteilung, ihre Lehrakzentuierung ein wie auch ihr Charakter, ihr Lebensgefühl, ihre Sensibilitäten.

Es wäre ein leichtes zu zeigen, wie auch tatsächlich in der Kirchen- und Theologiegeschichte ständig Impulse aus der Kirche vom Lehramt aufgenommen und internalisiert worden sind. Einige willkürliche Beispiele seien genannt: Die Christologie der ersten fünf Ökumenischen Konzilien ist undenkbar ohne die Rezep-

tion der hellenistischen Philosophie; die Theologie und Liturgie der Eucharistie ist beeinflußt durch Mystikerinnen wie Juliana von Lüttich (Fronleichnamsfest); die modernen Mariendogmen wären ohne die Marienverehrung der mittelmeerischen Kirchen kaum formuliert worden; die Positionsänderungen des Lehramts in der Frauenfrage heute sind lebhaft angestoßen worden durch die feministische Bewegung in der Kirche[9].

2. *Die wissenschaftliche Theologie.* Das vertikale Kirchenmodell verbannt sie natürlich total auf die Seite der „hörenden" Kirche; innerhalb derselben hat sie dann allenfalls die Aufgabe, die Lehramtspositionen positivistisch zu erklären und den einfachen Leuten handlich aufzubereiten. Der signifikante Ausdruck dafür ist die Stoffdarbietung der theologischen Lehrbücher, wie sie bis in die sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts üblich war. Thesen, gewöhnlich mit exakter theologischer Benotung versehen, wurden aufgestellt und erschöpfend bewiesen durch den Nachweis ihrer lehramtlichen Bezeugung. Der Hinweis auf die anderen „loci theologici" fehlte zwar nicht, doch war er nicht mehr als eine abundante und daher eigentlich überflüssige Bekräftigung des eigentlich schon Gesicherten.

Daß hinter dieser Methode keineswegs die Gesamttradition der Theologie steht, macht schon der flüchtigste Blick in die großen Summen der mittelalterlichen Scholastik klar. Deren kleinste Einheit, der „Articulus", ist nichts anderes als die stilisierte Form der Disputatio, der Erörterung von Meinung und Gegenmeinung, deren Klärung argumentativ herbeigeführt wird. Das berühmte „Distinguo" des Magisters zeigt die rezeptive Bedeutung des ganzen Vorgangs: Die Wahrheit wird nicht durch eine äußere Autorität aufoktroyiert; sie imponiert sich durch die An- und Übernahme der plausiblen und kohärenten Argumentationsmomente und die Ausscheidung der unsachgemäßen Debattenelemente.

Theologische Reflexion enthält wesensmäßig eine rezeptorische Komponente, sofern sie Reflexion auf die Weise der *Wissenschaft* ist und damit ihre Erkenntnisse aus der suchenden Erforschung der Sachverhalte allein gewinnen kann. Insoweit sie *theologische* Reflexion ist und als solche anders als die Religionswissenschaft den Glaubensinhalt nicht von außen, sondern aus der Verankerung im Innern der Glaubensgemeinschaft betrachtet, rezipiert sie auch die Äußerungen der anderen Bezeugungsinstanzen als Suchpunkte des Glaubens. Dabei kommt ihr in besonderer Weise ein kritisches Moment zu, welches – das ergibt sich daraus – alle Positivismen, auch den Lehramtspositivismus, ausschließt. Der Exeget Thomas Söding hat am Beispiel des Schriftumgangs der Dogmatik den kommunikatorischen Beitrag der Theologie überhaupt sehr schön beschrieben:

„Zum einen schaut sie auf die Gesamtheit der biblischen Glaubenszeugnisse und versucht, deren Einheit zu erweisen: dadurch, daß sie in der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der alt- und neutestamentlichen Theologien – ohne jede Harmonisierung und Nivellierung – die *oeconomia revelationis* mit dem eschatologischen Angelpunkt des Christusgeschehens aufweist. Zum anderen schaut sie auf die Tradition kirchlicher Schriftrezeption und versucht, die Entdeckungen, aber auch die Defizien-

zen, die Entfaltungen, aber auch die Verkümmerungen der biblischen Gottesrede in der Bekenntnisbildung, in der Frömmigkeit und in der Glaubenspraxis vom Standpunkt der Schrift selbst her zu verstehen und mit einer gegenwärtigen Gesamtsicht des Christlichen zu vermitteln. Zum dritten schaut sie auf die Wirklichkeit des Menschen und der Welt, um sie durch die Konfrontation mit der Heiligen Schrift auf ihre Wahrheit hin anzusprechen und auszulegen."[10]

Ähnlich wäre vom Verhältnis zwischen Theologie und Tradition, Lehramt und Glaubenssinn der Gläubigen zu sprechen. Kaum erwähnt muß wohl werden, daß Theologen keine Roboter, sondern Menschen mit ihrem Widerspruch, ihren Prägungen und lebensweltlichen Eigenarten sind, nicht anders als die Träger des Lehramts auch, und daß dieses Ensemble, aus dem sich die jeweilige Biographie eines Theologen zusammensetzt, auch in seine Forschung und Lehre eingeht.

3. *Der Glaubenssinn der Gläubigen.* Die Stellung des Laien, des einfachen Christen ohne Amt und Würden, beschreibt die deutsche Sprache in Wendungen, die aus dem Bereich der Kirche und ihrer Verhaltenswirklichkeit stammen und unübersehbar eindeutig sind. Der Christenmensch der Basis wird von oben her „abgekanzelt" und gehörig „ins Gebet genommen"; „Mores" werden ihm gelehrt; die „Hölle" wird ihm heiß gemacht; dauernd wird, mit einem Wort, „an ihn hingepredigt". Der Arme ist, andere Schlüsse sind kaum zu ziehen, der Rezipient par excellence und anderes nicht als Rezipient; *Gehorsam* beschreibt seine ekklesiale Position auf das genaueste. Noch ein letztes Mal ist Einspruch zu erheben: Das trifft nur unter Voraussetzung vertikal-einbahniger Kirchenvorstellungen zu, deckt sich aber nicht mit der vollen theologischen und lebenspraktischen Wirklichkeit.

Beginnen wir mit der letzteren. Die religiöse Sozialisation jedes Christen, zumindest wenn er, wie es normalerweise zutrifft, von Kindesbeinen an Christ ist, ist durch die Tradierung des Glaubenssinns der Gläubigen geschehen. Am Anfang und nicht nur am Anfang stehen weder päpstliche Enzykliken noch die voluminösen Manualien gelehrter Theologie, sondern das mütterliche Beten, die väterliche Weltdeutung, die Frömmigkeit der Familie und der Altersgenossen, das Brauchtum, die Impressionen der christlichen Kultur in ihren vielfachen Ausprägungen – bildende Kunst, Literatur, Musik, Liturgie. Und weil alles Erste im Erziehungsprozeß ewig bleibt, haben alle diese Traditionen beim Rezipienten einen dauernden Lebenswert, auch dann, wenn er Amtsträger oder Theologe wird. Sie üben darum auch steten, wenngleich sicher oft kaum oder gar nicht bewußten Einfluß auf seine offiziellen Verlautbarungen und Weisungen aus. Das wurde schon angedeutet.

Auch die theologische Reflexion bringt erhebliche Differenzierungen an dem simplen Kirchenbild an, das zu jenen Redewendungen Anlaß gegeben hat. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi wird, wie gezeigt, in letzter Verantwortung durch den Heiligen Geist garantiert, der die Kirche durchseelt und belebt. Die Kirche – die aber ist das ganze Gottesvolk, der integrale Christusleib, das sind alle Steine im Geistestempel. Die Lehramtsträger

sind natürlich nicht ausgenommen, sie sind sogar, es ist schon gesagt worden, in besonderer Weise vom Heiligen Geist in ihrer Aufgabe getragen. Aber nicht sie allein sind es: Wer getauft und wer gefirmt ist, hat die Fülle des Geistes bekommen. Dessen Charakteristikum ist es überdies, zu wehen, wo *er* will, und sich allen Kanalisierungsversuchen zu entziehen. So kann jeder Tradent des Glaubens und muß jeder bereit sein, dessen Rezipient zu werden.

Die frühe Kirche weiß noch um diese Dinge, die später so radikal vergessen werden, so daß es nun offensichtlich unsere Generation trifft, dafür zu büßen. Origenes spricht vom „geistbeseelten Konsens der ganzen Kirche“ [11], der für ihn weitaus mehr ist als eine demokratische Mehrheit: eine trinitätstheologisch begründete Feststellung. Signifikant ist das 3. Kapitel der Benediktus-Regel „Von der Einberufung der Brüder zum Rat“ [12]: Die wichtigen Klosterprobleme sind unter Vorsitz des Abtes, dem bekanntlich außerordentlich große Kompetenzen nach dem Regelwerk zukommen, von der ganzen Gemeinschaft zu diskutieren. Warum genügt nicht die Entscheidung des Abtes, die ihm letztlich so und so zukommt? „Wir haben... deshalb bestimmt“, antwortet der Regelautor, „daß alle zur Beratung einberufen werden, weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Beste ist.“ Damit aber wird auch bereits etwas gesagt zur Qualität von Rezeption und – sie ist immer nur die andere Seite der nämlichen Medaille – Nichtrezeption der Vorgaben der anderen Bezeugungsinstanzen.

Als erstes ist zu bemerken: Beide Verhaltensweisen haben keine jurisdiktionelle, sondern konfessorische Bedeutung, das heißt die Zustimmung oder Nichtzustimmung der Glaubenden tangiert nicht die Gültigkeit einer Feststellung der anderen Bezeugungsinstanzen. Das hat seinen Grund darin, daß sie eigenen Rechts und nicht Setzungen der „Basis“ sind. Hierin liegt der wesentliche Unterschied der Glaubensgemeinschaft zur Demokratie. Wohl aber fehlt im Fall der Nichtzustimmung einer Vorgabe von Lehramt oder Theologie die Lebenskraft, die geistliche Fruchtbarkeit, die Wirksamkeit. Sie kann dann zwar richtig, legitim, sogar von prinzipiellem Nutzen sein – tatsächlich bleibt sie tot. Das ist zunächst einmal ein simples Faktum, dessen Faktizität nicht diskutiert werden kann. Daß es seinen Grund nicht in einem moralisch disqualifizierenden Ungehorsam der Rezipienten haben muß, sondern sehr wohl auch berechtigt sein kann, davon ist gesprochen worden. Die Zustimmungsverweigerung kann auch verursacht sein dadurch, daß der oder die Tradenten nicht hinreichend überzeugend, nicht vollkommen sachgerecht, nicht genügend glaubwürdig oder zu wenig der lebensweltlichen Plausibilität gerecht geworden sind.

Unter diesem Aspekt kommt der Rezeption durch die Glaubenden dann auch eine kriteriologische Bedeutung zu. Im Zusammenhang mit der Feststellung der amtlichen Unfehlbarkeit der Glaubensdefinitionen von Papst und Bischöfen erklärt „Lumen gentium“: „Diesen Definitionen kann aber die Beistimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, kraft deren

die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet." (LG 29,3). Mit diesem Satz soll sicher in erster Linie die bereits 1870 formulierte und an dieser Stelle der Kirchenkonstitution wiederholte Lehre abgesichert werden, wonach die Urteile des Papstes „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" gelten, also nicht der juridischen Ratifikation durch andere Instanzen bedürfen. Dem ist aber deswegen so, weil ihm in diesem Fall „das Charisma der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche gegeben ist"[13]. Deren Zustimmung kann dann nicht fehlen.

Was aber geschieht, wenn die Zustimmung faktisch trotzdem fehlt und wenn dieser Mangel erkennbar nicht in der revolutionären Attitüde einiger Kirchenmitglieder liegt, sondern in der ernsten und von Loyalität getragenen Auseinandersetzung von aufrichtigen Katholiken? Wenn den Definitionen die „Beistimmung der Kirche" niemals fehlen kann, sie aber im konkreten Fall dennoch fehlt, muß man dann nicht folgern, daß es sich im konkreten Fall um gar keine Definition handelt, selbst wenn sie alle Kennzeichen einer solchen trägt? Wolfhart Pannenberg, der diese Frage aufwirft, verweist auf die alle formalen Charakteristika einer Definition tragende Erklärung Papst Bonifaz' VIII. über die Heilsnotwendigkeit der Unterwerfung unter den römischen Papst[14]. Jedenfalls macht der Konzilssatz, sofern er mehr ist als eine bloße Floskel, auf einen wichtigen Sachverhalt im Rezeptionsgeschehen aufmerksam. Dieser wird natürlich noch viel gravierender, wenn es sich nicht um Definitionen, sondern um andere Redeweisen des Lehramts handelt.

Wie auch immer, die Überlegungen öffnen den Blick dafür, daß tatsächlich auch in bezug auf die Basis ekklesiale Kommunikation ekklesiologisch mehrbahnig ist. Lehramt und Theologie müssen das Faktum von Rezeption und Rezeptionsverweigerung durch die Glaubenden außerordentlich ernst nehmen und die theologisch begründete Bereitschaft zeigen, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Denn die letzte Autorität in der Kirche ist nicht eine Instanz der Kirche selber, sondern das Wort Gottes. Was also auch immer nur verpflichtend rezipiert werden kann und was sittlich verpflichtend stets rezipiert werden muß, ist einzig und allein dieses Wort. Wo es in einem Wort kirchlicher Instanzen – aus welchen objektiven oder subjektiven Gründen auch immer – nicht vernehmbar wird, wo es vom Glaubenssinn der Gläubigen nicht erkannt wird, da kann es auch keinen Konsens in der Kirche finden, sofern und solange und soweit die Gründe nicht behoben werden (können). Das ist eine simple Faktenfeststellung.

Regeln für Rezeption

Der hl. Franz Xaver hatte bei seiner Japanmission ursprünglich den Namen Gottes mit „Dainichi" übersetzt, das heißt „große Sonne". Er stellte aber bald fest,

daß diese aus dem Buddhismus übernommene Bezeichnung die Inhalte der christlichen Theologie nur unzureichend wiederzugeben in der Lage war. Da ersetzte er sie einfach durch das lateinische „Deus". Aber auch damit hatte er Pech: Japanischen Ohren klang das wie „Daiuso" – „große Lüge"; und er erntete Spott und Ablehnung[15].

Die kleine Geschichte zeigt nochmals die vitale und fundamentale Bedeutung gelingender kommunikatorischer Prozesse für die Subjekte ekklesialer Rezeption. Diese Bedeutung ist in der Gegenwart aufs äußerste gestiegen. Ekklesiologen und Religionssoziologen stimmen darin überein, daß in der heutigen gesellschaftlichen Situation Glaube nur noch durch freie Annahme der Adressaten überleben kann[16]. Die katholischen Subkulturen mit ihrem Milieudruck sind zumindest in Europa untergegangen oder – wie in Polen oder Irland – im Untergang begriffen.

In der einschlägigen Literatur wird deutlich „das Ausgangsproblem einer juridisch verfestigten Kirche mit einem hohen Bürokratieanteil und einem verengten Traditionsverständnis gesehen, welche aus sich heraus nicht in der Lage ist, jene Orte religiöser Erfahrung bereitzustellen, welche die Voraussetzung für den Aufbau religiöser Relevanzstrukturen und damit einer Chance zur Teilnahme an der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft ist. Kirche ohne ‚kommunikative Praxis' (H.-J. Höhn) oder ‚kommunikative Sozialmilieus' (M. Kehl) scheint unter den spätmodernen Bedingungen zum Scheitern verurteilt."[17]

Was ist, so muß in dieser Lage gefragt werden, praktisch möglich, was zu tun, damit die Rezeption des christlichen Glaubens seitens der Kirchengemeinschaft selber ermöglicht wird? Einige wenige Hinweise seien zum Ausklang und als Anregung für weiteres Bedenken gestattet. Sie sind weder in sich noch in ihrer Summe vollständig.

1. Die *Theologie* hat die außerordentlich wichtige Aufgabe, die bisher meist sehr stiefmütterlich behandelte theologische Erkenntnislehre auszubauen und zu vertiefen. Hier ist der wissenschaftliche Ort für die Diskussion über den ganzen Komplex der Fragen, die in den vorangehenden Überlegungen angerissen worden sind. Die Einsichten der Kommunikationstheorie und die Resultate der Religionssoziologie sowie allgemein die humanwissenschaftliche Forschung sind in weit intensiverem Maß zu rezipieren, als das bisher der Fall gewesen ist. Zusätzlich und in Begleitung dazu sind die ekklesiologischen Reflexionen auszubauen, vor allem die Kapitel über die Bedeutung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen und das Wesen des christlichen Laientums.

2. Die *amtlichen Vertreter der Kirche* haben neben der Beachtung der genannten wissenschaftlichen Bemühungen vor allem dafür Sorge zu tragen, daß die von der Majorität der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils vertretene Communio-Ekklesiologie im Leben der gegenwärtigen Kirche verwirklicht wird. Im einzelnen wären Punkte eines solchen Programms die effektivere Verbindung des primatialen und des kollegialen Lehramts und die Förderung von Formen ge-

meinsamer Wahrheitsfindung, die Stärkung der ortskirchlichen Kompetenzen, die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips in allen ekklesiologisch relevanten Dimensionen, die Wahrnehmung und christliche Würdigung der Lebenswelt der Gläubigen und der heute ziemlich raschen Veränderungen dieser Lebenswelt.

Entscheidend wird dabei sein, daß die Umsetzung der kommunionalen Ekklesiologie ihre sichernde Verankerung auch im Kirchenrecht bekommt. Es genügt nicht, einzelne Akte des guten Willens oder tolerierender Privilegierung zu setzen, vielmehr bedarf es der strukturellen und institutionellen Klärung und Klarheit. Dabei darf nicht vergessen werden, von Rechts wegen komplementäre Kommunikationsformen von unten nach oben einzurichten. Nachzudenken ist auch über die Ermöglichung der Subjektwerdung der Laienchristen; Impulse dazu können von der Feministischen Theologie ausgehen. Mit alledem wird keineswegs die hierarchische Struktur der Kirche in Frage gestellt, wohl aber wird gesucht nach Formen, wie sie einsichtig und fruchtbar gemacht werden kann.

3. Besondere Bedeutung haben in diesem Zusammenhang die *Ortskirchen und ihre Gläubigen,* also die vielberufene „Basis". Denn hier vollziehen sich oder auch nicht jene Traditions- und Rezeptionsprozesse, durch die und in denen der Glaube tatsächlich und hier und jetzt weitergegeben wird, Kirche also lebendig ist. Da der Mensch unentrinnbar seiner Lebenswelt verhaftet ist, kann die Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Glaubensüberzeugungen nur auf dem Hintergrund der anthropologischen und kulturellen Bedingungen des Adressaten vermittelt, verstanden und aufgebaut werden. Jüngerin und Jünger Christi kann man nur werden als Deutscher, als Spanier, als Japaner etc. Die Lebenswelt gehört nicht zum Kontext, sondern schon zum Text eines christlich deklinierten Lebens[18]. Den christlich legitimen Ausformungen der Volksfrömmigkeit, der Kunst, der doxologischen Gestalten der Gottesverehrung ist ebenso Raum zu geben wie einer gewissen ebenfalls christlich zu verantwortenden Selektion des Lehrangebots, das den Plausibilitätsmöglichkeiten der konkreten Adressaten Rechnung trägt. Damit wird selbstverständlich das zentralistisch-uniformistisch-autoritäre Kirchenverständnis in Frage gestellt, das eine Welteinheitstheologie aus einem Welteinheitskatechismus mit einer Welteinheitsdisziplin propagiert. Daß eine solche Vision ihre Vorteile hat, darf neidlos anerkannt werden. Nur ist eben zu vermuten, daß sie nicht durchsetzbar ist, solange und weil die Kirche Jesu Christi den Anspruch erhebt, Kirche für alle Menschen zu sein.

In und hinter allen diesen Fragen und Problemen, Visionen und Suggestionen, die selbstverständlich ein weitreichendes Veränderungspotential bezüglich der augenblicklichen Kirchengestalt implizieren, steckt in tiefster Tiefe die Frage nach dem Wesen der Glaubensgemeinschaft selber. Ist sie zuerst Rechtsstruktur oder ist sie zuerst Raum erlöster Freiheit und erst als solcher strukturell zu fassen? Sucht sie sich zuerst selber durchzusetzen oder versteht sie sich vorrangig als Communio der Charismen und dann erst als geordnete Moderation der vielen

Gaben zu gemeinsamem Ziel? Ist sie zuerst Tradentin ehrwürdig-ehrenwerter Formeln oder Rezipientin der göttlichen Heilszusage und deswegen Hörerin auch heute jenes Wortes, das der Geist schon immer den Gemeinden zugesprochen hat und das er heute, vielleicht in einer ganz anderen Sprache und mit neuen Inhalten (gesehen von den Hörern her) vernehmbar machen möchte? Ist die Kirche primär uniforme Einheit oder polyphone Vielfalt und deswegen bemüht, die Divergenzen zu vereinen? Am Ende solcher Fragen soll ein Wort von Hans Dombois stehen, das Leitlinie für alle Subjekte ekklesialer Tradition und Rezeption sein könnte: „Die recht verstandene Katholizität mißtraut ihrem eigenen Für-sich-Sein, dem bloßen Eigenwillen, der incurvatio des Intellekts wie des Willens und sucht die Bestätigung im freien consensus." [19]

ANMERKUNGEN

[1] W. Beinert, Die Subjekte d. kirchl. Rezeption, in dieser Zs. 214 (1996) 305–314.

[2] A. Müller, Ekklesiolog. Erwägungen zum Thema „Gehorsam", in: Theol. Ber. XVII (Zürich 1988) 111–144.

[3] Botschaft zum Weltfriedenstag 1991 v. 8. 12. 1990, in: AAS 83 (1991) 412.

[4] A. Schütz, T. Luckmann, Strukturen d. Lebenswelt, 2 Bde. (Frankfurt 1979, 1984); Was d. Geist d. Gemeinden sagt. Bausteine zu einer Ekklesiologie d. Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991); H. Luther, Religion u. Alltag (Stuttgart 1992) v. a. 184–211; W. Härle, Dogmatik (Berlin 1995) 168–192.

[5] Ebd. 179.

[6] F. Ochmann, Kirchl. Recht in u. aus d. Leben d. Communio. Zur „Rezeption" aus kanonist. Sicht, in: Glaube als Zustimmung, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991) 130–138.

[7] Vgl. cann. 23–28 CIC/1983.

[8] K. Walf, P. Huizing, Was meint „Recht auf Widerspruch" in d. Kirche?, in: Conc (D) 18 (1982) 534–539. Das Remonstrationsrecht ist für den Fall gedacht, daß in einer oder mehreren Diözesen die Befolgung eines Gesetzes nicht zu erwarten oder nicht möglich ist.

[9] Vgl. d. Dokumentensammlung von R. Zwank in: Frauenbefreiung u. Kirche, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1987) 113–302. Auch die seither publizierten amtl. Stellungnahmen, vor allem „Mulieris Dignitatem" Johannes Pauls II., bestätigen voll und ganz diesen Sachverhalt.

[10] Th. Söding, Wiss. u. kirchl. Schriftauslegung. Hermeneut. Überlegungen zur Verbindlichkeit d. Hl. Schrift, in: Verbindl. Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, hg. v. W. Pannenberg, Th. Schneider (Freiburg, Göttingen 1995) 101 f.

[11] Jes. Nave hom. 7,6: „In uno consensu ecclesia universa conspirans".

[12] Benedikts-Regel 3 (G. Holzherr, Die Benediktsregel, Zürich 1980, 62).

[13] LG 25, 3; vgl. zur Interpretation d. Kmtr. v. K. Rahner in: LThK. E I, 238–241; H. J. Pottmeyer, Bleiben in d. Wahrheit. Verbindlichkeit d. Glaubenszeugnisses d. Kirche aus kath. Sicht, in: Verbindl. Zeugnis II (A. 10) 151.

[14] DH 875; vgl. W. Pannenberg, Systemat. Theol. 3 (Göttingen 1993) 464.

[15] E. Gräfin Vitzthum, Die Briefe d. Francisco de Xavier (1545–1552) (Leipzig 1939) 182, 308.

[16] H.-J. Höhn, Kirche u. kommunikatives Handeln. Studien z. Theol. u. Praxis d. Kirche in d. Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien N. Luhmanns u. J. Habermas' (Frankfurt 1985); M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992); F.-X. Kaufmann, Glaube u. Kommunikation, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes – Konkurrent od. Partner d. Lehramts, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1993) 132–160.

[17] Ebd. 155.

[18] F. Wilfred, Anthropolog. u. kulturelle Grdl. für d. Kirchlichkeit. Reflexionen aus asiat. Sicht, in: Was der Geist den Gemeinden sagt (A. 4) 34.

[19] H. Dombois, Das Recht d. Gnade I (Witten ^{2}1969) 832.

Karl Gabriel

Krise der Solidarität

Der Konflikt um den Sozialstaat und die christliche Gesellschaftsethik

Die Gesellschaft der Bundesrepublik steht vor Herausforderungen, deren Reichweite heute noch nicht klar abzusehen sind, deren Dringlichkeit aber Tag für Tag spürbarer werden. Die weltweite Entgrenzung der Güter-, Geld- und Arbeitsmärkte wird in den nächsten Jahren zu einem neuerlichen Schub der Veränderung der Arbeits- und Lebensverhältnisse zwingen. Gleichzeitig verlieren im europäischen Integrationsprozeß die nationalen Grenzen und Schutzräume ihre Bedeutung. Dies alles trifft auf eine Gesellschaft, die wie keine andere vom weltgesellschaftlichen Ost-West-Konflikt geprägt war und nun diese Konfliktlinie innerhalb der eigenen Grenzen wiederfindet und abarbeiten muß. Es gehört zu den Besonderheiten und wenigen Kontinuitäten der modernen (west-)deutschen Gesellschaftsentwicklung, daß sie früh und mit besonderem Nachdruck den Weg staatlich institutionalisierter Solidarität beschritten hat, um den industriekapitalistisch erzwungenen Wandel für die Menschen erträglich und bewältigbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was der Verzicht auf sozialstaatlich organisierte Solidarität heute bedeuten würde und welche Rolle wir dem Sozialstaat bei der Bewältigung der künftigen Herausforderungen geben wollen. In der Vergangenheit waren es neben der Arbeiterbewegung besonders die Kirchen und ihre sozialethischen Entwürfe, die schließlich zum sozialstaatlichen Lösungsmuster und seiner spezifischen Variante in Deutschland geführt haben. Deshalb scheint es geboten, vom Boden einer christlichen Sozialethik aus erneut die Frage nach dem Sozialstaat und seiner Bedeutung aufzuwerfen. Dazu möchte der folgende Beitrag einige Anregungen geben.

Krise des Sozialstaats – Rhetorik oder Realität?

Die Krisenrhetorik über den Sozialstaat ist so alt wie seine Existenz. Seine Ursprünge wie seine jeweiligen nationalgesellschaftlichen Entwicklungen sind Ausdruck und Ergebnis politischer Interessen und Auseinandersetzungen um den richtigen Weg, mit den Veränderungen der Lebensbedingungen der Menschen in modernen Gesellschaften fertig zu werden. Für die Verächter wie für die Verteidi-

ger des Sozialstaats gehört deshalb die Krisenrhetorik zum alltäglichen sozialpolitischen Geschäft. Vorbereitet schon in den 80er Jahren, offen ausgebrochen seit dem Umbruchjahr 1989, hat aber die Diskussion um den Sozialstaat in Deutschland eine neue Qualität angenommen. Zum ersten Mal kann man mit Blick auf den Sozialstaat ernsthafte Zweifel an jener Faustregel bekommen, nach der die Totgesagten allemal am längsten leben. Der sozialstaatliche Basiskonsens ist wie nie zuvor fraglich geworden.

Fünf sehr unterschiedliche Argumentationsstränge laufen heute in der Diskussion um die Krise des Sozialstaats zusammen und verstärken sich wechselseitig[1]:

1. Die Idee des Sozialstaats müsse unter jene hypertrophen Fortschrittsmythen und Utopien gerechnet werden, von denen es heute mutig Abschied zu nehmen gelte. Der quasireligiöse, utopische Gehalt, den man in die Sozialstaatsidee investiert habe, sei heute gründlich verbraucht.

2. Der Sozialstaat sei heute kontraproduktiv geworden. Er sei eine Großmaschinerie zur Unterminierung vorgegebener solidarischer Lebensformen und Beziehungsnetze. Er sei es, der die überall beobachtbare, selbstbezogene Individualisierung sozialer Beziehungen fördere und unterstütze. Damit schaffe er selbst die Voraussetzungen für seine weitere, unbegrenzte Expansion. Die vielbeklagten Tendenzen zum egoistischen Mißbrauch sozialstaatlicher Leistungen seien deshalb im System selbst angelegt und ließen sich nur durch eine radikale Systemkorrektur beseitigen.

3. Angesichts der demographischen Verschiebungen lasse sich an den fünf Fingern abzählen, daß die sozialstaatlichen Sicherungssysteme künftig nicht mehr bezahlbar seien und der im Arbeitsprozeß stehenden Generation untragbare Lasten aufbürdeten.

4. Das sozialstaatliche Leistungssystem sei untrennbar mit hohen ökonomischen Wachstumsraten verknüpft. Hohe Wachstumsraten provozierten und beschleunigten aber den zu erwartenden Kollaps der ökologischen Lebensgrundlagen. Deshalb sei der Sozialstaat heute auch ethisch fragwürdig geworden.

5. Die sozialstaatlich organisierten Gesellschaften des Westens seien Wohlstandsinseln in einem Meer weltweit wachsenden Elends. Das sozialstaatlich garantierte Wohlstandsniveau des Westens sei unter keinen Umständen auf Weltebene übertragbar. Schon aus ökologischen Gründen sei deshalb das Modell der westlichen, sozialstaatlich organisierten Gesellschaften nicht verallgemeinerbar und damit als Zukunftsmodell fragwürdig.

Auf dem Hintergrund dieser kontroversen, aus unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Positionen gespeisten Diskussion um den Sozialstaat ist heute die Tendenz unverkennbar, durch Absenkung und Deregulierung des Sicherungsniveaus die sozialstaatliche Verantwortung für Notlagen und sozialen Ausgleich zu reduzieren und einzuschränken. Durch die Wirtschaftskrise und den massiven Einsatz der Sicherungssysteme zur Finanzierung der deutschen Einheit ist ein aktueller

Druck zur Leistungseinschränkung entstanden. Wie auf diesen Druck reagiert wird, zeigt, daß es heute nicht mehr nur um eine Krisenrhetorik des Sozialstaats geht, sondern um die Idee und Realität eines staatlich organisierten sozialen Ausgleichs zwischen den ökonomisch Starken und Schwachen. Die Systemkonkurrenz mit dem „fürsorglichen Staat" realsozialistischer Prägung, die den Ausbau des Sozialstaats bisher begleitete und zusätzlich plausibel machte, erzwingt den Ausgleich nicht mehr. Im Gegenteil: der offen zutage getretene Mißbrauch der sozialen Idee durch die abgewirtschafteten sozialistischen Regime droht heute auch die sozialstaatliche Zähmung des marktwirtschaftlich-kapitalistischen Systems zu unterminieren. Deshalb bedarf es heute dringend eines gesellschaftlichen Diskurses um die Wurzeln und Grundlagen der sozialstaatlichen Option in Deutschland, an der sich auch die christliche Gesellschaftsethik wie insgesamt die Kirchen und ihre Verbände und Initiativen beteiligen müssen.

Aufgegriffen wird die aktuelle Auseinandersetzung um den Sozialstaat von der Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen. Die Reform und Konsolidierung des Sozialstaats rechnet das Konsultationspapier zu den zentralen Herausforderungen und Problemfeldern gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Handelns[2]. Im Unterschied zur eher pragmatisch an der gegenwärtigen Krisendiskussion orientierten Argumentation des Konsultationspapiers zielen die folgenden Ausführungen auf eine Erinnerung und Vergegenwärtigung sowohl der gesellschaftstheoretischen als auch der ethisch-kulturellen Grundlagen der sozialstaatlichen Option in Deutschland. Zuvor aber sei die Frage gestellt, ob die neue Diskussionslage um den Sozialstaat möglicherweise auf eine folgenreiche Balanceverschiebung im öffentlichen Bewußtsein wie im gesellschaftspolitischen Diskurs von solidarischer Begrenzung zu sozialdarwinistischer Legitimation sozialer Ungleichheit verweist.

Solidarität oder Sozialdarwinismus?

Greift man in der Gesellschaftsanalyse gerade auch die Erfahrungen derer auf, die – wie etwa im Caritasverband – unmittelbar mit neuen Tendenzen der Ausgrenzung und Verarmung von wachsenden Bevölkerungsteilen konfrontiert sind, ergibt sich folgendes Bild: Auf der einen Seite haben sich im neuerlichen Modernisierungsschub, der die Gesellschaft der Bundesrepublik seit den späten 60er Jahren prägt, ältere Solidarpotentiale abgeschwächt und aufgelöst. Dies gilt für die auf niedrige Mobilitätsraten angewiesenen Formen von Familien-, Verwandtschafts- und Nachbarschaftssolidarität, wie auch für andere auf vorgegebener sozialer Ähnlichkeit beruhende Solidarpotentiale. Hat sich hier eine den Modernisierungsprozeß von Anfang an begleitende Tendenz forciert fortgesetzt, so müssen nun auch ganz neue Bereiche der Erosion von Solidarität registriert werden.

Entscheidend abgeschwächt haben sich auch die aus den sozialen Kämpfen und Bewegungen des 19. Jahrhunderts stammenden industriegesellschaftlichen Solidargemeinschaften. Die auf geteilten Werten und Situationsdefinitionen beruhenden Arbeitermilieus haben sich im „Fahrstuhleffekt" bundesrepublikanischer Aufwärtsmobilität weitgehend aufgelöst. Dasselbe trifft für die Milieuzusammenhänge der um ihre Emanzipation kämpfenden Katholiken zu. Arbeiter und Katholiken wurden schon beginnend in den späten 50er Jahren aus ihren Großgruppensolidaritäten herausgelöst und in eine alltagskulturelle Ordnung des Konsums integriert, die davon lebte, Luxusgüter der amerikanischen Mittelklasse in Konsumgüter für alle zu verwandeln. An die Stelle älterer und neuerer Formen von Solidarität im Umgang miteinander traten durch die unsichtbare Hand des Marktes integrierte, primär am Eigeninteresse orientierte Handlungsformen.

In diese seit langem durch schleichende Entsolidarisierungsprozesse gekennzeichnete Gesellschaft ist – insbesondere seit dem Umbruch des Jahres 1989 – das verstärkte Bewußtsein von sozialer Ungleichheit und Armut zurückgekehrt. Die Menschen in Ostdeutschland träumen einen späten Traum immerwährender Prosperität und sehen sich in einem wachsenden Anteil zur alltagskulturellen Ordnung des Konsums gar nicht zugelassen. Im Westen fühlen sich immer mehr Menschen bedroht, aus dieser Ordnung des Konsums wieder herauszufallen. Wie die neueren Armutsuntersuchungen der Wohlfahrtsverbände zeigen, haben beide Befürchtungen einen realen Sitz im Leben[3]. Insbesondere für bestimmte Gruppen in der Gesellschaft ist das Armutsrisiko in den letzten Jahren sprunghaft gestiegen. Um nur die herausfordendste Zahl zu nennen: In Ostdeutschland lebt inzwischen jedes fünfte Kind unter 16 Jahren in einem Haushalt unterhalb der EU-weit anerkannten Grenze der Einkommensarmut, in Westdeutschland jedes achte. Eine Tendenz zur „Infantilisierung der Armut" ist unverkennbar. Alleinerziehende und Familien mit mehreren Kindern bilden aber nur die Spitze eines Eisbergs zunehmender Ungleichheit und sozialer Spaltung.

Vieles deutet darauf hin, daß die deutsche Gesellschaft heute vor die Alternative zweier gegensätzlicher Gesellschaftsmodelle gerät: Entweder die neu entstandenen Ungleichheiten mit einer entsprechenden Ideologie zu legitimieren, oder mit einem neuen Solidarpakt oder Gesellschaftsvertrag mit allen Kräften die drohende Spaltung zu überwinden, zumindest glaubwürdig an ihrer Überwindung zu arbeiten. Die Umrisse einer neuen Ideologie der Ungleichheit und ihre Folgen sind heute bis in den Alltag hinein spürbar. Am schärfsten hat sie Klaus Hartung in einem Beitrag zur jugendlichen Gewalt auf den Begriff gebracht. Er liest das neue Gesellschaftsbild, die neue Vision von Gesellschaft aus den Taten und der Sprachlosigkeit der jugendlichen Täter von Mölln, Solingen und anderswo ab:

„Es ist eine Gesellschaft, die keine Zukunft hat; bei der die Gegenwart alles ist; eine Gesellschaft, in der Behinderte und Schwache überhaupt als Parasiten gesehen werden, die den knapper werdenden kollektiven Besitz, den Sozialstaat, konsumieren. Es ist eine Gesellschaft von ‚unseresgleichen', bei der

nicht die Ideen eines besseren Lebens, sondern das Sich-Behaupten, das Überleben, das Ich-oder-der-Andere zählen. Der Begriff eines Gemeinwohls fehlt. Politisches Engagement ist Phrase. Zivilisation ist Schwäche. Die da oben machen doch, was sie wollen. Die Parteien reden nur und verbrauchen unser Geld. Weltgesellschaft, europäische Verantwortung sind das Geschwätz derer, die gut leben. Keine Entwicklungspolitik wird verhindern, daß wir von Flüchtlingen aus Hungerzonen und Bürgerkriegen überschwemmt werden. Diese Gesellschaft lebt in einem Europa der Kriege, deshalb müssen wir unsere Nation verteidigen."[4]

Die Auseinandersetzung um das dominierende Gesellschaftsbild zwischen Solidarität und Sozialdarwinismus konzentriert sich heute auf die Frage nach den Grundlagen und Grenzen der sozialstaatlich verankerten Verantwortung für den sozialen Ausgleich. Deshalb erscheint es wichtig, sich der gesellschaftlichen wie der ethischen Grundlagen des Sozialstaats neu zu vergewissern.

Die gesellschaftlichen Grundlagen des Sozialstaats: Ausgleich und Integration durch Teilhaberechte

In seinem Kernbestand läßt sich die sozialstaatliche Organisation der westlichen, modernen Gesellschaften auf zwei sich wechselseitig stützende Grundlagen beziehen: zum einen auf einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbauprozeß mit einer Revolutionierung des Verhältnisses des einzelnen zu seiner Einbindung in das Soziale und die Welt der Institutionen, zum anderen auf ethisch-kulturelle Lernprozesse mit einer Ausweitung der Idee von Nächstenliebe, Solidarität und Gerechtigkeit auf die Ebene des Gesellschaftlichen.

Die strukturell erzeugte soziale Ortlosigkeit des einzelnen, die die kurzsichtigen Kritiker des Sozialstaats diesem selbst in die Schuhe schieben wollen, ist das Ergebnis eines langanhaltenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses funktional bestimmter Lebensbereiche, Kommunikationsformen und Handlungszusammenhänge. Die fundamentale Einsicht, daß mit der Ausdifferenzierung wirtschaftlicher, politischer, religiöser und familiärer Funktionsbereiche im Modernisierungsprozeß der einzelne aus den ihn konzentrisch umgebenden, vorgegebenen Solidargemeinschaften von Familie, Verwandtschaft, Religion und Kirche freigesetzt wird, ist so alt wie die moderne Soziologie. Von einem Teilelement der ihn umfassenden sozialen Kreise wandelt sich der soziale Ort des einzelnen notwendig in Richtung des individuell (selbst-)bestimmten Schnittpunkts zwischen den sozialen Kreisen[5].

Gesellschaftlich betrachtet ist dieser Umbau im Verhältnis des einzelnen zum Sozialen nur möglich unter der Voraussetzung, daß an die Stelle der alten Sicherheiten der vorgegebenen Sorgeverbände neue Sicherheiten treten. Diese können prinzipiell nicht mehr auf der exklusiven Bindung des einzelnen an einen einzigen Lebensbereich beruhen, sondern nur auf Garantien des freien Zugangs zu allen Lebensbereichen. Die schrittweise Einräumung sozialer Grundrechte zur Siche-

rung der minimalen Voraussetzungen zur Teilhabe aller am differenzierten gesellschaftlichen Leben ist deshalb notwendige Bedingung für die Verträglichkeit und Realisierbarkeit modernisierter Lebensformen[6]. Insofern gehört der Sozialstaat – wie immer im einzelnen realisiert – zu den Grundbedingungen westlicher Modernisierung und stellt alles andere als ein billiges Zugeständnis an einen Systemkonkurrenten dar. Wenn heute die Kritiker des Sozialstaats die „Verstaatlichung der Caritas", wie sie sagen, zugunsten der Stärkung der Zugehörigkeit zur Familie und der kleinen Lebenskreise zurückdrängen möchten, so ist daran zu erinnern, daß zum Beispiel historisch der Sozialstaat für weite Teile der Arbeiterschaft erst den Zugang zu einem modernen Familienleben ermöglichte. Erst recht erscheint heute – angesichts eines neuerlichen, strukturell bedingten Individualisierungsschubs – der schwierige Balanceakt Familie nur möglich unter der Voraussetzung sozialstaatlicher Sicherungen und nicht als Ersatz für diese.

Die ethisch-kulturellen Grundlagen des Sozialstaats und das Christentum

Die funktionslogische Begründung des Sozialstaats stellt aber nur die eine Seite der Medaille dar. Sie bedarf der Ergänzung durch den Blick auf die ethisch-kulturellen Grundlagen des Sozialstaats. Es stellt alles andere als eine Selbstverständlichkeit dar, wenn sich die staatlich organisierte Gemeinschaft explizit darauf festlegt, für alle ihre Mitglieder menschenwürdige Lebensbedingungen herzustellen, und sich – wie das Bundesverfassungsgericht 1967 feststellte – zum „Ausgleich der sozialen Gegensätze" und zur Herstellung „einer gerechten Sozialordnung" verpflichtet. Ohne den kulturellen Einfluß des Christentums im westlichen Sonderweg der Modernisierung wäre ein solcher Normenkomplex nicht denkbar. Dies gilt zunächst für den langen Prozeß, in dem sich aus der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde entwickelten. Die entscheidenden Impulse kamen dabei nicht aus den verfaßten Kirchen selbst, sondern aus den christlichen Reform- und Erweckungsbewegungen. Im Umbruch zur Moderne mußten diese Ideen schließlich explizit gegen die im Vergangenen verhafteten Kirchen durchgesetzt werden.

Für den unmittelbaren Durchbruch der Sozialstaatsidee im Deutschland des 19. Jahrhunderts läßt sich der komplexe christliche Einfluß explizit nachweisen[7]. Die christlich-pietistischen Kräfte um Bismarck, die den sozialstaatlichen Weg lancierten, betrachteten die Sozialgesetzgebung als „praktisches Christentum in gesetzlicher Gestaltung". Die für die Annahme der Sozialgesetze im Reichstag entscheidende Zustimmung des katholischen Zentrums stand am Ende eines langen Wegs der katholisch-sozialen und katholisch-karitativen Bewegung, auf dem sie zur Einsicht gekommen war, daß die Arbeiterfrage weder von der Kirche allein noch nur durch Caritas zu lösen sei, sondern den staatlichen Eingriff in die

gesellschaftlichen Zustände zugunsten der Schwachen benötige. So stellt der Sozialstaat im Sinn der Gründergeneration durchaus ein Stück verstaatlichter christlicher Nächstenliebe dar.

Solidarität und christliche Gesellschaftsethik heute

Zur Dynamik westlicher Modernisierung gehört die Idee der Teilnahme und Teilhabe aller, gehört der solidarische Ausgleich zwischen den ökonomisch Starken und Schwachen, gehört die Utopie einer gerechten Sozialordnung. Ohne institutionalisierte Solidarität erscheint es fast unvermeidlich, daß die durch radikalisierte Modernisierung freigesetzten und sozial ortlos gewordenen Individuen ihr Heil in Sicherheit versprechenden Ideen einer totalitären Gegenmodernisierung suchen[8]. Auch am Ende der Systemkonkurrenz mit dem totalitären Sozialismus steht deshalb für die deutsche Gesellschaft viel auf dem Spiel, wenn es heute darum geht, mit Phantasie und Einsatz Lösungen aus der Krise des Sozialstaats zu finden, ohne seine Prinzipien aufzugeben.

Der christlichen Gesellschaftsethik fällt dabei eine doppelte Aufgabe zu. Je mehr die deutsche Gesellschaft den Charakter einer posttraditionalen Gesellschaft annimmt, desto mehr bedarf sie posttraditionaler Ressourcen der Solidarität. Die gegenwärtige Krise des Sozialstaats offenbart, daß posttraditionale Formen von Solidarität nicht in gleicher Weise nachgewachsen sind, wie traditionale Formen sich auflösten. Der Individualisierungsschub in der Gesellschaft der Bundesrepublik hat ältere Formen des Zusammengehörigkeitsgefühls und als selbstverständlich erachtete gemeinsame Interessen und Situationsdefinitionen erodieren lassen. Ein expressiver und radikal selbstbezüglicher Individualismus einerseits und utilitaristische Erfolgs- und Nutzenorientierungen andererseits haben die Solidaritätspotentiale eingeengt[9]. Ein Blick in die New-Age-inspirierte Lebenshilfeliteratur mit ihrem Diktat erfolgsgarantierten sogenannten „positiven Denkens" verschafft davon einen nachhaltigen Eindruck[10]. Sozialstaatlichkeit als gesellschaftlich institutionalisierte Solidarität gerade auch mit den Erfolglosen droht in diesem Kontext ihre alltägliche Plausibilität zu verlieren. Für eine kontextuelle christliche Gesellschaftsethik geht es in dieser Situation darum, posttraditionale, mit einem hohen Individualisierungsgrad kompatible Ressourcen von Solidarität zu erspüren, zu begleiten und zu fördern.

Läßt man sich den Blick durch den Schein einer massenmedial hergestellten Erfolgskultur nicht verstellen, werden neue Sensibilitäten für sympathische, mitfühlende Formen von Solidarität erkennbar. Ist nicht untergründig den Menschen heute klar, daß sie in einem Punkt alle „in einem Boot" sitzen, nämlich über kein festes Boot mehr zu verfügen, prinzipiell ortlos zu sein in dieser Gesellschaft? Wenn wir alle nicht mehr in ortsfeste Solidaritäten eingebunden sind, wenn wir

alle strukturell irgendwie Fremde geworden sind, dann hilft nur noch die Solidarität mit- und füreinander. Postmoderne Toleranz allein gegenüber der neuen Vielfalt individueller Optionen und Lebenswege reicht nicht aus[11]. Ohne gesellschaftliche Formen von Solidarität werden aus den neu eröffneten Chancen und Optionen fast unausweichlich Modernisierungsfallen, in die prinzipiell alle hineinzugeraten drohen. Ein menschenwürdiges Leben – dies liegt heute wie nie zuvor auf der Hand – läßt sich nur für alle verteidigen, oder es wird für alle aufs Spiel gesetzt.

Im Kontext eines erhöhten Risikobewußtseins zeigen die Umfragedaten eine viel stärkere Akzeptanz sozialstaatlicher Sicherungen, als es die Diskussion um die Krise des Sozialstaats erwarten läßt. Der soziale Ausgleich zwischen den Einkommensstarken und den Einkommensschwachen prägt nach wie vor die Erwartungen der großen Mehrheit der deutschen Bevölkerung. Trotz der herrschenden „Leistungsideologie" – so die Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage 1992 – halten 88,5 Prozent der deutschen Bevölkerung die Einkommensunterschiede für zu hoch, geben 73,4 Prozent dem Staat die Aufgabe, die Einkommensunterschiede zu verringern, verlangen 57,8 Prozent vom Staat, ein Mindesteinkommen für alle zu garantieren, halten 88,5 Prozent die Besteuerung der niedrigen Einkommen für zu hoch und wünschen sich 89,7 Prozent eine höhere Besteuerung der Einkommensstarken[12]. Für einen wirksamen sozialen Ausgleich zwischen Arm und Reich mangelt es trotz solcher Zahlen an Öffentlichkeit.

Als vor einiger Zeit der Deutsche Caritasverband zur Abwehr der Mißbrauchsdebatte sozialer Leistungen die Forschungsergebnisse von Finanzwissenschaftlern publizierte, nach denen die Haushalte aus dem obersten Zehntel der Einkommenshierarchie von jeder zusätzlichen Mark nicht wie im Steuersatz vorgesehen 56 Pfennig bezahlen, sondern im Durchschnitt nur 32 Pfennig, reagierte darauf eine interessierte Presse mit einem Sturm der Entrüstung und mit Vorwürfen gegenüber dem Caritasverband, er schüre den „Sozialneid"[13]. Solidarität hat es heute – so wird deutlich – schwerer, sich eine Öffentlichkeit zu verschaffen. Wie der Blick in die Szene der Fremd- und Selbsthilfegruppen zeigt, wird Solidarität aber gegenwärtig nicht unbedingt weniger, sondern anders praktiziert als früher. Die Formen der Solidarität sind vielfältiger und entscheidungsoffener geworden. Posttraditionale Solidaritätsanforderungen bedürfen plausibler Begründung. In den praktizierten Formen der Solidarität suchen die Menschen gemeinschaftliche Anerkennungsverhältnisse als Gegenbewegung zur heute verbreiteten Individualisierung.

Im Umbau des Sozialstaats wird es darum gehen, die neuen Formen spontaner Solidarität zu fördern und im Verbund mit organisierten und professionellen Formen der Solidarität in eine Struktur einzubinden, die der Solidaritätsblindheit des Marktes wirksame Grenzen abringt. Im Eintreten für wirksame Formen gesellschaftlicher Solidarität kann sich eine christliche Gesellschaftsethik auf das Inter-

esse aller berufen. Ohne Solidarität – so läßt sich gerade für die individualisierte Gegenwartsgesellschaft gut begründen – ist die Hoffnung und das Recht aller auf ein menschenwürdiges Leben nicht realisierbar. An der Übereinkunft aller über diesen fundamentalen Sachverhalt finden auch die Gesetze des Marktes ihre Grenzen.

Als theologische Ethik bringt eine christliche Gesellschaftsethik einen zweiten Argumentationszusammenhang ins Spiel. Im solidarischen Handeln gegenüber den Schwachen und Armen bezeugen die Christen das, was sie glauben: die Bundestreue Gottes gegenüber seinem Volk und letztlich der ganzen Menschheit. Die Solidarität der Christen hat ihr Fundament in der Bundesgenossenschaft Gottes mit der ganzen Menschheit und allen Lebewesen. „Christen können sich nicht mit einer Zukunft zufriedengeben, die nur wenigen vorbehalten ist – gar nur den Gesunden, Starken und Reichen." [14] Wie anders wollen die Christen in dieser Gesellschaft bezeugen, daß sie an die universalen Heilszusagen Gottes glauben, als daß sie sich mit allen, insbesondere mit den „Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) solidarisieren? Im Zusammenhang des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung widersetzen sich Christen gegenwärtig der Tendenz, die Sozialstaatlichkeit der Gesellschaft auf Kosten einer weiteren Naturzerstörung und der Interessen der Länder der Dritten Welt zu verteidigen. Ihre Praxis widerlegt aber auch das billige Argument, angesichts der gegenwärtigen Lage von Welt und Umwelt habe sich die Idee innerstaatlicher Solidarität überlebt. Gerade Christen ist im Kontakt mit Armen der Länder der Dritten Welt klargeworden, daß der weltweite Ausgleich zwischen Arm und Reich zu Hause beginnen muß.

Christliche Gesellschaftsethik findet heute einen wichtigen Ort im neu entstandenen Netzwerk von Solidaritätsgruppen, Initiativen und Basisgemeinschaften. Wie sich an Selbstverständnis und Praxis christlicher Dritte-Welt-Gruppen zeigen läßt, rekonstruiert sich in ihrem Kontext das Verhältnis von religiöser Sinnstiftung und gesellschaftsethischem Handeln heute neu [15]. Die Gruppen orientieren sich nicht mehr am deduktiven Modell des klassischen Katholizismus, das für die Laien die Umsetzung amtskirchlicher Orientierungsvorgaben in eine gesellschaftsethische Handlungspraxis vorsah. Vielmehr wird heute die Verbindung von Glauben und gesellschaftsethischem Handeln, die religiöse Fundierung von Solidarität, zu einer in Gruppenzusammenhängen selbst zu rekonstruierenden Aufgabe. So wird für eine Kolpinggruppe gestandener Handwerker jenseits der 50 ein Kinderdorfprojekt zum „Charisma", mit dessen Hilfe sie die alten Kolpingideale für sich rekonstruiert und motivfähig macht. Im Kontrast dazu kehrt eine Gruppe, die eine Partnerschaft der eigenen Kirchengemeinde mit einer Basisgemeinde in Zentralamerika organisiert, das Verhältnis herkömmlicher Entwicklungshilfe direkt um. „Wir wollten praktisch" – so formuliert die Gruppe ihr Programm – „lernen von denen, wie sie aus dem Glauben das ertragen – die Repres-

sion da in dem Land."[16] Ihren eigenen Handlungsentwurf, nämlich Politik und Mystik im hiesigen Kontext einer volkskirchlichen Gemeinde zusammenzubringen, kann die Gruppe nur durch die Pflege der Partnerschaft mit der zentralamerikanischen Basisgemeinde aufrechterhalten.

Christliche Solidarität – so zeigt sich heute an vielen Stellen – hat inzwischen längst laufen gelernt. Aufgabe einer christlichen Gesellschaftsethik wird es, die Menschen im Netzwerk der Solidarität zu begleiten, zu beraten und ihnen zu sagen: „Ihr seid nicht fern vom Reich Gottes."[17]

ANMERKUNGEN

[1] Formuliert im Anschluß an F.-X. Kaufmann, Zur Reichweite d. Sozialstaats. Thesen anläßlich eines Kolloqiums (Bielefeld 1992). – Der Beitrag geht auf ein Referat an d. Kath.-Theol. Fakultät Würzburg zurück u. erweitert Gedanken aus: K. Gabriel, Solidarischer Ausgleich, in: Caritas in NRW 2 (1994) 13–15.

[2] Kirchenamt d. EKD, Sekretariat d. DBK, Zur wirtschaftl. u. sozialen Lage in Dtl. (Hannover, Bonn o. J.) 30–34.

[3] R. Hauser, W. Hübinger, Arme unter uns, T. 1: Ergebnisse u. Konsequenzen d. Caritas-Armutsuntersuchung, hg. v. DCV (Freiburg 1993); W. Hanesch u. a. Armut in Dtl. (Reinbek 1994).

[4] K. Hartung, Der Untergang d. Jugend, in: Kursbuch 113 (1993) 153.

[5] G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über d. Formen der Vergesellschaftung (Berlin 1908, [5]1968) 313.

[6] Th. H. Marshall, Bürgerrechte u. soziale Klassen. Zur Soziologie d. Wohlfahrtsstaats (Frankfurt 1992).

[7] F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität. Sozialwiss. Perspektiven (Tübingen 1989) 89ff.

[8] U. Beck, Die Erfindung d. Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung (Frankfurt 1993) 99ff.

[9] J. Strasser, Individualisierung – eine Bedrohung d. Grundwertes Solidarität?, in: Individualisierung u. Solidarität. Über d. Gefährdung eines Grundwertes (Düsseldorf 1993) 91ff.

[10] B. Koch-Linde, „Armut ist geistige Krankheit". Lebenshilfeliteratur in d. BRDtl., in: Polit. Psychologie heute, hg. v. H. König (Opladen 1988) 333ff.

[11] Z. Bauman, Moderne u. Ambivalenz. Das Ende d. Eindeutigkeit (Hamburg 1992) 285ff.

[12] Allgem. Bevölkerungsumfrage d. Sozialwiss. (ALLBUS) 1992 – Zentralarchiv f. Empir. Sozialforschung (Köln 1992).

[13] Caritas 95 (1994) 49ff., 143f.

[14] F. Kamphaus, Gemeinsame Investitionen in die Zukunft, in: BiLi 67 (1994) 62.

[15] F. Nuscheler u. a., Chr. Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis (Mainz 1996).

[16] Nuscheler (A. 15) 165.

[17] Kamphaus (A. 14) 63.

Dirk Steinfort

Literatur als Gegenwelt der Moderne

„Man kann eine Geschichte in der Mitte beginnen und vorwärts wie rückwärts kühn ausschreitend Verwirrung anstiften. Man kann sich modern geben, alle Zeiten, Entfernungen wegstreichen und hinterher verkünden oder verkünden lassen, man habe endlich und in letzter Stunde das Raum-Zeit-Problem gelöst. Man kann auch ganz zu Anfang behaupten, es sei heutzutage unmöglich einen Roman zu schreiben, dann aber, sozusagen hinter dem eigenen Rücken, einen kräftigen Knüller hinlegen, um schließlich als letztmöglicher Romanschreiber dazustehen."[1]

Mit diesen Überlegungen über die Schwierigkeiten beim Schreiben eines Romans in der Gegenwart beginnt nicht etwa ein literaturtheoretischer Text; sie entstammen vielmehr dem Anfang eines der bedeutendsten und kraftvollsten Romane der Nachkriegszeit, der „Blechtrommel" (1959) von Günter Grass. In der zitierten Passage überlegt die Hauptfigur des Romans, der mißgestaltete Gnom Oskar Matzerath, auf welche Weise es ihm möglich sein wird, seine Lebensgeschichte aufzuschreiben. Nicht nur, daß Grass mit diesem Kunstgriff schon unter der Hand *seine* Antwort auf die verwickelten Probleme gibt: Denn der Roman hat ja längst begonnen, als seine Hauptfigur über die Schwierigkeiten des Schreibens grübelt. Nein, Grass benennt auch viele der Themen, denen wir beim Versuch begegnen, den Schwierigkeiten, aber auch den verschiedenen Lösungsversuchen der Literatur in der Moderne auf die Spur zu kommen. Als Beispiel werden von ihm genannt: Der Abschied vom „klassischen" Erzählschema und von der Einheit der Romanhandlung, das Ende des oder der Helden, der spielerische Umgang mit Zeit und Raum, eine zunehmend verschachtelt-verwickelte Art zu erzählen und eine so durch all das „fortschreitende Verwirrung".

Solche Beobachtungen an der Literatur spiegeln ihrerseits aber eben gerade eine Situation der Moderne und vor allem der sogenannten Postmoderne, die durch Schlagworte wie Komplexität, Beschleunigung, Pluralität der Lebenswelten, Orientierungslosigkeit oder zunehmende Unübersichtlichkeit zu umreißen ist. Ohne hier auch nur annähernd der Debatte über die Postmoderne gerecht zu werden, sei diese zudem mit Begriffen wie Spiel, Zufall, Zerstreuung, Abwesenheit, Ironie, Unbestimmtheit und Immanenz umrissen[2].

Aber so wie Grass seine Überlegungen in erzählerischer Form anstellt, werden im folgenden keine Theorien über Literatur in Moderne und Postmoderne ausgebreitet, sondern anhand verschiedener Beispiele aus der gegenwärtigen Literatur

„sozusagen hinter dem eigenen Rücken" verschiedene Perspektiven aufgezeigt. Als solche Beispiele dienen ein deutschsprachiger und zwei italienische Autoren, die in der Diskussion um die Rolle der Literatur in Moderne und Postmoderne immer wieder genannt werden[3].

Keine Abenteuer mehr? – Ransmayrs Roman über Eis und Finsternis

„Was ist bloß aus unseren Abenteuern geworden, die uns über vereiste Pässe, über Dünen und so oft die Highways entlang geführt haben?"[4] Diese Frage ist einem der schönsten und spannendsten Romane der letzten Jahre vorangestellt, der mit seiner Geschichte zugleich eine eindrucksvolle Antwort darauf gibt.

Der Österreicher Christoph Ransmayr (geb. 1954) unternimmt in den 1984 erschienenen „Schrecken des Eises und der Finsternis" eine komplex-verschachtelte literarische Spurensuche nach verschiedenen Männern, die zu ganz verschiedenen Zeiten den Weg zum Nordpol zu finden versuchen. Dabei bemüht sich der Erzähler, die Wege und das schließliche Verschwinden des Josef Mazzini aufzuklären, der seinerseits 1981 aufgebrochen war, um nach Spuren der 1874 verschollenen Nordpolexpedition zu suchen – und dabei selbst verlorengegangen war.

Mazzini wird als Mann geschildert, der sich zeitlebens durch Berichte, Journale und Bücher dermaßen in Bann gezogen sieht, daß ihm die Grenzen von Fiktion und Wirklichkeit mehr und mehr verschwimmen und er sich so zunehmend in das Berichtete hineingenommen fühlt.

„Er entwerfe, sagte Mazzini, gewissermaßen die Vergangenheit neu. Er denke sich Geschichten aus, erfinde Handlungsabläufe und Ereignisse, zeichne sie auf und prüfe am Ende, ob es in der fernen oder jüngsten Vergangenheit jemals wirkliche Vorläufer oder Entsprechungen für die Gestalten seiner Phantasie gegeben habe… Es sei ein Spiel mit der Wirklichkeit. Er gehe aber davon aus, daß, was immer er phantasiere, irgendwann schon einmal stattgefunden haben müsse." Mazzini kann schließlich gar nicht anders, als selbst aufzubrechen, um den Wegen seiner Helden nachzugehen. „Je großartiger für Mazzini damals die Vorstellung zu werden schien, seine Hirngespinste tatsächlich in der Wirklichkeit wiederzufinden, desto häufiger verlegte er die Kulissen seiner Erzählungen in unbewohnte, kahle Landschaften und nördliche Einöden… Das Vorspiel zu Mazzinis Verschwinden begann, als er unter den antiquarischen Beständen der Buchhandlung Koreth die mehr als hundert Jahre alte Beschreibung einer Eismeerfahrt entdeckte, die so dramatisch, so bizarr und am Ende so unwahrscheinlich war wie sonst nur eine Phantasie… Es war, als ob jener Sog, der schon Mazzinis frühere Phantasiegestalten in den höchsten Norden verweht hatte, nun auch ihn selbst erfaßt hätte und fortzog. Mazzini rannte einer verwehten Wirklichkeit nach."

Und so stellt der Erzähler nach Mazzinis Verschwinden fest, daß dessen Abreise tatsächlich bloß noch als ein „Hinüberwechseln aus der Wirklichkeit in die Wahrscheinlichkeit" erscheine.

Ransmayr gelingt im Gewand einer doppelt gespiegelten Abenteuergeschichte zugleich ein faszinierender Roman über die Macht des Schreibens und der Litera-

tur. Er gibt somit unter der Hand nicht nur eine Antwort auf seine Anfangsfrage, was denn bloß aus den Abenteuern geworden ist, sondern liefert auch einen beeindruckenden Beweis über das Vermögen der Literatur, Wirklichkeit nicht bloß zu spiegeln und abzubilden, sondern sie auf diese Art auch zu verändern, einzugreifen, ja sogar eine eigene Wirklichkeit zu erschaffen. War schon Josef Mazzini als ein Mann zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, Realität und Erfindung geschildert worden, so spricht auch der Erzähler davon, zunehmend in das Geschilderte hineingezogen zu werden. Der Leser begleitet den Erzähler auf dessen Spurensuche, die der von Mazzini erheblich ähnelt. Denn so wie dieser aus den Fragmenten der österreichischen Polarexpedition von 1873 eine Geschichte zusammensetzt, so versucht auch der Erzähler Jahre nach dem Verschwinden Mazzinis, nun dessen Geschichte nachzugehen: „Ich bin, ohne es zu wollen, in sein Leben hineingeraten."

So ist es nur konsequent, wenn der Erzähler seinerseits am Ende des Romans kurz davor steht, aus seiner Studierstube aufzubrechen, um sich irgendwo am Ende der Welt auf die Suche nach weiteren Spuren Josef Mazzinis zu machen. Er bestätigt damit einen Satz Mazzinis, den dieser zu Beginn seiner eigenen Forschungsreise sagte und der wohl als Schlüsselsatz des gesamten Romans zu verstehen ist. Auf den Vorwurf des Polarforschers, auf dessen Schiff er mitfahren wollte, und der seinen Plan, darüber ein Buch zu schreiben, mit der Bemerkung abtut: „...noch ein Buch; auf jedes Abenteuer entfällt mittlerweile eine ganze Schiffsladung Bücher, eine ganze Bibliothek", antwortet Mazzini ruhig und bescheiden: „Und aus jeder Bibliothek kommt wieder ein Abenteurer". Bedenkt man die dem ganzen Roman vorangestellte Frage, was denn „bloß aus unsern Abenteuern geworden sei", und behält dazu im Auge, daß der Roman an der Schwelle endet, an der der Erzähler dabei ist aufzubrechen, dann kommt der Leser nicht umhin, sich nun mit *seiner* Phantasie in die Wirklichkeit des Romans hineinzubegeben, die Fäden der Erzählung aufzunehmen und womöglich weiterzuspinnen. Der Roman endet offen, die verschachtelte Spurensuche eröffnet viel mehr neue Fragen, als sie befriedigende Antworten zu geben in der Lage ist.

Indem Ransmayr immer wieder Versatzstücke aus Aufzeichnungen, Tagebüchern und Berichten der historischen Polarexpedition in seinen Roman einbaut, zeigt er, daß nicht nur die Erzählung bloß eine von verschiedenen Möglichkeiten für den berichteten Stoff ist, sondern vielmehr der Wirklichkeit selbst jene Eindeutigkeit und Objektivität fehlt, von der unbewußt oft ausgegangen wird[5].

Das Fazit des Erzählers, daß seine Geschichte ohne „richtiges" Ende ausläuft und er sich in verschiedenen „Versionen" immer neu orientieren muß, ist die implizite Aufforderung an den Leser, sich seinerseits in die Geschichte zu begeben und aus den angebotenen Bruchstücken *seine* Geschichte zu erfinden.

Ransmayr gibt mit diesem Roman auf verschiedene Art ein Beispiel postmoderner Erzählweise. Erstens rein formal: Er erzählt auf verschachtelte Weise, in-

dem er Versatzstücke aus Bericht und Fiktionalem zusammensetzt. Dabei werden zweitens inhaltlich immer wieder die Erzählebenen vermischt, die Grenzen von Gegenwart und Stufen der Vergangenheit erscheinen mehr und mehr durchlässig. Als Folge daraus geht drittens eine vermeintliche Sicherheit im Umgang mit Wahrheit und Wirklichkeit verloren, ordnende Kategorien wie die zeitliche Abfolge der Handlung oder gar die Einheit von Zeit und Raum fehlen. Doch dieser Verlust und die zunehmende Komplexität der Romanhandlungen bedeuten keineswegs das Ende von Erzählung und Roman. Vielmehr wird die eine Wirklichkeit so aufgefaßt und dargestellt, wie sie der Erfahrung des modernen Menschen bei genauerer Betrachtung entspricht: zerfahren und uneinheitlich, bruchstückhaft und mit verschiedenen gleichzeitigen Ungleichzeitigkeiten.

Die eine Wirklichkeit entpuppt sich als Komposition verschiedenster Bruchstücke und Teile, die eine Geschichte als Sammlung unterschiedlicher Schichten einer Wirklichkeit, die Brüche, Widersprüche und Übergänge in sich birgt. Diese nicht zu verdecken, sondern sichtbar zu machen, eine Geschichte zu erzählen, und sie doch als nur eine Lesart unter verschiedenen vorzuführen, ist die Kunst in Romanen der Postmoderne, die Ransmayr hier beispielhaft beherrscht. Schließlich wird viertens auf diese Weise der Leser immer mehr in das Romangeschehen hineingezogen, herausgefordert, seine distanzierte Beobachterposition aufzugeben und in die Geschichte hineinzugehen, beim „Gedankenspiel" mitzuspielen. Roman und Erzählung erscheinen als Spiel mit der Wirklichkeit, als Versuch, durch Fiktion die Realität „gewissermaßen neu zu entwerfen"[6].

Ein barockes Seeabenteuer – Umberto Ecos Inselroman

Einen anderen Abenteuerroman legt der italienische Erfolgsautor Umberto Eco vor, der seit seinem Welterfolg „Der Name der Rose" (1978) bekannt wurde. Eco, Professor für Semiotik in Bologna, erzählt auch in seinem neuen Roman „Die Insel des vorigen Tages"[7] unter der Oberfläche eines Abenteuerromans eine Geschichte über die Macht der Zeichen, des Erzählens und Schreibens.

Paris im Jahr 1643 ist Ausgangspunkt des Geschehens. In Deutschland tobt der Dreißigjährige Krieg, Cromwell ist dabei, in England die Monarchie abzuschaffen, in Frankreich erreicht der Absolutismus seinen Höhepunkt, das Zeitalter der Aufklärung hat gerade begonnen, durch Seefahrt und Entdeckungsreisen öffnen sich neue Welten, die Astronomie zeigt zugleich, daß die Erde nicht mehr Mittelpunkt des Universums ist. Es ist die Zeit der großen Aufbrüche; vor allem die Großmächte beteiligen sich an Entdeckungen und Eroberungen.

Held des Romans ist Roberto de la Grive, ein Italiener, der in Paris in antikirchliche Kreise gerät und zum Tod verurteilt wird. Kardinal Mazarin stellt ihn vor die Alternative, entweder sofort zu sterben oder im Dienst Frankreichs einem

Geheimnis auf die Spur zu kommen, hinter dem alle Großmächte der Zeit herjagten: dem Geheimnis des festen Punktes, des Meridian. Man träumte davon, mit dessen Entdeckung nicht nur die Möglichkeit zu haben, einmal entdeckte Inseln auch geographisch zu lokalisieren und so überhaupt wiederfinden zu können, sondern somit auch die Herrschaft über die Zeit zu gewinnen; denn mit einem einzigen Schritt über die Grenze wäre das Hinüberwechseln von Heute nach Gestern und von Morgen ins Heute zurück möglich.

Roberto erklärt sich einverstanden und bricht unter falscher Identität in die Südsee auf. (Nebenbei sei schon hier angemerkt, daß Umberto Eco also mit verschiedenen Arten des Romanschreibens spielt: Er baut in seinen barocken Abenteuerroman, der bei Robinson Crusoe Anleihen nimmt, Elemente einer Spionagegeschichte à la James Bond ein. Eine weitere Ebene erhält der Roman dadurch, daß er insgesamt aus der Perspektive eines Erzählers, der sich zudem noch über das Schreiben von Romanen Gedanken macht, erzählt wird.) Als Roberto gerade dabei ist, sich dem gesuchten Geheimnis ein wenig zu nähern, gerät das Schiff in einen Orkan und kentert. Er ist einziger Überlebender, den schließlich eine große Welle rettet. Rettet? Sie spült ihn nicht etwa an Land, sondern an Bord eines englischen Schiffes, das, mit dem gleichen Ziel unterwegs, ebenfalls gestrandet war: „Ich glaube, ich bin seit Menschengedenken das einzige Wesen unserer Gattung, das schiffbrüchig ward geworfen auf ein verlassenes Schiff." Mit diesem Zitat aus Robertos Aufzeichnungen beginnt allererst die Handlung und damit der gesamte Roman. Über weite Passagen spielt er sich an Bord dieses Schiffes ab, das gerade vor der Insel gestrandet ist, durch die noch heute die Datumsgrenze, also der Meridian, mit dem gesuchten „festen Punkt" verläuft.

Roberto jedoch findet sich letztlich allein auf dem Schiff und beginnt in seiner Verzweiflung, einen Roman im Roman zu schreiben. Denn: „Um zu überleben, muß man Geschichten erzählen." In Robertos Überlegungen, warum es für ihn lebensrettend sein kann, sich einen, seinen Roman zu schreiben, liefert Eco zugleich unter der Hand seine eigene Poetik:

> „Indem er beschloß, die Geschichte einer anderen Welt zu erfinden, die nur in seinem Denken existierte, würde er sich zum Herrn jener Welt machen und dafür sorgen können, daß die Dinge, die dort geschahen, nicht über das hinausgingen, was er zu ertragen vermochte… Der Roman erzählt Dinge, die vielleicht nicht wirklich geschehen sind, aber sehr gut hätten geschehen können. Mir meine Mißgeschicke in Form eines Romans zu erklären heißt, mich zu vergewissern, daß es in diesem Wirrwarr zumindest eine Möglichkeit gibt, das Knäuel aufzudröseln, und daß ich also nicht einem Alptraum erlegen bin."

Wenn wir hier einen Moment innehalten, mag sich zeigen, daß Komplexität und fehlende Orientierung in der Postmoderne hiernach nicht das Ende von Erzählung und Roman bedeuten, sondern daß gerade im Erzählen eine Möglichkeit des Überlebens liegt, indem, wenn auch oft gebrochen und ineinander verschachtelt und gespiegelt, eine eigene Geschichte zu erzählen versucht wird.

Der Versuch, Literatur und Leben wechselseitig zu vertauschen und füreinander einzusetzen, birgt aber Gefahren in sich, die Eco nicht übersieht und die er auch in diesem Roman ausmalt. So kommt es, wie es kommen muß: Für Roberto (und zugleich auch für den Leser) vermischen sich mehr und mehr Realität und Fiktion. Er liegt schließlich, von Fieberträumen seiner eigenen Geschichte gejagt und schon halbtot, an Bord des Schiffes, denn: „Er wußte nicht, daß Romane, besonders wenn ihre Autoren inzwischen zu sterben begonnen haben, sich oft von selbst weiterschreiben und eigene Wege gehen."

Für Umberto Eco besteht die „Welt aus labyrinthisch zerstückelten Architekturen", erscheint „das Universum als Gewirr von Rätseln", ist die ganze Welt ein Labyrinth, das sich aus Zeichen und Vernunft, aus Phantasie und Wissenschaft, aus Aufklärung und Glauben zusammensetzt und als „Prozession der Bilder" und Zeichen erscheint. Der Roman zeigt zwar keinen Weg aus dem Labyrinth heraus, aber der Leser lernt im fiktiven Roberto de la Grive einen barocken Zeitgenossen kennen, der sich, wenn auch auf romanhafte Weise, mit den gleichen Fragen und Schwierigkeiten herumschlägt, in unübersichtlicher Zeit Orientierung zu gewinnen. Die Aufzeichnungen Robertos brechen an einem Punkt einfach ab, und der Erzähler resümiert am Ende: „Das war's. Und was dann mit Roberto geschah, weiß ich nicht und wird man, glaube ich, auch nie erfahren. Wie gewinnt man einen Roman aus einer Geschichte, mag sie auch noch so romanhaft sein, wenn man ihr Ende nicht kennt – oder besser gesagt ihren wahren Anfang?"

Eco schreibt seine Geschichte zu keinem Ende, der Erzähler erfindet vielmehr zwei Hypothesen für eine mögliche Fortsetzung des Geschehens. Was für ein Romanschluß: Das letzte Kapitel wird ausdrücklich ins Reich der Vermutung verwiesen, um möglichen Fragen vorzugreifen. Der Leser wird in ein Spiel voller Rätsel und Fragen hineingezogen: Wie kommt der Autor dazu, am Ende des Romans darüber zu räsonieren, was er tun müsse, wenn er aus dem vorliegenden Stoff einen Roman schreiben würde? Ist das Vorliegende denn etwa nicht längst Ergebnis, sondern immer erst der Anfang der eigentlichen Geschichte? Und liegen dem Roman etwa nicht die Aufzeichnungen Robertos zugrunde, sondern bloß Fälschungen? Aber was heißt in einem Roman Original und Fälschung? Das Spiel mit Realität und Fiktion setzt einen aktiven Leser voraus, der dazu bereit ist, in die Handlung einzusteigen und die Geschichte weiterzuschreiben.

Fassen wir als Zeichen dieses postmodernen Romans also zusammen: Alte, scheinbar feststehende Ordnungen sind verlorengegangen, Wahrheit und Schein, Sicherheit und Wahrscheinlichkeit, Realität und Möglichkeit gehen ineinander über und erscheinen austauschbar wie verschiedene Kulissen des Theaters.

Die Sicherheiten und Errungenschaften der Aufklärung und Moderne geraten ins Wanken. Anstelle neuer Ordnungen stehen zunächst verschiedene Deutungen der Wirklichkeit nebeneinander. Eine postmoderne Erzähl- und Lesehaltung zeichnet sich dabei durch eine ungeheure Toleranz aus bis hin zu einer vergleich-

gültigenden Haltung; alles ist gleich möglich, besteht nebeneinander und darf den gleichen Anspruch auf Gültigkeit, Wirklichkeit und Wahrheit erheben.

Der postmoderne Roman verabschiedet sich endgültig vom imaginären Anspruch der Literatur, in unübersichtlicher Zeit moralische Fingerzeige oder Orientierung für den Leser zu geben. Literatur ist vielmehr Seismograph ihrer Zeit, birgt womöglich in ihren Erzählungen Träume und Utopien (man denke daran, daß Eco ja mit der Insel ein großes Sehnsuchtsmotiv der Menschheits- und Literaturgeschichte aufgreift). Sie will den Leser herausfordern, sich aus vermeintlichen Sicherheiten heraus auf die Suche nach sich selbst, nach der Welt und – womöglich – nach Gott zu machen. Sie erzählt Geschichten, konfrontiert den Leser dabei mit großen Fragen – und läßt ihn dann vielleicht ratlos zurück.

Auch hier heißt Postmoderne gerade nicht, mit dem Erzählen aufzuhören, weil die Welt und die Zeit zu unübersichtlich und komplex erscheinen. Eco selbst überlegt im Anschluß an seinen ersten Roman „Der Name der Rose":

„Das Phänomen der Postmoderne ist ja keine Erfindung unserer Zeit, sondern tritt immer dann auf, wenn man die Geschichte, wenn man die vergangene Kultur verdaut hat und mit Ironie über sie nachdenkt... Die postmoderne Haltung erscheint mir wie die eines Mannes, der eine kluge und sehr belesene Frau liebt und daher weiß, daß er ihr nicht sagen kann: ‚Ich liebe dich inniglich', weil er weiß, daß sie weiß (und daß sie weiß, daß er weiß), daß genau diese Worte schon, sagen wir, von Liala geschrieben worden sind. Es gibt jedoch eine Lösung. Er kann ihr sagen: ‚Wie jetzt Liala sagen würde: Ich liebe dich inniglich.' In diesem Moment, nachdem er die falsche Unschuld vermieden hat, nachdem er klar zum Ausdruck gebracht hat, daß man nicht mehr unschuldig reden kann, hat er gleichwohl der Frau gesagt, was er ihr sagen wollte, nämlich daß er sie liebe, aber daß er sie in einer Zeit der verlorenen Unschuld liebe. Wenn sie das Spiel mitmacht, hat sie in gleicher Weise eine Liebeserklärung angenommen... Beide akzeptieren die Herausforderung der Vergangenheit, des längst schon Gesagten, das man nicht einfach wegwischen kann, beide spielen bewußt und mit Vergnügen das Spiel der Ironie... Aber beiden ist es gelungen, noch einmal von Liebe zu reden."[8]

Postmoderne bedeutet demnach, gerade auf diesem Hintergrund neue Geschichten zu erzählen, Komplexität nicht auszublenden, um einfache Geschichten zu erzählen, sondern die Unübersichtlichkeit wahrzunehmen, anzunehmen und in die Sprache aufzunehmen und mit ihrem Rückenwind neu zu erzählen. Oder, wie Eco in seinen Poetik-Vorlesungen sagt:

„Streifzüge durch fiktive Welten haben die gleiche Funktion wie Spiele für Kinder. Kinder spielen, sei's mit Puppen, mit Schaukelpferden oder mit Drachen, um sich mit den physischen Gesetzen der Welt vertraut zu machen und sich in den Handlungen zu üben, die sie eines Tages im Ernst vollführen müssen. In gleicher Weise ist das Lesen fiktiver Geschichten ein Spiel, durch das wir lernen, der Unzahl von Dingen, die in der wirklichen Welt geschehen sind oder gerade geschehen oder noch geschehen werden, einen Sinn zu geben... Durch die narrative Fiktion üben wir Erwachsene unsere Fähigkeit, in die Erfahrung der Gegenwart wie der Vergangenheit eine Ordnung zu bringen."[9]

Die Wahrnehmung der Wirklichkeit zu schulen, neue Sichtweisen auf Welt und Geschichte spielerisch auszuprobieren, wäre demnach die Aufgabe der Literatur. Vielleicht sind heute die klaren, einfachen Inhalte verlorengegangen, und Vielfalt

und Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem führen zu Vergleichgültigung und Leere. Dann heißt aber eben Geschichten erzählen, diesen Zustand nicht zu verdecken oder zu verdrängen, sondern ihn wahrzunehmen und zu gestalten. „Die Leere offenhalten: das wäre die höchste Kunst." [10] Um mit Eco zu schließen:

„Das Nachdenken über die komplexen Beziehungen zwischen Leser und Geschichte, Fiktion und Realität, kann eine Form der Therapie sein gegen den Schlaf der Vernunft, der Ungeheuer gebiert. In jedem Fall werden wir nicht darauf verzichten, literarische Fiktionen zu lesen, denn sie sind es, in denen wir nach einer Formel suchen, die unserem Leben einen Sinn gibt." [11]

Schreiben und Lesen im Labyrinth der Welt
Italo Calvino, Wenn ein Reisender in einer Winternacht

„Bin auf den Gedanken gekommen, einen Roman zu schreiben, der nur aus lauter Romananfängen besteht. Der Held könnte ein Leser sein, der ständig beim Lesen unterbrochen wird. Er kauft sich den Roman A des Autors Z. Doch er hat ein defektes Exemplar erhalten und kommt nicht über die ersten Seiten hinaus... Er geht in die Buchhandlung, um den Band umzutauschen... Ich könnte das ganze in der zweiten Person schreiben: du, Leser... Ich könnte auch eine Leserin einführen, einen fälschenden Übersetzer und einen alten Schriftsteller, der sein Tagebuch wie dieses hier führt." [12]

So überlegt der Romanschreiber Silas Flannery in Italo Calvinos Roman „Wenn ein Reisender in einer Winternacht" (1983) in seinem Tagebuch. Wenn er auf diese Tagebuchentwürfe stößt, ist der Leser schon mitten im Roman Calvinos. Was der fiktive Autor Flannery, über Ideen brütend und unter Schreibhemmnissen leidend, als geniale Lösung auftut, ist vor den Augen des staunenden Lesers längst Wirklichkeit geworden. Denn Calvino unternimmt eben diesen Versuch in seinem Roman, der eine literarische Expedition in Tausendundeine Nacht ist, ein Kaleidoskop der Weltliteratur, eine literarische Schnitzeljagd, die in dieser Konsequenz in der Weltliteratur sicherlich ihresgleichen sucht. Zehnmal setzt er an, jedesmal unter der Maske eines anderen fiktiven Autors, einen Roman zu schreiben, zehnmal brechen die Versuche, gerade wenn sie spannend werden, aus den verschiedensten Gründen ab. Einmal ist das Buch falsch gebunden worden, das nächste Mal sind durch Fehldruck einige Seiten weiß geblieben, dann ist das Buch von der Polizei beschlagnahmt worden. Calvino jagt den Leser immer wieder von einer Erzählung in die nächste, weckt dort durchaus berechtigte Hoffnungen auf einen Ausweg – wobei sich bald erweist, daß dieser Ausweg auch wieder nur in ein nächstes Labyrinth führt.

In verschiedenen Essays warnt Calvino davor, angesichts der Unübersichtlichkeit und Komplexität der Moderne literarisch zu kapitulieren. Statt eines resignierenden Schulterzuckens: In der Moderne läßt sich eben nicht mehr erzählen, empfiehlt er gerade die Erzählung als geeigneten Ausweg aus dieser Situation. Wenn er allerdings hinterlistig anfügt, daß sich möglicherweise andeutende Auswege früher oder später „nichts weiter als Übergang von einem Labyrinth ins

nächste" sein werden, beweist er, daß er das Labyrinth der Moderne geradezu als Grundprinzip seiner Erzählarchitektur angenommen hat.

Diese vielfach verschachtelte Art, die Verwirrungen der Moderne derart auf die Spitze zu treiben, macht Calvino zu dem Autor, der wie kein anderer die Postmoderne präsentieren kann. Dabei setzt er auf ganz unterschiedliche Erzählwelten – von Kriminalstory zu Spionagethriller, von sentimentalem Entwicklungsroman zu japanischer Liebesromanze; Calvino zieht sämtliche Register, in der und mit der Literatur zu spielen. Von daher schreibt er tatsächlich den Roman, den eine Figur seines Romans als ihren Lieblingsroman geschildert hatte:

„Der Roman, den ich jetzt am liebsten lesen würde, müßte als einzige Antriebskraft allein die Lust am Erzählen, am Auftürmen von Geschichten haben, ohne dir eine Weltanschauung aufdrängen zu wollen, einfach nur in der Absicht, dich an seinem Wachsen teilhaben zu lassen wie ein Baum, ein Wuchern von Zweigen und Blättern." [13]

Der spielerische Umgang mit den verschiedensten Arten und Inhalten des Erzählens, das Vertauschen unterschiedlicher Orte, Zeiten und Handlungen, das Verschieben und gleichzeitige Bestehenlassen unvereinbarer Welten und Wirklichkeiten ist ein weiteres Kennzeichen der postmodernen Erzählkunst Calvinos.

Und immer, wenn die Spannung sich in einer neuen Geschichte aufgebaut hat, bricht diese ab. Calvino sorgt damit für das größte Problem eines jeden Lesers, wie denn wohl die Geschichte weitergehen wird. Indem Calvino das tut, schreibt er gleichzeitig einen wunderbaren Roman über das Lesen. Die postmoderne Zuspitzung eines „Romans im Roman" erhält bei Calvino ihre konsequente Entsprechung gleich dazugezeichnet: Der Roman wird durch die „Lektüre in der Lektüre" mehrfach gespiegelt. Denn als roter Faden zwischen den verschiedensten Geschichten wird von einem Leser erzählt, der versucht, durch die Labyrinthe der Bücher und des Lesens hindurchzufinden, der dabei eine Leserin als Gefährtin trifft und, wie sollte es anders sein, mit dieser in eine Lese-Liebes-Lebensgeschichte verwickelt wird. Calvino wagt es, das klassische Motiv der Liebesgeschichte als mögliche Geschichte von Leser und Leserin neu zu inszenieren, wobei sich die Lektüren und das Leben der beiden wechselseitig erhellen.

Daß es Calvino gelingt, neben den tausenderlei kleinen Geschichten, die vielfach zersplittert und doch miteinander verbandelt sind, diese eine Liebesgeschichte zu erzählen, gibt dem Roman zwar seinen Rahmen und Halt, jedoch einen Halt, der im gleichen Moment wieder aufgehoben wird. Denn das Aufatmen des Lesers über wenigstens eine „normale", ganze, geschlossene Geschichte währt nur Sekunden. Dann ist klar, daß die Ebene des Lesers das eigentliche Spielfeld Calvinos ist, der die Grenzen zwischen fiktivem, lesendem und zugleich gelesenem Leser im Roman und dem realen lesenden Leser immer wieder vermischt, ineinander verwickelt und miteinander ins Spiel bringt. Das spielerische Vertauschen von Roman- und Lebenswelt, die Weigerung, die Grenzen zwischen Außen und Innen ungefragt zu akzeptieren, sondern sie vielmehr als zufällige und aus-

tauschbare Entscheidung vorzuführen, ist der Ernst und die Anfrage an das selbstsichere Wirklichkeitsverständnis des Lesers.

Es klingt komplizierter, als es ist, und ist doch nicht kompliziert genug, um der verschachtelten Brillanz des Romans gerecht zu werden, der sich bei allem Ideenreichtum und aller Verwickeltheit doch so leicht liest. Denn nicht genug damit, daß die Ebenen der Erzählung und des Erzählens immer wieder thematisiert und ineinander verschachtelt werden, Calvino bringt auch neben das erzählende Ich und das lesende, gelesene Du den Autor ins Spiel und erweckt dabei den Anschein, als sei dessen Fortschreiben der Erzählung auch von Erwartungen und Wünschen des Lesers abhängig. Der Leser wird also nicht nur als Figur in das Geschehen hineingeschrieben, so daß er den Eindruck hat, der Autor schaue beim Lesen über die Schulter, sondern es wird auch der Anschein erweckt, als sei der Leser zugleich Komplize des Autors beim Schreiben der Erzählung.

Calvinos Überzeugung, daß ein Roman niemals fertiggeschrieben sei, sondern sich während des Leseprozesses fortentwickle, erfährt hier seine dichterische Umsetzung, wird sozusagen ver-dichtet. Der Roman erweist sich nicht nur als Spielfeld verschiedener Figuren, sondern verwischt die Grenzen zwischen Spiel und Realität so weit, daß der Leser selbst zur Spielfigur wird. Wo die Grenzen zwischen Schein und Wirklichkeit verwischen, so daß der Schein von Wirklichkeit längst an deren Stelle getreten ist, und sich „der Unterschied zwischen wahr und falsch nur (als) ein Vorurteil in unseren Köpfen“ [14] erwiesen hat, erübrigen sich die Fragen nach Fiktion und Realität, nach Original und Kopie. Der spielerische Umgang mit den bis dahin doch unhinterfragbaren Grenzen der Wirklichkeit, das Öffnen virtueller, fiktiver Spielräume allein durch den Aufweis, daß die Wirklichkeit komplex und teilbar ist, machen Calvinos Roman zu dem Beispiel postmoderner Erzählung überhaupt, weil er solche Grundeinsichten zugleich spielerisch umzusetzen versteht. Fast scheint es so, als hätte Umberto Eco in den bereits erwähnten Poetik-Vorlesungen den Beginn von Calvinos Roman gemeint:

„Oft ist es gar nicht so, daß man in eine fiktive Welt einzutreten beschließt, sondern daß man sich unversehens in ihr befindet… In der erzählerischen Fiktion sind präzise Verweise auf die reale Welt so eng miteinander verknüpft, daß der Leser, wenn er eine Weile in einem Roman verbracht und dessen fiktive Elemente gebührend mit den Verweisen auf die Realität vermischt hat, nicht mehr genau weiß, wo er sich eigentlich befindet.“ [15]

Doch Calvinos Roman ist weit mehr als spielerisches Vertauschen der Figuren und der Ebenen von Fiktion und Wirklichkeit, die Erzählung weit mehr als ein Trick. Denn bei aller Gebrochenheit und Fragmenthaftigkeit des Erzählten führt er unter der Hand vor, daß die Schwierigkeiten, in der Gegenwart ein Subjekt zu bilden, letztlich nur den Ausweg der Kommunikation, der Versicherung des Ich durch ein Du, in dem Fall des Lesers durch eine Leserin, übriglassen. Daß er diesen Ausweg dabei zugleich als Anfang weiterer Unsicherheiten und Verwirrung darstellt, zeigt nur, wie ernsthaft und radikal Calvino die Problematik angeht.

Calvino greift damit in der Rahmenhandlung nicht nur den Faden der ersten Erzählung auf, daß – wenn überhaupt – Subjekt und Identität nur in Kommunikation und Austausch mit dem anderen möglich ist, sondern er schreibt vor dem Hintergrund vielfach zersplitterter und abgebrochener Geschichten eine große Liebesgeschichte zwischen zwei Lesern. Daß diese Liebesgeschichte letztlich nicht offen endet oder unvermittelt abbricht, sondern mit einem Blick ins eheliche Schlafzimmer mündet, wo Leser und Leserin einträchtig nebeneinander liegen und – was denn sonst?! – Italo Calvinos „Wenn ein Reisender in einer Winternacht" lesen, ist durchaus kein aufgesetztes, unglaubwürdiges Ende des Romans, sondern spiegelt Calvinos Sehnsucht nach Ganzheit, die in der Komplexität und Zersplitterung der Lebens- und gerade auch dieser Lesewelt verlorengegangen ist. Im Schreiben und Lesen artikuliert Calvino seine Weigerung, Fragmenthaftigkeit und Zersplitterung als letzte Worte hinzunehmen.

Das Fazit: Die Literatur, und hier gerade auch die sogenannte postmoderne, bietet in ihren Leerstellen und Zwischenräumen dem Leser die Gelegenheit, einzusteigen und im Lesen am Roman mitzuwirken. Daß dies zudem explizit thematisiert wird, und dabei spielerisch die Grenzen zwischen Fiktion des Gelesenen und Realität des Lesers verwischt werden, oftmals mit der Offenheit, gänzlich verschiedene Welten, Wirklichkeiten und ihre Wahrnehmung nebeneinander stehen zu lassen oder gar ineinander zu verwickeln, ist wohl als das eigentliche Kennzeichen postmoderner Literatur anzusehen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Grass, Die Blechtrommel (Darmstadt 1987) 8f.

[2] Zur weiteren Orientierung: I. Hassan, Eine Annäherung an d. Begriff d. Postmodernismus, in: Falsche Dokumente. Postmoderne Texte aus d. USA, hg. v. U. Riese (Leipzig 1993) 26–44; dort weitere Lit. Zur Diskussion um d. deutschsprachige Lit. d. Postmoderne: Roman oder Leben. Postmoderne in d. dt. Lit., hg. v. U. Wittstock (Leipzig 1994).

[3] Der Art. ist der stark gekürzte Vortrag bei d. Sommerakademie d. Ev. Akad. Hofgeismar 1995.

[4] Ch. Ransmayr, Die Schrecken d. Eises u. d. Finsternis (München 1984, zit. n. FT 5419) 9; die folg. Zit. 21f., 22f., 62, 24f., 71.

[5] Konsequent zu diesem Romanverständnis, daß die Literatur die Möglichkeit zu ganz anderer Realität birgt, erzählt Ransmayr, ausgehend von der Idee nur einer einzigen Entscheidung, die anders als im „tatsächlich"-geschichtl. Hergang getroffen wird, in seinem jüngsten Roman „Morbus Kitahara" (Frankfurt 1995) die gesamte Nachkriegsgeschichte neu.

[6] Andere eindrucksvolle Beispiele für den lit. Versuch, durch Fiktion Wirklichkeit zu schaffen, liefern etwa der Norweger Erik Fosnes Hansen, der in seinem Roman „Choral am Ende der Reise" (Köln 1995) die Biographie von fünf Musikern erfindet und diese in die Geschichte vom Untergang der Titanic einbaut, sowie der später noch ausführlich behandelte Italo Calvino, der in seinem Werk „Cosmocomics" (München 1990) die Geschichte von der Entstehung der Welt in vielen kleinen, tatsächlich comicartigen Erzählungen zu erfinden versucht.

[7] (München 1995); Zit. 7, 211, 368–370, 478, 58, 151, 454, 501.

[8] U. Eco, Nachschr. zum Namen d. Rose (München 1983, zit. n. dtv 10552) 78f.

[9] Ders., Im Wald d. Fiktionen (München 1994) 117, 173f.

[10] P. Handke, Phantasien d. Wiederholung (Frankfurt 1983, es 1168) 41.

[11] U. Eco (A. 9) 183.

[12] I. Calvino, Wenn ein Reisender in einer Winternacht (München 1983, zit. n. dtv 10516) 237.

[13] Ebd. 111.

[14] Ebd. 181.

[15] Kursiv im Original bei Eco, Im Wald d. Fiktionen 166.

Josef Lößl SJ

Wissenschaftskritiker, Apokalyptiker oder Prophet?

Zum essayistischen Werk Erwin Chargaffs

„Das 20. Jahrhundert hat nur 75 Jahre gedauert, von 1914 bis 1989."[1] Trifft dieser Satz zu – er stammt von ihm selbst –, ist der Biochemiker und Essayist Erwin Chargaff schon heute älter als dieses Jahrhundert. Als er am 11. August 1905 in der k. u. k. Provinzhauptstadt Czernowitz zur Welt kam, „im letzten Schimmer einer stillen, sonnenbeschienenen Epoche"[2], existierte noch Stefan Zweigs „Welt von gestern". Stille war ihr deutlichstes Merkmal: „Die Wohnungstür war eine Grenze, die nichts Fremdes überschreiten konnte, keine Stimme, kein Ton, auch nicht das gräßliche Schreien der Sirenen von Ambulanz und Feuerwehr, und selbst der Doktor Freud hätte keinen Spalt gefunden, um seinen Kopf hereinzustecken."[3] Doch mit Riesenschritten bricht das Neue ein: „Der erste Film, den ich sah, eine Wochenschau im Jahre 1912, zeigte einen Militärzug im Balkankrieg, und die Lokomotive kam mit erschreckender Schnelligkeit auf mich zugefahren, noch beschleunigt durch das Gehämmer des Klavierspielers."[4] Zwei Jahre später besetzten russische Truppen Czernowitz. Die Chargaffs flüchteten nach Wien, wo Erwin das Abitur machte. 1934 starb der Vater, 1943 wurde die Mutter, Rosa, geborene Silberstein, von den Nazis verschleppt[5].

Erwin Chargaff trat von Wien aus seinen Weg in die Welt an, als Naturforscher (zunächst als Chemiker, dann als Biochemiker), später als Kritiker seiner Disziplin in zahlreichen fachwissenschaftlichen und an die Allgemeinheit gerichteten Essays zur Lage von Wissenschaft und Kultur. Wie deren eingehendere Lektüre nahelegt, geht es Chargaff dabei nicht um Fachsimpelei und Methodengezänk, sondern um grundsätzliche, Gegenwart, Zukunft und Bestimmung der Menschen betreffende Fragen in diesen, wie er – durchaus ernstzunehmend – meint, ersten Jahren des 21. Jahrhunderts.

Eine Revolution frißt ihre Väter

1923 begann Chargaff, Chemie zu studieren, weniger, wie er schreibt, aus Begeisterung für die Naturwissenschaft – sein Interesse galt der Anglistik, in der er vergeblich versuchte, parallel zum Chemiestudium zu promovieren – als aus Einsicht in die Notwendigkeit, sich irgendwann den eigenen Lebensunterhalt verdie-

nen zu müssen. Als sich 1926 die Hoffnung auf eine Anstellung in der Firma eines Onkels in Polen zerschlug, promovierte er bis 1928 bei Fritz Feigl, unter dessen Anleitung er auch seine ersten beiden wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlichte. Mit 23 erhielt er ein Forschungsstipendium an der Yale-Universität. Mit Professor R. J. Anderson veröffentlichte er dort sieben weitere Arbeiten. 1929 heiratete er, 1930 ging das Paar nach Berlin. An den weltberühmten Kaiser-Wilhelm-Instituten lehrten damals noch Albert Einstein (Physik) und Otto Hahn (Chemie). Nach einigen Anlaufschwierigkeiten bekam Chargaff eine Assistentenstelle und habilitierte sich bis 1932 unter anderem „Über die Lipoide des Bazillus Calmette-Guérin (BCG)“[6]. Im April 1933 zog er nach Paris, wo ihm der nämliche Albert Calmette eine Stelle am Pasteur-Institut vermittelte.

Ende 1934 kehrte er in die USA zurück und trat 1935 eine Stelle an der New Yorker Columbia-Universität an. Dort veröffentlichte er in den folgenden zwölf Jahren mehr als sechzig wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der neuentdeckten Biochemie. Er beschäftigte sich unter anderem mit den Prozessen der Zellkernteilung, einem zentralen Gebiet der späteren Genforschung[7]. Deren Prestigewert hatten diese Forschungen zu der Zeit, da sie gemacht wurden, freilich nicht. Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stand damals noch die Kernphysik, und diese konzentrierte sich seit den 40er Jahren im Manhattan-Projekt, in dem die US-amerikanischen Atombomben entwickelt wurden. Als die Biochemie über zehn Jahre später ihren Siegeszug antrat, erinnerte man sich an die frühen Forschungen nur mehr mit einem müden Lächeln; denn es waren in der Tat nur Anfänge gewesen, die bald in Vergessenheit gerieten, ja mehr noch, geflissentlich ignoriert wurden, und zwar deshalb, weil sie noch gewisse Durchblicke auf möglicherweise fatale Konsequenzen ermöglichten, die, wie erst heute immer deutlicher wird, ein Weitergehen in bestimmte Richtungen nach sich ziehen sollte.

Anfang 1944 rückten die Nukleinsäuren des Desoxyribose-Typus (DNS/DNA und RNS/RNA) in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Ein Team unter der Leitung von O. T. Avery hatte herausgefunden, daß sich durch diese Substanzen die Nichtvirulenz von Krankheitserregern (im untersuchten Fall Pneumokokken) durch Weitervererbung in Virulenz verwandeln („transformieren“) konnte. Averys Leistung war im philosophischen Sinn eine synthetische. DNS und RNS waren zu jenem Zeitpunkt schon seit über 70 Jahren bekannt. Außerdem war allen Forschern klar, daß der Zellkern der Ort der Gene sein mußte, der Substanzen, die den Vererbungsprozeß steuern. Aber erst Averys dezidierte Untersuchungen lenkten die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit, daß die DNS diese Gene waren bzw. die Gene in der DNS waren oder umgekehrt. (Die Formulierung dieses Sachverhalts hing wiederum von der Akzeptanz der Forschergemeinschaft ab.)

Etwa zur selben Zeit veröffentlichte der österreichische Physiker Erwin Schrödinger ein Buch mit dem Titel „What is Life?“ (Cambridge 1945), in dem er die

Hypothese aufstellte, daß die im Zellkern befindlichen Chromosomen einen „Geheimcode" enthielten, der „das gesamte Muster für die zukünftige Entwicklung des Individuums und sein Funktionieren im Zustand der Reife"[8] enthält. Chargaff durchschaute das (im guten Sinn) Dilettantische dieser Theorie: „Große Forscher sind besonders dann hörenswert, wenn sie über etwas reden, von dem sie wenig wissen." Und er ging auf sie ein: „Vererbliche Codeschrift? Der Geheimschriftleser, der in jeder Seele verborgen ist, war mitgerissen. ‚Chromosome!' rief ich aus, ‚DNA, des Baumeisters Kunst! Arbeiten wir also über die Nase der Cleopatra.'"[9]

Verfeinerte Untersuchungen, zunächst in Zusammenarbeit mit Ernst Vischer und Charlotte Green, später mit einem erweiterten Team folgten. Die Methode der Papierchromatographie wurde für die Unterscheidung der Hauptbestandteile der DNS, der Purine und Pyrimidine umentwickelt, wobei die etwa gleichzeitig stattfindende Entwicklung des UV-Spektrophotometers eine wichtige Rolle spielte. Erste Veröffentlichungen folgten zwischen 1947 und 1951. Chargaff begann die Idee der Vererbung durch Strangtrennung zu entwickeln. Dabei arbeitete er mit einem denkbar simplen Modell, dem sogenannten Möbiusstreifen, einem mehrfach verdrehten, an den Enden zusammengeklebten Papierstreifen, der, der Länge nach durchgeschnitten, die Verdoppelung der Erbsubstanz symbolisieren sollte. Auch die Entdeckung der Komplementarität von Purinen und Pyrimidinen geht auf seine Intuition zurück. Der experimentelle Nachweis wurde nachträglich geliefert.

Doch die Zeit, so Chargaff, schien noch nicht reif für das neue Paradigma. Er selbst zögerte, seine gewagten Theorien allzu freimütig vorzutragen, um nicht als Scharlatan entlarvt zu werden, und die experimentellen Ergebnisse an sich sagten noch nicht allzuviel aus. Sie harrten noch der fundamentalen Neuinterpretation, die die Forschung in eine ganz neue Richtung vorantreiben sollte. Als diese dann endlich kam, mußte Chargaff einsehen, daß nicht er sie geliefert hatte, sondern zwei junge Wissenschaftler, die er Ende Mai 1952 zum ersten und einzigen Mal in Cambridge traf, Francis H. C. Crick und James D. Watson.

Chargaff war zum Zeitpunkt der Begegnung mit Crick und Watson 47 Jahre alt und dabei, als Kapazität auf seinem Gebiet Anerkennung zu finden. Nun tauchten diese beiden Neulinge auf und führten mit ihrer entwaffnenden Kühnheit nicht nur seine eigene bisherige Zurückhaltung ad absurdum, sondern den Gang der gesamten Wissenschaft. Crick und Watson holten sich in einem Gespräch an einem Nachmittag von Chargaff alle nötigen Informationen, kombinierten sein Wissen mit Paulings Modell von der Alpha-Helix und entwickelten dann ihre Theorie von der DNS als Doppelhelix. Als sie ihre Ergebnisse veröffentlichten, erwähnten sie Chargaff nicht. Chargaff mag dies getroffen haben, gewundert haben kann es ihn jedoch nicht; denn was hier geschah, war nicht ein einfacher Rezeptions- oder Traditionsprozeß, sondern eine wissenschaftliche Revolution. Als

Revolutionäre durften Crick und Watson keine Sentimentalitäten an den Tag legen, sie hatten Denkmäler zu stürzen.

Natürlich hat Chargaff auch nach 1952 erfolgreich auf seinem Gebiet weitergeforscht, und hätte man ihn bei seiner Pensionierung 1975 nicht aus seinem Büro an der Columbia-Universität hinauskomplimentiert, hätte ihn, wie er selbst meint, selbst der Altersruhestand nicht am Weiterarbeiten gehindert [10]. So gesehen ist das essayistische Werk des respektlos behandelten Emeritus ganz im Sinn seiner eigenen Ironie das Verdienst der rigiden Personalpolitik des biochemischen Instituts der Columbia-Universität – aber eben wiederum nicht nur. Es lebt auch aus der Erfahrung, daß sich die Zeiten geändert hatten; denn die Revolution von 1952 hatte in der Tat mehr an seinem Leben verändert als nur die Tatsache, daß nicht er, sondern Crick und Watson einen Nobelpreis erhalten haben. Die Forschung insgesamt, die gesamte Wissenschaft, war seiner Ansicht nach nicht mehr das, was sie vor jener Revolution gewesen war. Sie hatte, wenn man es so ausdrükken will, ihre Unschuld verloren, ihre natürliche Einsicht, daß Qualität der Quantität, Erkenntnis der Anwendung vorausgeht.

Die Wissenschaften sind seither, wie er schreibt, einer zunehmenden Brutalisierung ausgesetzt. Ihr Ziel ist nicht mehr die Erkenntnis der Wirklichkeit sondern ihre Veränderung. Zum Erschaffenen („facta") und Vorgegebenen („data") gesellte sich das der Natur gewaltsam Entrissene. Zu den „facta" und „data" kamen die „rapta" [11]. Das erste Resultat dieser Einstellung war die Atombombe gewesen, mit allen Konsequenzen, die sich bis heute daraus für Millionen von Menschen ergeben haben. Nun hatte man über die elementaren Bausteine der Materie hinaus auch Hand an die Grundbausteine des Lebens gelegt. Die Genforschung war zur Gentechnik avanciert. Dies war jedoch keine Angelegenheit der Wissenschaft als solcher. Es ging hier vielmehr um politische und wirtschaftliche Interessen auf dem Hintergrund einer gesamtkulturellen Entwicklung.

Das Kreuz des wissenschaftlichen Analphabeten

Wenn Chargaff die Entwicklung der Genforschung nach den Entdeckungen Cricks und Watsons kritisiert und sie gar mit der problematischen Kernforschung vergleicht, so huldigt er damit nicht nostalgischen Gefühlen, als ob die Naturwissenschaften ihren Sündenfall erst 1952 erlebt hätten. Im Gegenteil, seine Analyse wirft vielmehr Licht auf die Weise, wie alle naturwissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit (seit Galilei) abgelaufen sind: Im Vorfeld stand eine zurückhaltende Forschergeneration. Noch die Entdeckung der DNS 1869 durch Friedrich Miescher, so Chargaff, sei nicht nach ihrer Publikumswirksamkeit bemessen worden, im Gegenteil, gerade ihre langandauernde Obskurität bürgte für ihre Qualität. Er, Chargaff, selbst sei lange Zeit äußerst zurückhaltend mit Schlußfolgerungen be-

züglich seiner mageren experimentellen Ergebnisse umgegangen. Wie groß jedoch waren dennoch die Fortschritte in dieser Wissenschaft zwischen 1869 und 1950 – etwa im Vergleich zu den heute von Millionen von Forschern (drei Millionen allein in den USA, die jährlich mehr als zehn Milliarden Dollar Steuergelder benötigen)[12] erzielten kleinsten Veränderungen innerhalb des neuen Paradigmas. Noch „krasser", meint er („kraß" nennt er das wissenschaftliche Laientum, zu dem er sich bekennt)[13], seien die Verhältnisse in der Teilchenphysik. Einen „Supercollider" („Oberzermalmer") nennt er „eine Maschine zur Produktion von Nobelpreisen"[14].

Aber dies sei eben schon Teil der Dynamik des Phänomens. Auf die zurückhaltende Generation folge eine forsche. Deren Ideen bezüglich der raschen Anwendung der von den Vorgängern gemachten Entdeckungen überschlügen sich. Innerhalb von zehn Jahren sei aus der Genforschung eine gentechnologische Industrie geworden. „Die folgerichtige, liebevolle und sorgfältige Erforschung des Lebens war durch eine gehetzte und lärmende Jagd nach Sensationen und ‚Durchbrüchen' ersetzt worden."[15] Nicht um die nostalgische Huldigung eines vergangenen, wahrscheinlich nie existenten Forschungsideals geht es Chargaff, sondern um die Analyse eines gegenwärtigen Phänomens. Den quantitativen Veränderungen der Wissenschaften entspräche eine (einzige!) qualitative. Wäre es bei der Begegnung mit Crick und Watson nur um Wissenschaft gegangen, so hätte sich das Spektakel in Grenzen gehalten. So aber war eine neue Religion gegründet worden. Das Wissen der spezifischen Wissenschaft war nun nicht mehr menschliches Gemeingut. Es war ein Dogma, mit dem man Macht ausüben konnte.

War Chargaff, der um 1952 an der Spitze der Forschung stand, zu dumm gewesen, um die Entdeckungen Cricks und Watsons selbst zu machen?[16] Der Mythos der Wissenschaftshistorie wird es vielleicht einmal so darstellen. Und in der Tat wäre er, wie er selbst meint, wohl kaum dazu fähig gewesen, eine solche Entdekkung zu dem „mächtigen Symbol" zu erheben, „welches das Kreuz als Unterschrift des biologischen Analphabeten ersetzt hat". Es lag nicht in der Art seiner Generation, Dogmen zu erheben. „Einige filioques mehr oder weniger" machten für ihn keinen Unterschied[17]. Inzwischen sei jedoch die Zugehörigkeit zur richtigen Glaubensrichtung zu einer Existenzfrage geworden. „Wenn das so weitergeht, wird einer, der die Doppelspiralform der DNS bezweifelt, noch auf dem Scheiterhaufen enden."[18] Chargaff erklärt die Selbstverständlichkeit, mit der man inzwischen die Abhängigkeit der Wissenschaften von Wirtschaft und Politik hinnimmt, zum Skandal. Nicht mehr die Qualität einer Erkenntnis steht im Vordergrund, sondern der gesellschaftspolitische Erfolg, und der ist im Zeitalter der Massenmedien kurzfristig, nicht nachhaltig („sustained"). Er setzt die Maßstäbe, er rechtfertigt sich mit folgenden zwei (einander widersprechenden!) Argumenten, wobei ein dritter Aspekt heimlich mitschwingt:

Erstens: Die Wissenschaften stehen im Dienst der Allgemeinheit. Wichtiger als

die Grundlagenforschung seien deshalb die nutzbringenden Technologien. In der Biochemie fordere dies eine rein medizinzentrierte angewandte Forschung, etwa Aids- und Krebsforschung (schon heute leben mehr Menschen von Aids und Krebs als daran sterben), Projekte zur In-vitro-Befruchtung, Organtransplantation, Erforschung diverser Erbkrankheiten, Eugenik bis hin zu soziologischen Genforschungs- und -manipulationsprojekten im Bereich der Kriminologie, wo es dann auch schon einmal kriminell werden kann, wenn etwa Gene identifiziert werden, die für die kriminellen Neigungen bestimmter Individuen verantwortlich sein sollen. Sollen dann im Fall einer Früherkennung Embryonen mit solchen Veranlagungen abgetrieben werden? Überlegungen in den USA und auch in anderen Ländern scheinen in diese Richtung zu laufen.

Zweitens: Die unnützen Forschungszweige begründet man nun aber paradoxerweise damit, daß auch Grundlagenforschung notwendig sei. Je nach Art eines politisch oder wirtschaftlich erfolgreichen Projekts verweist man also entweder auf seine Nützlichkeit oder seine Schönheit. Zweifel werden als Blasphemie angeprangert. Wer etwa wollte Zweifel an der Weltraumforschung hegen? Ist es nicht zu begrüßen, daß „Raumsonden das Weltall nicht nur mit dem genetischen Code eines Schimpansen vertraut machen", sondern auch mit der Stimme des amerikanischen Präsidenten „auf Band oder Platte"?[19] Oder wer wollte am menschlichen Genomprojekt (HUGO) zweifeln, in das die USA schon jetzt drei Milliarden Dollar Steuergelder investiert haben, zu einer Zeit, da der Kongreß Steuererleichterungen für Behinderte abgeschafft hat?[20]

Und schließlich drittens (die erwähnte heimliche Voraussetzung): Die Wissenschaften haben zum Ziel die vollkommene Beherrschung der Wirklichkeit, das heißt im Fall der Biologie: Herrschaft über Leben und Tod. Man kann sich nie sicher sein, wo hier für den Experten Chargaff die „krasse" Ironie aufhört und der Ernst beginnt. Es hat den Anschein, als glaube er tatsächlich an die Möglichkeiten der Anwendung genetischer Forschung. Wenn man Prognosen lange genug in die Zukunft hinein projiziert, kann man vieles als möglich hinstellen. Wenn ein „Experte" sagen würde, dies und jenes sei unmöglich, könnte man ihm erwidern, das hätten Experten vor der Explosion der ersten Atombombe auch geglaubt[21].

Die Wissenschaften überraschen immer wieder damit, was alles funktioniert. Das Problem ist nur, daß es immer anders funktioniert, als man es sich erträumt hat. Aus den Träumen werden oft Alpträume. Warum sollte es etwa eines Tages, in zugegeben ferner Zukunft, nicht möglich sein, die Gensequenz zu isolieren, die für Alter und Tod verantwortlich ist? Dann könnte man doch Säuglingen Unsterblichkeit injizieren. „Anfangs werden sich das nur sehr reiche Eltern leisten können. Aber en gros wird es bald billiger, wie alle Scheußlichkeiten dieser Welt." „Wenn das physiologische Schicksal eines Lebewesens wirklich in den Chromosomen verschlossen ist, so wird die Wissenschaft nicht umhin können,

auf die Gene zu stoßen, die den Organismus für seine Auslöschung programmieren. Alles übrige wäre dann eine Art höherer Molekularroutine."[22]

Aber stecken die Antworten auf diese Fragen wirklich in den Chromosomen? Chargaff verweist diese Projektionen in den Bereich von Science fiction. Wenn man genau nachfrage, meint er, könne man sehen, wie absurd im Sinn der Wissenschaftstheorie manche gentechnologischen Aufgabenstellungen seien. Er betont, er glaube nicht an solche Monstrositäten. Aber wer sollte Forscher heute daran hindern? Er findet es jedenfalls schwer, in dieser Beziehung Optimismus zu entwickeln angesichts dessen, was im Bereich der Naturwissenschaften in den letzten 50 Jahren an Monströsem ausgeheckt wurde.

Für schlimmer noch als die Ergebnisse hält er die der modernen Forschung zugrundeliegende Geisteshaltung. Erklärtes Ziel der neuen, brutalisierten, die Natur manipulierenden, technologischen Genforschung ist insgeheim der Endsieg (der Ausdruck ist bewußt gewählt) über den Tod, die Erzwingung der Rücknahme des im dritten Kapitel des Buchs Genesis von Gott ausgesprochenen „Fluchs": „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück." Chargaff verweist auf den pseudoreligiösen Charakter dieses Glaubens. Er bedeutet für ihn die Brutalisierung und gräßliche Deformierung der jüdisch-christlichen Tradition und nicht, wie einst für Carl Amery[23], deren konsequente Weiterführung. Statt Nächstenliebe zu üben – Millionen Menschen sterben weiter den Hungertod und erfahren keine Hilfe in ihrem Elend –, verliert sich die Menschheit im Massenmedium Wissenschaft.

Während das religiöse Gefühl allgemein am Erschlaffen ist, müssen die numinosen Bedürfnisse der Menschen weiterhin befriedigt werden, „und dazu scheinen jetzt die Naturwissenschaften zu dienen". Die Naturwissenschaften sind nun aber nicht mit den großen Weltreligionen zu vergleichen. Sie ähneln eher den traditionellen Stammesreligionen oder auch den heidnischen antiken Religionen: „Die Anzahl der adorierten Götter und Heroen ist unbeschränkt. Es können immer neue hinzugefügt werden, und die Tempel werden umbenannt. Die Selbstvergötterung hat in den Wissenschaften so zugenommen, daß die Unterscheidung zwischen Naturforscher und Politiker häufig schwerfällt. Alles in allem würde ich sagen, daß die meisten Naturforscher nicht Atheisten sind, sondern Polytheisten."[24] Und schließlich: In kaum einem Bereich modernen Lebens findet man soviel Selbstaufopferung und Hingabefähigkeit wie im Wissenschaftsbetrieb.

„Soweit müßte man kommen, wenn man alt wird"

Das „Raptische" der modernen Naturwissenschaften, ihr Beitrag zum Raubbau an der Natur (theoretisch wie praktisch), ihre „antinatürliche" Dimension trägt also pseudoreligiöse Züge. Die Naturwissenschaften als Herrscherinnen der Na-

tur gebärden sich übernatürlich. Die „De-Naturierung" des Menschen ist in vollem Gang[25]. Ihre Vertreter rechtfertigen ihre zerstörerische Tätigkeit mit ihrem vermeintlichen Beitrag zum transzendenten (weil durchaus nicht allgemein wahrnehmbaren) Nutzen und Wohl der Allgemeinheit. Es ist genau dieser Zynismus, gegen den sich der Zorn Chargaffs entlädt. Kann eine Biologie, die ihren Forschungsgegenstand ums Leben bringen muß, um ihn untersuchen zu können, noch so genannt werden? Kann eine Naturwissenschaft, deren Beitrag zur Zerstörung der Natur nicht gerade unerheblich ist, diesen Namen tragen? Kann die Wissenschaft noch so heißen, da das, wofür sie steht, mehr und mehr nur noch in technischen Datenspeichern vorliegt? Chargaff, selbst Naturforscher, hält die Naturforschung im klassischen Sinn zwar immer noch für ehrlicher als die Versuche einiger Randdisziplinen, „über die Chemie und die Physik der Seele nachzudenken"[26]. Dennoch:

„Er ist ein riesiger Strom geworden, dieser Strom des Wissens, der unsere Zeiten überflutet hat, ein trüber, höchst verschmutzter Strom. Millionen von Leuten auf der ganzen Welt sind mit nichts anderem befaßt als damit, immer mehr sogenanntes Wissen – ein Wissen, das niemand weiß – hineinzukippen. Manchmal sind es nur tote Katzen und verfaulte Kohlköpfe, was hineingeworfen wird, selten ein Diamant. Dabei ist es ein Strom, der nirgendwo mündet; er schwillt und schwillt und findet kein Meer."[27]

Der vollendet formulierte Satz am Schluß des Abschnitts erinnert an die Legende vom heiligen Augustinus, der bei einem Strandspaziergang ein Kind traf, das Augustinus' Wissen mit dem Inhalt des Eimerchens verglich, mit dem es spielte, und das Wissen Gottes mit dem Inhalt des Meeres. Chargaff hält es für bezeichnend, daß heute die Ansicht verbreitet ist, das Wissen etwa eines Augustinus sei lächerlich gering im Vergleich zum Wissen der Menschen heute. Dabei liegt das Gegenteil auf der Hand. Noch nie wurde aktuell so wenig gewußt wie heute. Das Wissen des technologischen Zeitalters ist ein Wissen, das faktisch nicht gewußt wird. Was im letzten Jahrhundert als Neuheit, als Sensation erlebt wurde, daß „Dampf, Elektrizität, Gas – Wunder, die die Römer nicht gekannt haben"[28], Alltäglichkeiten zu werden begannen, ist den Menschen heute zwar in Fleisch und Blut übergegangen. Sogar Vertreter der ökologischen Bewegung verbreiten im Ernst, die großen Probleme der Zeit seien, wenn schon nicht im Handumdrehen, so doch in absehbarer Zeit zu lösen. Den Mut zu behaupten, daß die Menschheit machtlos vor einem weiteren ihrer zahlreichen Untergänge stehen könnte, haben aber gerade heute nur wenige.

Das Zitat über den Strom des ungewußten Wissens reflektiert auch den hauptsächlichen Inhalt der großen Menschheitskrise. Es ist die Umweltverschmutzung, nicht nur die physische (der bereits Millionen zum Opfer gefallen sind, nicht zuletzt im vermeintlich so rückständigen Osteuropa, das in dieser Beziehung zukunftsweisend ist), sondern auch die geistige, gegen die sich Milliarden andere überall auf der Welt nicht wehren können. Eine „Informationsexplosion" hat die

Massen der Menschheit mit dem Giftschlamm des Scheinwissens bespritzt. Noch die Kindeskinder sowohl der radioaktiv verseuchten wie auch der gen- und von den Massenmedien manipulierten Generationen werden Gott um eine andere Zukunft anflehen[29].

Aber es wird keine andere Zukunft geben. Die Katastrophe, das ist für Chargaff (wie einst für Walter Benjamin im Europa der sich ausbreitenden Nazipest) die Situation, in der sich die Menschheit jetzt befindet. Die Apokalypse ereignet sich jetzt. Chargaff wird nicht müde, sie dennoch vorauszusagen. Wie lautet sein prophetischer Ruf zur Nachfolge? Er verkündet das radikale Laientum, das Recht des Nichtwissens angesichts des unbegrenzten, nicht gewußten, weil nicht wißbaren Wissens, und weist auf den bedeutsamen, von niemandem mehr wahrgenommenen Unterschied zwischen Wissen und Urteilen hin. Er hat den Mut zuzugeben, daß unsere Zeit nicht weiterweiß und daß ihr die Weisheit fehlt, gerade dies zu erkennen. Ob sie dadurch wenigstens halbwegs zur Größe früherer Generationen zurückfindet? Er setzt auf das Selbstbewußtsein des Individuums, die Behauptung des Geistes, den Protest, das Festhalten an Traditionen, zumindest im Geist, auch wenn behauptet wird, es gebe schon längst keine mehr, ja sogar wenn er selbst dieser Behauptung zustimmt.

„Den Strom hat es gegeben, seit es Menschen gibt, aber durch Jahrtausende war er ein helles, klares Rinnsal, und die Ufer waren sehr dünn besiedelt. Was da so hinfloß war menschliches Wissen, überkommenes Wissen, von Vater und Mutter zu Kind und Enkel. Es war fast nie ein Wissen, dessen Ursprung man hätte bezeichnen können; nur selten wurde es erzeugt. Erst in den letzten vierhundert Jahren hätte man beginnen können, die Namen von Wissensfabrikanten zu nennen, und das immer häufiger, bis es in unseren Tagen zu einer wahren Explosion gekommen ist. An den Ufern gibt es jetzt kaum mehr Stehplätze, und die Träger von Kübeln voller Wissen haben es schwer sich durchzudrängen um sie auszuleeren.“ [30]

Chargaff bezieht diesen letzten Satz auch auf sich selbst. Er gibt zu: Er selbst trägt bei zur ständig wachsenden Flut immer schlechter gebundener, immer weniger, immer schneller, oberflächlicher gelesener Bücher[31]. Auch seine Bücher stehen in den Bibliotheken, die nicht etwa dazu aufrufen, weniger zu veröffentlichen, sondern für die Unterbringung der ständig zunehmenden Veröffentlichungen kräftig zu spenden. Auch er verführte Studenten dazu, noch mehr zu schreiben.

„Die dicken Scharen der Uferanwohner haben es längst aufgegeben, in diesem Strom nach etwas Bestimmtem zu fischen. Sie nehmen was sie kriegen und müssen damit zufrieden sein. Daß dieses dann ihr ganzes weiteres Leben bestimmen wird, ist traurig, aber dem ist nicht abzuhelfen. Man muß noch froh sein, daß man überhaupt etwas gefunden hat. Das eine kann man sagen: Die Freude am Suchen und Finden ist verlorengegangen. Es herrscht eine öde Stimmung, aber dafür eine heftige Konkurrenz zwischen den Fischern. Manches verfaulte Zeug, das da herausgezogen wurde, steht jetzt in einer Vitrine im Museum. Findet aber einer etwas, was hoffnungsvoll aussieht, so muß er ein lautes Geschrei erheben, denn der Wert des Gefundenen wird nach dem Lärm bemessen, den der Finder macht. Es gibt sogar riesenhafte Büros, die sich mit nichts als Geschrei befassen.“ [32]

Die Freude am Suchen und Finden ist verlorengegangen. Suchen und Finden, das im Matthäusevangelium (7, 7) formulierte und in der Wissenschafts- und Geistesgeschichte wieder und wieder aufgegriffene religiöse Prinzip, steht heute in Frage. Wozu suchen, wenn das Gefundene mit hoher Wahrscheinlichkeit schon entdeckt ist? Wissen kann man es ja nicht; denn wer hat schon den Überblick? Auf irgendeinem Datenspeicher könnte es ja schon vorliegen. Die so um sich greifende Ignoranz verführt auch vermehrt zum Plagiat. Wird, so fragt Chargaff in seinem letzten Buch, überhaupt noch geforscht?[33] Warum sich möglicherweise dadurch eine Blöße geben, daß man die eigenen Erkenntnisse durch seriöse Dokumentation angreifbar macht, wo es doch so einfach ist, durch Geschrei Eindruck zu machen? Schreien die anderen nicht auch schon? Den Luxus, die Zeit, zu suchen, den Mut, zu behaupten, etwas eigenes gefunden zu haben, kann sich heute niemand mehr leisten. Die Zeiten zum Lernen wie zum Forschen sind nicht etwa länger geworden, trotz der vermeintlichen Wissensexplosion. Diese findet offenbar nur in den Datenbanken statt, nicht in den Hirnen und vor allem nicht in den Herzen der Menschen.

Es gibt Schriften, „Armes Amerika – Arme Welt" könnte dazugehören oder „Abscheu vor der Weltgeschichte", in denen Chargaff den Eindruck vermittelt, als hätte er schon aufgegeben, die Apokalypse schon hinter sich. Er schafft es jedoch nicht, diesen Eindruck beim Leser aufrechtzuerhalten. Zu viel Optimismus sprüht gerade aus den pessimistischsten Äußerungen. Chargaff widerspricht sich im Vollzug. In dem erst vor kurzem erschienenen Aufsatzband „Ein zweites Leben" etwa schließt er den ersten Essay mit folgendem Zitat, das erneut an den bereits erwähnten Augustinus erinnert:

„Ich hatte mir einmal die folgende Notiz aufgeschrieben. ‚Im Häßlichen die Schönheit zu sehen, im Bösen die Güte, im Falschen die Wahrheit, im Verdammten die Gnade: so weit müßte man kommen, wenn man alt wird.' Dies zu erreichen ist mir, fürchte ich, versagt geblieben."[34]

Zum Glück, möchte man da sagen. Und: Genau das Gegenteil ist der Fall; denn was will Chargaff mit so einem Satz wirklich sagen? Zunächst: Ja, es gibt das Häßliche, Böse, Falsche, Verdammte. Davor die Augen zu verschließen, wäre Heuchelei. Man muß es zu erkennen versuchen. Das ist aber eben nicht gleichbedeutend mit Schönreden. Im Schönreden und Beschwichtigen liegt der wahre Zynismus. Also, schließt Chargaff, muß man einerseits fortfahren, den genannten Schattenseiten auf den Grund zu gehen, darf aber andererseits nie aufhören, sich dagegen zu wehren, sie als gegeben hinzunehmen.

Ist er damit ein Apokalyptiker? Wäre es so, würde er gut in einen gegenwärtigen Trend passen; denn die literarische Gattung der Apokalypse feiert allenthalben fröhliche Urständ. Von allem möglichen wird das Ende prophezeit, von der Moderne, der Geschichte, dem Christentum, den Wissenschaften und vielem mehr. Chargaffs Essays lassen sich aber nicht mit solchen banalisierten Formen von Apokalypse vergleichen. Sie erfüllen nicht die Klischees. Chargaff entläßt

seine Leser nicht in das wohlige Gefühl, alles durchschaut zu haben, um dann im gewohnten Trott fortfahren zu können. In der Wüste, die er als Rufer seinem Publikum um die Ohren schlägt (Der Rufer macht die Wüste, schreibt er einmal), läßt sich's nicht wohlleben. Sie fordert heraus.

Chargaffs Pessimismus entpuppt sich als ein Mittel der Kritik. Sein vermeintlicher Defätismus liefert Material, um nach dem Zusammenbruch, der jetzt im Gang ist, eine neue Welt aufzubauen. Er prophezeit den Untergang, beschreibt ihn und gibt ihm so Sinn, aber nicht so, daß er ihn verherrlichte. Vielmehr erkennt er ihn als das, was er ist, und eröffnet so die Möglichkeit, über ihn hinauszublikken, sich nicht in seinen Strudel hineinreißen zu lassen. Sich mit seinen Thesen ernsthaft auseinanderzusetzen, könnte daher durchaus von Nutzen sein: den vielgeschmähten Wissenschaften selbst und der Kultur, der Wirtschaft und der Politik, die beides fördern, aber auch zerstören können, und schließlich allen, die ähnliche Zweifel hegen wie Chargaff selbst.

ANMERKUNGEN

[1] E. Chargaff, Über d. Lebendige (Stuttgart 1993) 329.
[2] Ders., Das Feuer d. Heraklit (München 1995) 17f.
[3] Ders., Vermächtnis (Stuttgart 1993) 7.
[4] Das Feuer d. Heraklit 20. [5] Ebd. 18. [6] Ebd. 61. [7] Ebd. 94.
[8] E. Schrödinger, What is Life? (Cambridge 1945) 20f.
[9] Das Feuer d. Heraklit 99f.
[10] Ein zweites Leben (Stuttgart 1995) 12.
[11] Vermächtnis 213, 227. [12] Ebd. 213. [13] Ebd. 27–39.
[14] Abscheu vor d. Weltgesch. (Stuttgart 1991) 10.
[15] Das Feuer d. Heraklit 123. [16] Ebd. [17] Ebd. 119, 166.
[18] Abscheu vor d. Weltgesch. 9. [19] Das Feuer d. Heraklit 133, Anm. [20] Vermächtnis 56.
[21] Vgl. Zeugenschaft 178, Anm., wo Chargaff leugnet, daß er ernsthaft an derartige Mythen glaube.
[22] Vermächtnis 131, 160. [23] C. Amery, Das Ende d. Vorsehung (München 1972).
[24] Vermächtnis 20, 200f. [25] Ebd. 207. [26] Zeugenschaft (Frankfurt 1990) 7.
[27] Vermächtnis 40. [28] Ebd. 80. [29] Ebd. 58, 129–138. [30] Ebd. 40.
[31] Zeugenschaft 1–39. [32] Vermächtnis 40f. [33] Ein zweites Leben 14, Anm. [34] Ebd. 32.

UMSCHAU

Generationsbetrug?

Neuer Streit um den Generationenvertrag

Die Generationenproblematik ist wieder ins Gerede gekommen. Je mehr deutlich wird, daß sich der intrafamiliale Generationskonflikt wegen des Abbaus der elterlichen, zumal der väterlichen Autorität entspannt und der Konflikt sich auf die Ebene des Politischen verschoben hat, um so bedrängender wird die Frage nach der Gültigkeit des Generationenvertrags aufgeworfen, der laut Oswald von Nell-Breunings Aussage immer ein Vertrag unter drei Generationen ist. Während das „Kursbuch" (September 1995) einen „Generationenbruch" diagnostiziert, der zwar weniger zu beunruhigen scheint als vielmehr Zustimmung weckt, statuiert Jörg Tremmel (Jahrgang 1971) einen „Generationsbetrug"[1]. Das Buch mit dem provozierenden Titel entwickelte sich aus einem Schulaufsatz und versteht sich als ein engagiertes Plädoyer zugunsten der jungen Generation. Angesichts eines nur mäßigen politischen Interesses Jugendlicher an der konkreten Politik, und dies trotz des politischen oder staatsbürgerlichen Unterrichts an den Schulen, ist das Buch nur zu begrüßen, zumal der Verfasser vorausschickt: „Dieses Buch ist deshalb, trotz teilweise harter Kritik an den Älteren, stets von dem Wunsch geleitet, die Gräben zu überwinden. Eine neue Partnerschaft zwischen den Generationen kann aber nur entstehen, wenn die Probleme offen ausdiskutiert werden" (6).

Entsprechend dieser Maxime werden in drei Kapiteln die großen Probleme der heutigen einen Weltgesellschaft dargestellt: Das Leben auf Kredit (Staatsverschuldung, Rentenversicherung, Pflegeversicherung), die ökologischen Probleme in Deutschland (Waldsterben, Kernenergie, schwindender Artenreichtum usw.), die weltweiten ökologischen Probleme (Bevölkerungswachstum, Treibhauseffekt, Ozonloch usw.). In diesen Kapiteln wird nicht nur eine Fülle von gewiß sehr beunruhigenden Tatsachen nahegebracht, es wird auch immer die Lebensbedrohung bewußtgemacht, die vor allem einen jungen Menschen beschäftigen muß.

Mit diesen Ausführungen werden der älteren Generation unverhohlen die Leviten gelesen und wird zugleich die Forderung begründet, junge Menschen sollten ihre eigene Zukunft selbst bestimmen. Deshalb plädiert der Autor für ein Jugendparlament (63), dessen Konzeption und Funktion er gewinnend darstellt, während er von der Herabsetzung des Wahlalters auf 16 Jahre, von einer Quotenregelung für Altersstufen, von dem Wahlrechtsentzug für alte Menschen (vgl. Heidi Schüller, Die Alterslüge. Berlin 1995) oder dem Doppelstimmrecht offensichtlich wenig hält (62). Am Ende legt er zwei neue Generationenverträge vor, einen ökologischen und einen mehr finanzpolitischen. Der erste bringt etliche Forderungen im Hinblick auf die Ökologie: Es darf nicht mehr Energie verbraucht werden, als durch erneuerbare Energiequellen erzeugt werden kann, usw. Der zweite lautet: „Jede Generation soll grundsätzlich für ihre Bedürfnisse selbst aufkommen, ohne die Kosten dafür der nachfolgenden Generation aufzubürden. Die Solidarität zwischen den Generationen gebietet es, daß keine Generation einer anderen übermäßige Lasten aufbürdet" (137). Dieser Vertrag leuchtet unmittelbar ein, immer unter der Voraussetzung, daß Menschen die Folgen ihres Tuns zwar eher gering zu schätzen geneigt sind, sie damit aber nicht aus der Welt geschafft haben.

So richtig dennoch diese „neuen Generationenverträge" sind, sie leiden unter einigen Unwägbarkeiten: 1. Die ganze schwierige Problematik des Verhältnisses von Ökologie und Ökonomie wird nicht gesehen; denn wie die Menschen nach den vorgeschlagenen Einschränkungen konkret und alltäglich leben sollen, steht offensichtlich aufgrund des bewegenden Ziels nicht

mehr zur Debatte. Und der Hinweis, daß erst diese junge Generation, die sogenannte Generation von 1989, diese Probleme sehe und lösen könne, wird wohl nicht hinreichend damit begründet, daß die ältere Generation aufgrund ihrer Sozialisation dazu rundweg unfähig sei (141).

2. Der sittliche Grundsatz: „Heute ist erlaubt, was gefällt" (143), zwar für die Sexualmoral formuliert, aber aus dem Stil der suggestiven Argumentation des Autors verallgemeinerbar, wird in seinem hedonistischen Grundduktus nicht ausreichen, um jene Verzichte, deren Verweigerung übrigens der älteren Generation vorgeworfen wird (8), bei der jungen Generation durchzusetzen. Denn selbstverständlich wird auch sie ihre Ansprüche an das Reisen, an den Sport, an das Vergnügen nicht wenig einschränken müssen. Reicht dann aber eine nur auf die Natur fixierte Verantwortungsethik aus, um eine neue menschliche Welt zu sichern? Das geforderte neue Denken, aufgrund dessen sich junge Menschen in die Politik einmischen sollen (159), wird sich nicht allein auf die „Werte" der Ökologie berufen können; es wird sich umfassender orientieren müssen – und dabei auch den Menschen in seiner Würde, das heißt in seiner Existenz in Freiheit, im Blick haben müssen.

Als kritische Ergänzung seien jene fünf Artikel zitiert, die die „Cousteau-Society" der Vollversammlung der UN vor Jahren vorlegte. Die Grundrechte künftiger Generationen legen demnach jeder Generation die Pflicht auf, „irreversible und irreparable Schäden des Lebens auf der Erde, der Menschenwürde und der Freiheit abzuwenden und Maßnahmen zu ergreifen, um die Rechte kommender Generationen zu schützen". Doch jenseits einer menschenwürdigen Existenz stellt sich – dieser bereits vorgelagert – die Verantwortung für die Existenz überhaupt, was nach Hans Jonas eine „Pflicht zur Nachkommenschaft" einschließt (Max Wingen) – ein Aspekt, der dem Buch Tremmels gänzlich abgeht. Dieses Buch bedarf der kritischen Lektüre und einer wissenschaftlichen, zumal anthropologischen Ergänzung. Es wird als Anfrage der jungen Generation an die vorausgehenden Generationen mit Recht Diskussionen verursachen. Hoffentlich gelingt es ihm auch, alle Generationen nicht nur miteinander ins Gespräch zu bringen, sondern ebenso gemeinsam – politisch und ethisch – in Pflicht zu nehmen.

Es trifft sich gut, daß Heft 1 (1996) der „Zeit-Punkte" das Thema hat: „Keine Angst vor dem Alter. Der Krieg der Generationen findet nicht statt". Diese Veröffentlichung – von Angehörigen der älteren Jahrgänge verantwortet – sieht die Lebensproblematiken der heutigen Jugend vom Ende des Lebens her. Mit großer Sensibilität, aber ohne Beschönigung, werden jene Fragen an die Gesellschaft gestellt, die in solcher Weise von einem Vertreter der jungen Generation nicht einmal geahnt werden. Ohne Vorwürfe an die jüngere Generation werden die zur Zeit noch ungelösten Fragen aufgegriffen und in aller Deutlichkeit benannt (etwa auch Renten- und Pflegeversicherung). Eine Souveränität wird in dieser Publikation spürbar, die den Zugang zur Lösung der Probleme erleichtert. Wer auf solche Weise das ganze Leben im Blick hat, steht notwendigerweise auf einem höheren Standpunkt. Genau so wünschte man sich den nötigen Dialog zwischen der jungen und der alten Generation.

Roman Bleistein SJ

[1] Jörg Tremmel: Der Generationsbetrug. Plädoyer für das Recht der Jugend auf Zukunft. Frankfurt: Eichborn 1995. 174 S. Kart. 24,80.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Hg. v. Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 228 S. (Konfession und Gesellschaft. 8.) Kart. 79,–.

Kirchliche Zeitgeschichte hat Konjunktur: diese Ansicht hat die Herausgeber bewogen, zum Zweck der methodischen Vergewisserung dieser jungen Teildisziplin angesichts ihrer wachsenden Aufgaben dreizehn Beiträge zu einem Sammelband zusammenzustellen, der durch die Vielfalt der hier vorgestellten Ansätze das Potential ihrer möglichen Fragestellungen anzeigt, obwohl der wissenschaftliche Standort der Herausgeber bestimmte theologische Konzeptionen von „Kirchlicher Zeitgeschichte" ausschließt.

„Konfession und Gesellschaft", die Reihe, in der das anzuzeigende Werk erschienen ist, stellt das gemeinsame Unternehmen einer Gruppe von Historikern und Theologen, näherhin Kirchenhistorikern dar, die es als wissenschaftliche Aufgabe betrachten, die Geschichte des Christentums nicht einer akademischen Spezialdisziplin zu überlassen, sondern ihr als unverzichtbarem Element in der historischen Entwicklung unserer Welt den gebührenden Platz in der Erforschung der Vergangenheit einzuräumen. Konsequent bleiben darum Entwürfe kirchlicher Zeitgeschichte außer Betracht, welche dieser eine unmittelbar kirchliche, „prophetische" Funktion zuerkennen wollen, wie es Gerhard Besier und andere vor einigen Jahren verlangt haben.

Dennoch bleibt dieser Sammelband weit davon entfernt, die Meinungen einer bestimmten Schule zu repräsentieren. Zwar haben sich vier von den fünf Herausgebern der Reihe „Konfession und Gesellschaft" (K. Nowak, A. Doering-Manteuffel, M. Greschat und J. Ch. Kaiser) mit Beiträgen beteiligt, aber die anderen Mitarbeiter sind offensichtlich so ausgewählt worden, daß unterschiedliche Gesichtspunkte zur Darstellung gelangten. Blessing, Nowak und Greschat sind mit methodologischen Überlegungen vertreten; Doering-Manteuffel führt einen heftigen Disput mit Besier über dessen „Praxis der ‚Kirchlichen Zeitgeschichte'", der seinerseits deutlich repliziert. Die Möglichkeit einer „feministischen Perspektive für die Kirchengeschichte" (Gause) wird ebenso diskutiert wie „Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung" (Holzem). Drei Aufsätze bringen Forschungsbeispiele aus Frankreich (Mayeur), Großbritannien (McLeod) und den USA (Diephouse). Die Beiträge von Gabriel über den deutschen Katholizismus der fünfziger Jahre und Schroeder über den deutschen Sozialkatholizismus schließen den Band ab. Wie man sieht, umspannt er nicht nur thematisch ein weites Feld, sondern vereinigt auch eine differenzierte Gruppe von Forschern, die ebenso die Altmeister Greschat und Mayeur umfaßt wie jüngere Forscher, die sich erst kürzlich durch ihre Dissertationen bekannt gemacht haben (und sich in diesem Band durch die Schärfe ihres Urteils auszeichnen).

Dem aufmerksamen Leser wird kaum entgehen, daß einige der Mitarbeiter von „Katholizismusforschung" sprechen, wo andere von „Kirchlicher Zeitgeschichte" reden. Dies dürfte mehr bedeuten als nur eine Eigentümlichkeit der Sprechweise. Denn letzteres meint der sprachlichen Bezeichnung und darum wohl auch der Sache nach die jüngste Epoche der Kirchengeschichte wie deren Erforschung und Darstellung. Sie bliebe in diesem Falle Teilgebiet der historischen Theologie und fiele unter deren theologischen Anspruch. F. X. Kaufmann hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß der um sich greifende Gebrauch dieser Bezeichnung eben jener Tendenz zur „Verkirchlichung" korrespondiere, der Reduktion katholischer Aktivität auf Innerkirchliches, die zur Signatur der letzten Jahrzehnte wenigstens in unserem Lande gehört, und demgegenüber für die Bezeichnung „Katholizismusforschung" plädiert. Da dieser Begriff

sprachlich und sachlich kein evangelisches Pendant besitzt, wird es bei allen Unternehmungen dieser Art, die über den katholischen Rahmen hinausgreifen, wohl bei „Kirchlicher Zeitgeschichte" bleiben. Aber damit können konzeptionelle Verkürzungen einhergehen: Was die Katholiken als Glieder ihrer Kirche in Staat und Gesellschaft tun, ist darum noch nicht schon unbedingt kirchlich, und darum auch nicht Gegenstand „Kirchlicher Zeitgeschichte". So führt dieser Band über sein eigentliches Thema hinaus zur Frage nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche in unserer Zeit als Problem der Wissenschaft wie der Kirche. *Heinz Hürten*

Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa. Hg. v. Anselm Doering-Manteuffel und Joachim Mehlhausen. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 169 S. (Konfession und Gesellschaft. 9.) Kart. 44,–.

Der schmale Band enthält die Referate, die zwischen 17. und 20. Juli 1994 während eines Symposiums zur kirchlichen Zeitgeschichte in Tübingen von Fachleuten vorgetragen wurden. Im Gegensatz zur üblichen Zeitgeschichtsforschung werden zwei Akzente gesetzt: einmal wird das christliche Ethos im Widerstand deutlich herausgearbeitet, das oft in Frage gestellt wird; zum anderen wird der Widerstand gegen das Dritte Reich in Europa, vor allem in Skandinavien, in den Niederlanden und in Italien, in seiner, mit Deutschland verglichen, ganz andersgearteten Situation aufgewiesen. Die abschließenden Kapitel stellen jene Optik heraus, die in England und den USA die Begegnung mit den Männern des Widerstands weithin verhinderte, die aber nach dem Krieg bei praktischer Hilfe und Orientierung für das darniederliegende Deutschland überwunden war.

Beim einführenden Rückblick auf die Herkunft des evangelischen Ethos im Widerstand kommt zum Vorschein, daß „Widerstand" in der protestantischen Ethik – mit nur wenigen Ausnahmen (17ff.) – ein Fremdwort war, was auch in seinen Wirkungen auf das konkrete Engagement im Dritten Reich greifbar wird. Als weiteres Ergebnis scheint der Versuch wichtig, die Strategie der Besatzungstruppen im Umgang mit den Deutschen in ihren drei Phasen (130–132) zu erheben. Diese Studie über die amerikanischen Truppen (119ff.) sollte durch ähnliche Analysen der französischen, englischen und vor allem der sowjetischen Vorhaben ergänzt werden, um einen Gesamtüberblick über das in vier Besatzungszonen geteilte Deutschland zu gewinnen.

Am Ende erhebt sich die Frage, ob man die Tagung nicht ökumenisch hätte konzipieren sollen. Gewiß wäre dann bekannt geworden, daß Stauffenberg am Tag vor seinem Attentat am 20. Juli 1944 mit Bischof Conrad von Preysing (Berlin) ein Gespräch hatte, daß die Kreisauer in Kontakt mit katholischen Bischöfen standen und daß gerade bei dem im Kreisauer Kreis besprochenen Naturrecht auch Jesuiten (vgl. Alfred Delp) ihren Beitrag leisteten. Trotz dieses Mangels ein wichtiger Band für eine umfassendere Zeitgeschichtsforschung. *Roman Bleistein SJ*

Die Gestapo – Mythos und Realität. Hg. v. Gerhard Paul und Klaus-Michael Mallmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 586 S. Lw. 98,–.

Der stattliche Band enthält 30 ausführliche Studien über die Geheime Staatspolizei (Gestapo). Der Untertitel signalisiert das erkenntnisleitende Interesse der Herausgeber: den Mythos von einer allgegenwärtigen und schier allmächtigen Geheimpolizei, der Schreckensorganisation Heinrich Himmlers, auf seinen Wahrheitsgehalt zu prüfen. Diese notwendige zeitgeschichtliche Arbeit wird dadurch erschwert, daß – über die Mythologisierung hinaus – der Aktenbestand des Reichssicherheitshauptamts in Berlin vernichtet wurde und daß nur von drei Gestapoleitstellen die Akten der Vernichtung entgingen: Düsseldorf, Würzburg und Speyer (67).

Diese Dokumentenlage erschwert die Forschung, zumal die Akten der Zentrale in Berlin oder in München Aufschluß über die Organisation, die Motive, die Strukturen, die Qualifikation der Mitarbeiter und die Herkunft und das Schicksal der Opfer hätten geben können. So bleibt nur eine mühsame wissenschaftliche Arbeit übrig, die sich an der Forschungsperspektive orientiert, die Robert Gellately in seinem Buch „Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft" (Paderborn 1993) vorgegeben hat. Seine These

lautet: Die Gestapo als NS-Herrschaftsinstitution hing wesentlich von den Denunziationen ab und wird damit zurückgegeben in die Gesamtgesellschaft. Sie war weniger aktiv als vielmehr reaktiv auf die Denunziation aus der Gesellschaft, war Exponent einer gesellschaftlichen Selbstüberwachung (10).

Damit wird die Gestapo zwar „entdämonisiert"; sie verliert aber nicht ihren Charakter als Terrororganisation. Letzteres wird sie zunehmend, je mehr die „Einsätze der Vernichtung" im Osten zur Radikalisierung des Verhaltens auch in Deutschland beitragen. Diese gravierende Veränderung wird gut an der „Staatspolizeileitstelle Würzburg" (161ff.) aufgewiesen und bei der regionalen Organisation der Judendeportation (Stapo-Leitstelle Düsseldorf, 357) bestätigt. Die weiteren Themen greifen u.a. den „Wert der Gestapoberichte" (200) auf, die Bildungsherkunft der staatspolizeilichen Funktionselite (236) oder die Biographie einzelner Gestapochefs, z.B. Heinrich Müllers. Nach Kapiteln über die „Gestapo in Europa" (439ff.) wird die weitere Lebensgeschichte ehemaliger Gestapobediensteter im Nachkriegsdeutschland unter der Überschrift „Zwischen Selbstmord, Illegalität und neuer Karriere" (529) ausgeleuchtet.

Peter Steinbach wertet in seinem Vorwort den Band als eine „Zwischenbilanz" und wünscht, daß er Ausgangspunkt „weiterer und zukünftiger Forschungen" (XI) werde. Diesem Wunsch kann man die Aufarbeitung eines Defizits hinzufügen: das Verhältnis der Gestapo zu den Kirchen; denn davon ist kaum die Rede (nur kurz 175, 537, 539). Läge dieser Mangel darin, daß man diese Forschungen nur als „wichtigen Beitrag zur modernen Polizei- und Diktaturforschung" (XI) betrachtete, dann trüge diese Optik gewiß zur Verharmlosung des Dritten Reichs bei. Die Gestapo war in der ideologischen Auseinandersetzung die Speerspitze des Nationalsozialismus. Diese Tatsache darf man nicht geringschätzen. Deshalb wird das „Wesen" der Gestapo greifbar im Kirchenkampf (Leitheft der Gestapo: der Jesuitenorden, August 1937) oder im Klostersturm (1941). Die Geschichte der Gestapo wird nur im Kontext der christlichen Kirchen geschrieben werden können. Deshalb ist das beachtenswerte Buch ergänzungsbedürftig. *R. Bleistein SJ*

Selke, Jürgen: *Katholische Kirche im Sozialismus?* Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR. Altenberge: Oros 1995. 300 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen. 38.) Kart. 58,–.

Diese theologische Diplomarbeit aus dem Jahr 1995 ist eine sorgfältige Analyse zu einem Aspekt des kirchlichen Lebens in der sozialistischen Gesellschaft der DDR der frühen achtziger Jahre. Durch Studien in kirchlichen und staatlichen Archiven sowie Befragungen von Zeitzeugen und Akteuren ist es dem vorurteilsfreien westdeutschen Autor wie bisher wenigen gelungen, die Rolle der katholischen Kirche in der DDR im Verhältnis zu ihrer politischen Umwelt in dem behandelten Zeitabschnitt differenziert darzustellen. Durch die Offenheit des kirchlichen Archivzugangs im „Regionalarchiv Ordinarien Ost im Bistumsarchiv Erfurt" und die verdienstvolle Bereitschaft vieler kirchlicher Gesprächspartner aus der ehemaligen DDR, dem Autor auch private Materialien zur Verfügung zu stellen, ist am Beispiel des am 2. Januar 1983 verlesenen Friedenshirtenbriefs eine Detailstudie entstanden, die es ermöglicht, kirchliches Handeln nachzuvollziehen und zu begreifen. Besonders deutlich wird die über den Hirtenbrief hinausgehende inspirierende Rolle von Bischof Joachim Wanke aus Erfurt, der auch ein Geleitwort zu diesem Buch verfaßte.

In einem ersten Teil zur katholischen Kirche in der SBZ/DDR und der Friedensthematik zwischen 1945 und 1977 stützt sich der Autor überwiegend auf bisher Publiziertes, so daß manche dieser Ausführungen vorläufigen Charakter haben müssen. Der zweite Teil zum Hirtenbrief selbst und seiner innerkirchlichen konfliktreichen Entstehungsgeschichte 1981/1982 im gesellschaftlichen Kontext ist zu einer spannenden und vielschichtigen Analyse und somit zu einer wirklichen Bereicherung der Kirchengeschichtsschreibung geworden.

In einem abschließenden Teil wird die rhetorische Frage des Buchtitels dahingehend beantwortet, daß die katholische Kirche in der DDR nicht als „Kirche im Sozialismus" bezeichnet werden kann, wie die dortigen evangelischen Kirchen in

vieldeutiger Weise ihren Standort definierten und immer wieder reflektierten. Der Autor wertet den katholischen Friedenshirtenbrief als Zeichen einer „gewandelten Beurteilung des Waffendienstes angesichts der atomaren Hochrüstung" und gleichzeitig als eine „pastorale Neuorientierung" der „Kirche in einer säkularisierten, materialistischen Umwelt" (Joachim Wanke). Durch die kritische Auseinandersetzung mit der sozialistischen Umwelt habe er sich gleichzeitig vom Staat distanziert und markiere eine Tendenzwende zur auch konfliktreichen öffentlichen Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Realität der DDR.

Diese zu verschiedenen Anlässen in den achtziger Jahren sichtbare vorsichtige katholische Tendenzwende hat hinter den Kulissen von Staat wie Kirche in der DDR kirchenpolitische Prozesse und Verwerfungen ausgelöst. Der Autor hat auf den Seiten 241 bis 247 personenbezogen kirchenpolitische Denkweisen in der katholischen Kirche mit Stand des für ihn „weichenstellenden" Jahres 1983 analysiert. Es mag dahingestellt bleiben, ob der Zeitpunkt dieser „Weichenstellung" lange schwelenden Prozessen gerecht wird; aber die Betonung der Bedeutung friedensethischer Fragen und die Analysen sind zutreffend. Ihre Folgen für die politischen Staat-Kirche-Interaktionen bis 1989 werden künftig zu akzentuieren sein. *Bernd Schäfer*

Raabe, Thomas: *SED-Staat und katholische Kirche.* Politische Beziehungen 1949–1961. Paderborn: Schöningh 1995. 294 S. Lw. 64,–.

In der Reihe B der „Kommission für Zeitgeschichte" ist erstmals seit 1987 wieder eine Forschungsarbeit zur Kirche in der SBZ/DDR vorgelegt worden, deren Geschichte nach dem historischen Einschnitt von 1989/1990 nunmehr auf einer breiten Quellenbasis aufbereitet werden kann. Die vorliegende Publikation basiert auf einer überarbeiteten geschichtswissenschaftlichen Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München, wo sie im Oktober 1993 eingereicht wurde. Insofern reflektiert sie weitgehend den damaligen Forschungsstand auf der Grundlage der bis dahin erschlossenen staatlichen und kirchlichen Archivbestände.

Das vorliegende Werk stellt zunächst skizzenartig die „Ausgangssituation" nach 1949 und die allerdings in keiner Hinsicht gleichwertigen „Exponenten" in Gestalt der katholischen Kirche und des Partei- und Staatsapparats der DDR vor. Besonders die Darlegung der administrativen Strukturen dieses Apparats ist dem Autor zutreffend gelungen, wobei nach den heutigen Kenntnissen das Ministerium für Staatssicherheit eine wesentlich wichtigere Rolle spielte und spätestens seit 1958 zu einem bedeutenden Faktor der SED-Kirchenpolitik wurde.

Nach einer Wiedergabe des Forschungsstands zu Positionen in der katholischen Kirche in den Jahren 1949/50 bereitet der Autor das Thema anhand von sechs querschnittartigen Fallstudien auf, welche die Wechselwirkung von staatlichen Aktionen und kirchlichen Reaktionen zwischen 1952 und 1960 empirisch nachzeichnen: Die Errichtung von Studium und Priesterseminar in Erfurt, der Kampf der SED gegen die christliche Jugendarbeit, die Konfliktfelder Schule und kirchliche Sozialarbeit, die Einführung des Rituals der Jugendweihe, kirchliche Großveranstaltungen wie Katholikentage und Wallfahrten und schließlich die diplomatischen kirchlichen Reaktionen auf staatliche Maßnahmen wie die Zwangsaussiedlungen an der innerdeutschen Grenze 1952, die Niederschlagung des Juni-Aufstands von 1953 und die forcierte Kollektivierung der Landwirtschaft im Jahr 1960. Abschließend benennt der Autor die Methodenwechsel der SED-Kirchenpolitik, unternimmt ihre Periodisierung und analysiert kurz die Rolle der CDU sowie der FDJ.

Die Betrachtung zur „Kirche unter dem Kreuz" übernimmt Elemente kirchlicher Selbstdarstellungen vor 1961 und jüngere Interpretationen seit 1989. Demonstratives Leiden war jedoch, in der faktischen Einschüchterung durch eine seit 1958 immer aggressiver werdende und an wesentlich längeren Hebeln sitzende Partei, auf seiten der zunehmend verängstigten Kirche ein Zeichen der Schwäche und deshalb kein durchgängiges Motiv. Es ging bald um das (Über-)Leben der Kirche in der DDR – was in ihr bleibende Katholiken für aussichtsreicher hielten als von Westberlin und Westdeutschland aus kämpfende Kirchenpolitiker. Seit Mai 1958 durfte der Berliner Bischof Julius Döpfner nicht mehr in die DDR reisen und wurde wegen seiner

behinderten Amtsausübung schließlich im Juli 1961 nach München versetzt. Der Bau der Mauer einige Wochen später führte dann zu einem kirchenpolitischen Paradigmenwechsel, der sich schon zuvor abgezeichnet hatte. Nach dem August 1961 entwickelten sich dann zwangsläufig reale „politische Beziehungen" zwischen Staat und katholischer Kirche. *Bernd Schäfer*

Ethik

Albrecht, Elisabeth – Orth, Christel – Schmidt, Heida: *Hospizpraxis.* Ein Leitfaden für Menschen, die Sterbenden helfen wollen. Freiburg: Herder 1995. 158 S. (Herder Spektrum. 4399.) Kart. 16,80.

Von den Büchern über Hospiz, die ich kenne, ist dieser Leitfaden die überzeugendste Anleitung für den Umgang mit Sterbenden. Die drei Autorinnen, die seit Jahren Sterbebegleitung praktizieren, theoretisch reflektieren und an der Hospizarbeit Interessierte vermitteln, haben ein Kompendium der Hospizpraxis geschrieben, das keinen wichtigen Aspekt übersieht. In knapper, sehr lesbarer Form werden die Punkte zur Sprache gebracht, die Lernende wissen möchten, wenn sie sich auf die Begleitung Sterbender einlassen. Das geht von den Betroffenen, ihren Familien, den verschiedenen Phasen im Sterbeprozeß über Hinweise für Essen, künstliche Ernährung, Atemnot, Verstopfung bis zu Streß und Sinnfragen am Sterbebett. Diese und eine Menge anderer Stichworte werden vorgetragen und eingeordnet.

Der didaktische Aufbau der Sache ist angenehm auf den Leser zugeschnitten. Mag er in den ersten Kapiteln ein intensiveres Eingehen auf „Trauer" vermissen (24), wird ihm wenig später (54ff.) ein eigenes Kapitel über Trauer angeboten. Ohne lamentierende Entrüstung wird das Problem der Euthanasie, der Todesspritze, angesprochen (86). Hier wird deutlich die christliche Fahne gehißt. Der Kommunikation mit Sterbenden wird ein eigenes, differenzierendes Kapitel mit hilfreichen Gesprächsbeispielen gewidmet.

Das Buch ist rundum gelungen. Das Schlimmste, was den Autorinnen passieren könnte, wäre ein „begeistertes" Durchlesen in einem Zug. Aber es gehört in die Hand aller Menschen, die mit Verstand und Gefühl Hospizpraxis lernen wollen. *Reinhold Iblacker SJ*

Irrgang, Bernhard: *Grundriß der medizinischen Ethik.* München: Reinhardt 1995. 295 S. (Uni-Taschenbücher. 1821.) Kart. 36,–.

Die medizinische Forschung und Anwendung ist seit geraumer Zeit in eine Phase besonderer Dynamik getreten. Neue technische Möglichkeiten zwingen den Arzt und die in der Medizin Tätigen zu Entscheidungen von weitreichender Bedeutung. Immer deutlicher wird, daß die Erfolge der wissenschaftlichen Forschung nicht unmittelbar bereits mit einem Fortschritt an Menschlichkeit verbunden sind. In solcher Situation darf sich der Arzt nicht auf die Rolle des perfekten Technikers zurückziehen, er sieht sich der ethischen Problematik in einer bisher kaum erkannten Schärfe gegenüber.

Hier ist der von Irrgang vorgelegte „Grundriß der medizinischen Ethik" eine willkommene Hilfe. Nach einer ausführlichen Einleitung, in der das traditionelle Standesethos des Arztes problematisiert wird, schafft Irrgang eine breite medizin-ethische Grundlage, um dann konkrete Problemfelder zu behandeln. Medizinische Ethik als Verantwortungsethik wird verstanden als „kriterienorientierte Anleitung zur Selbstreflexion des medizinischen Personals und zur Argumentation als Entscheidungs- und Rechtfertigungshilfe" (26). Die traditionelle – auch als paternalistisch bezeichnete, weil das Handeln des Arztes betonende – hippokratische Medizinethik hält Irrgang angesichts der medizin-ethischen Probleme der Gegenwart nicht mehr für ausreichend. Sie müsse ergänzt werden durch die Patientenautonomie (informed consent) und die sozialethische Dimension ärztlich-pflegerischen Handelns. Die bislang vertretene Prinzipienethik möchte Irrgang durch eine anwendungsorientierte professionelle Ethik ersetzen (40) und dabei eine Verknüpfung von meta-ethischer, hermeneutischer und transzendentaler Methode vornehmen (56). Wer Irrgang auf dem nicht immer

leichten, aber lohnenswerten Argumentationsweg bis hierher gefolgt ist, wird bei der darauffolgenden Erörterung der medizinischen Grundbegriffe und Problemfelder keine Plausibilitätsschwierigkeiten haben. Aus der Fülle der medizin-ethischen Problematik werden u. a. folgende Themen behandelt: Gesundheit und Krankheit, ärztliche Aufklärung, Behandlungspflicht, Behandlungsverweigerung, Patiententestament, Todeskriterien, Organtransplantation, Humanexperimente, Euthanasie, Umgang mit HIV-Infizierten und Aids, Krankenhauspsychiatrie, Familienplanung, Abtreibung, Fortpflanzungsmedizin, Kostenexplosion im Gesundheitswesen. Ein Glossar, Literatur- und Sachverzeichnis schließen den Band ab. Der Charakter eines Studienbuchs wird durch die hilfreichen Arbeitsfragen am Ende eines jeden Kapitels unterstrichen.

Um in der medizin-ethischen Diskussion fundiert mitreden und die eigene Position besser beurteilen zu können, bietet Irrgang mit seinem „Grundriß" einen aktuellen und gründlichen Überblick. Nicht nur Studentinnen und Studenten der Medizin, sondern alle an medizin-ethischen Fragen Interessierte werden in dem Werk einen wichtigen und sachkompetenten Wegweiser finden. Ein kleiner Schönheitsfehler: In der Literaturliste muß es bei den Herausgebern des Lexikons Medizin, Ethik, Recht Lutterotti statt Lutteroni heißen. *Johannes Reiter*

ZU DIESEM HEFT

Kardinal Franz König untersucht mit Blick auf die Kirche im dritten Jahrtausend die positiven und negativen Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dabei ist für ihn das Konzil als ein Geschenk Gottes wegweisend zur Überwindung der Krise, in der sich die Christenheit in der westlichen Welt derzeit befindet.

Am 23. Juni wird Papst Johannes Paul II. den Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg zusammen mit dem Priester Karl Leisner seligsprechen. Heinz Hürten, Professor für neuere und neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt, zeichnet die Biographie Lichtenbergs nach, der politische Wachheit und tiefe Frömmigkeit in seinem Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime zu verbinden wußte.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, versteht das Christentum von seinem Wesen her als ein Kommunikations- und Rezeptionsgeschehen. Dementsprechend sollte das Verhältnis der Bezeugungsinstanzen des Lehramts, der Theologie und des Glaubenssinns der Gläubigen vom Dialog und von freier Zustimmung geprägt sein.

Karl Gabriel, Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta, erörtert die Frage nach dem Sozialstaat und seiner Bedeutung aus der Sicht der christlichen Sozialethik. Dabei unterstreicht er die ethisch-kulturellen Grundlagen des Sozialstaats aus der Tradition des Christentums.

Dirk Steinfort versucht sich der Situation der Moderne und der sogenannten Postmoderne über die zeitgenössische Literatur anzunähern. Dazu wählt er exemplarisch drei Romane von Christoph Ransmayr, Umberto Eco und Italo Calvi aus.

Der Biochemiker Erwin Chargaff ist über seine Disziplin hinausgehend als Kritiker von Wissenschaft und Kultur hervorgetreten. Josef Lössl faßt sowohl die wissenschaftlichen als auch die kulturkritischen Beiträge Chargaffs zusammen und deutet seinen Pessimismus als konstruktive Kritik für den Aufbau einer neuen Welt.

Ächtung von Landminen

Vom 22. April bis 2. Mai dieses Jahres tagten in Genf die 57 Vertragsstaaten zum UN-Landminenprotokoll, um „substantielle" Verbesserungen dieses 1983 in Kraft getretenen Vertragswerks zu erreichen. Ein großes Problem bei den Verhandlungen war von vornherein, daß alle Beschlüsse einstimmig gefaßt werden mußten. Als Ergebnis war damit bereits der kleinste gemeinsame Nenner vorprogrammiert. Die erzielten Fortschritte blieben dann sogar noch hinter dem zurück, was Pessimisten als das schlechtestmögliche Ergebnis angesehen hatten. Entsprechend negativ fielen die ersten Reaktionen aus. UN-Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali machte kein Hehl aus seiner tiefen Enttäuschung. Von seiten des Päpstlichen Rats für Gerechtigkeit und Frieden protestierte Kardinal Roger Etchegaray gegen die Entscheidung der Konferenz, den Gebrauch von Antipersonenminen nur zu begrenzen und zu regulieren, wo doch nur ein völliges Verbot diese „beschämende Wunde" heilen könne.

Wenn überhaupt von Fortschritten in dem überarbeiteten Protokoll die Rede sein kann, dann bestehen diese in einigen verschärften Bedingungen für den Einsatz und den Export von Landminen sowie in der Ausweitung des Protokolls auch auf innerstaatliche Konflikte. Lediglich Plastikminen und fernverlegbare Antipersonenminen ohne Selbstzerstörungs- oder Abschaltmechanismen wurden verboten, bei einigen Staaten allerdings erst nach einer viel zu langen Übergangsfrist von neun Jahren. Wie bei anderen internationalen Vereinbarungen fehlt es auch hier an wirksamen Überprüfungs- und Sanktionsmechanismen. Insgesamt laufen die Beschlüsse nicht auf eine Abrüstung, sondern nur auf eine Umrüstung dieser mörderischen Waffen hinaus, die laut UNICEF seit 1975 mehr als eine Million Menschen getötet oder verstümmelt haben.

Wie Johannes Wallacher in dieser Zeitschrift im Juli 1995 gezeigt hat, scheint nach Abwägung aller Argumente nur ein vollständiges Verbot von Landminen, zumindest aber von Antipersonenminen geeignet zu sein, die vielfältigen humanitären, ökonomischen und ökologischen Probleme, die durch diese Waffen weltweit verursacht werden, zu lösen. Unerwartete Schützenhilfe kam dabei auch von militärischer Seite, wie etwa von dem Golfkrieg-General Norman Schwarzkopf, der zusammen mit 14 anderen hochrangigen US-Militärs in einem offenen Brief an Präsident Bill Clinton im Vorfeld der Genfer Konferenz darlegte, ein völliges Verbot von Antipersonenminen sei „nicht nur aus humanitären Gründen geboten, sondern auch unter militärischen Gesichtspunkten zu verantworten". Alle diese militärischen und ethischen Argumente lagen in Genf auf dem Tisch. Doch nicht menschliches Leid, sondern nationale Eigeninteressen militärtaktischer und

wirtschaftlicher Art standen bei den Verhandlungen im Vordergrund. Verhindert wurde ein besseres Ergebnis von allen Staaten, die weiterhin an der Verwendung von Landminen festhalten wollen. Unter ihnen befinden sich nicht nur die als Gegner eines Verbots immer wieder genannten Länder Pakistan und China, sondern auch Großbritannien und die USA.

Trotz allem lassen sich auch einige positive Begleitergebnisse in dem gesamten Prozeß entdecken. Weltweit trieben in den vergangenen Jahren über 450 Nichtregierungsorganisationen eine „Internationale Kampagne zur Ächtung von Landminen" voran. Dabei wurde durch konsequente Öffentlichkeitsarbeit erstmals ein gesellschaftliches Bewußtsein für das Problem dieser Massenvernichtungswaffen geschaffen. Es ist sicher auch ein Verdienst dieser Organisationen, daß inzwischen 36 Staaten – unter ihnen Länder wie Belgien, die Niederlande und Kanada – ihre Unterstützung für ein sofortiges, weltweites Verbot von Antipersonenminen erklärt haben.

Relativ spät reihte sich als die Nummer 36 in diese Staatengruppe am 16. April 1996 auch die Bundesrepublik Deutschland ein. Kurz nachdem der deutsche „Initiativkreis für das Verbot von Landminen" im Bundespräsidialamt 450 000 Unterschriften übergeben hatte, teilte Verteidigungsminister Volker Rühe die Entscheidung der Bundeswehr mit, auf die Anwendung von Antipersonenminen vollständig zu verzichten, vorhandene Bestände zu vernichten und keine Mittel mehr für Forschung, Entwicklung und Beschaffung in diesem Bereich vorzusehen.

Wenn überhaupt, so kann das überarbeitete Minenprotokoll nur als ein Zwischenschritt auf dem Weg zu einem totalen und weltweiten Verbot von Landminen akzeptiert werden. Mit dem ersten Tag nach Beendigung der Konferenz in Genf hat die nächste Etappe auf diesem schwierigen Weg begonnen. Schritte dazu hin sind, daß weitere Staaten dem Protokoll überhaupt beitreten. Flankierende Mechanismen, die die Forderungen des Protokolls zum Beispiel bei Export oder Auffindbarkeit der verlegten Minen überbieten, müssen parallel zum Protokoll geschaffen werden und dessen Bestimmungen ergänzen. Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungshilfe sollten auf dem Hintergrund der weitflächigen Verminung der Welt auf ihre Wirksamkeit überprüft werden.

Die nächste Wegmarke ist die Überprüfungskonferenz im Jahr 2001. Es ist eine ebenso traurige wie unerträgliche Gewißheit, daß nach den bisherigen Prognosen bis dorthin mindestens weitere 50 000 Menschen durch Landminen getötet und 80 000 verletzt werden. Zwischen zehn und 25 Millionen Minen werden zu den bereits 110 Millionen verlegten hinzukommen. Dabei ruhen die Hoffnungen der Opfer auf einer weltweiten Allianz von Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und Politikern, die aus humanitären, ethischen und völkerrechtlichen Motiven dem Ziel einer vollständigen Ächtung von Landminen verpflichtet bleiben.

Martin Maier SJ

Johannes Reiter

Es geht um den Patienten

Grundfragen medizinischer Ethik neu bedacht

Wir haben Grund, über die Heilkunde neu nachzudenken. Die Errungenschaften der modernen Medizin, die wachsenden Schwierigkeiten einer sinnvollen medizinischen Praxis sowie die problematischen Strukturen des Gesundheitswesens sind Gegenstand höchster kritischer Aufmerksamkeit. Der Umgang mit Gesundheit, Krankheit, Leid, Not, Hinfälligkeit, Hilflosigkeit und Krise ist geprägt von der Spannung zwischen Handlungsmächtigkeit und Handlungsgrenzen der Medizin. Deren Handlungsträger sehen sich zunehmend vor Entscheidungen gestellt, die mit den Kategorien medizinischen Denkens allein nicht mehr zu bewältigen sind. Dies alles findet zudem statt in einer Situation komplexer gesellschaftlicher Umbrüche sowie im Konfliktfeld verschiedener Werte und pluraler Interessen. Die Zeit, in der die Medizin sich aus sich selbst heraus ihrer Grenzen vergewissern konnte, ist längst vorbei. Und ebensowenig wie der Arzt nicht mehr einfach „guten Gewissens" alles tun darf, was ihm die Medizin an Möglichkeiten zur Verfügung stellt, nimmt auch der Patient als Betroffener nicht mehr einfach alles hin, was ihm ärztliche Autorität ans Herz legt. Zudem ist sich der Patient seines Selbstbestimmungsrechts bewußt geworden, das ihm die Rechtsprechung durch verstärkte Anforderungen an die Aufklärungspflicht durchsetzen hilft. Was der Arzt heute tun darf oder muß und was der Patient von ihm erwarten darf, läßt sich nur noch aus dem Zusammenwirken von medizinischer, ethischer und rechtlicher Kompetenz beantworten.

Bei den nachfolgend zu beleuchtenden Stichworten handelt es sich um fundamentale Probleme der Heilkunde, die hier aus der Perspektive unserer Zeit vorgestellt und reflektiert werden sollen. Dabei kann es nicht um „ewige Antworten" gehen, sondern eher um „Erste Hilfe", um Informationen in Sachfragen und Orientierungshinweise zur ethischen Wertung und Entscheidungsfindung.

Was ist und was soll medizinische Ethik?

Medizin und Ethik sind sich nicht fremd[1]. Ein Nachdenken über die Verantwortbarkeit ärztlichen Handelns findet man in den unterschiedlichen Kulturen der Menschheit[2]. In unserem Kulturkreis stehen dafür der Name des griechischen

Arztes *Hippokrates* (4. Jahrhundert v. Chr.) – ein Schüler des Philosophen Heraklit – sowie die im Corpus Hippocraticum zusammengefaßten Fragmente über Medizinpraxis, Medizinphilosophie und Medizinethik. Eine bis heute paradigmatische Bedeutung hat der Hippokratische Eid, der für den Arzt in der Spannung zwischen technischem Können und moralischem Sollen die ethischen Grenzen festschreibt. Zwei herausragende und bis heute wirksame Grundpflichten verlangen vom Arzt, sich ohne Ansehen der Person für das Wohl des Patienten einzusetzen (bonum facere) und ihm insbesondere nicht zu schaden (nil nocere).

Die als paternalistisch bezeichnete – das Handeln des Arztes betonende – *hippokratische Medizinethik* reicht für die medizinethischen Probleme der Gegenwart jedoch nicht mehr aus. Der wissenschaftliche Fortschritt und die rasante Entwicklung der Medizin in den letzten 100 Jahren sowie die Pluralität von Wertvorstellungen und Wertprioritäten der modernen Gesellschaft geben heute die Bedingungen an, unter denen neue ethische Fragen an die Medizin gestellt werden. Die hippokratische Tradition wird daher durch zwei weitere medizinethische Entwürfe ergänzt: durch das Vertragsmodell und ein Prinzipienkonzept.

Das *Vertragsmodell* beschränkt sich auf das Arzt-Patient-Verhältnis und faßt dieses als Vertrag auf. Es tritt bevorzugt als „informed consent" auf, als Einwilligung in eine Behandlung nach vorheriger Aufklärung, insbesondere in die Risiken. Das Modell besagt, daß die Entscheidung des Betroffenen als letztgültige Instanz für die Legitimität oder gar Sittlichkeit einer Behandlung durch den Arzt gilt. Darüber hinaus orientieren sich medizinische Interaktionen an vier tragenden *Prinzipien*, die sowohl im hippokratischen als auch im Vertragsmodell vorkommen, utilitaristisch begründet werden können und in einer pluralistischen Gesellschaft konsensfähig sind: 1. das Prinzip der Autonomie des Patienten; 2. das Prinzip des Nichtschadens (nil nocere); 3. das Prinzip des Wohlwollens (bonum facere) und 4. das Prinzip der Gerechtigkeit. Als fünftes Prinzip wird von einigen das der Verhältnismäßigkeit (Proportionalität) hinzugefügt.

Manche Mediziner sehen in der medizinischen Ethik eine neue Welle fachfremder Bevormundung durch Philosophen, Theologen und solche, die sich dafür halten, auf sich zukommen. Darauf ist zu antworten, daß *medizinische Ethik* lediglich Hilfestellungen anbieten möchte. „Sie ist kriterienorientierte Anleitung zur Selbstreflexion des medizinischen Personals und zur Argumentation als Entscheidungs- und Rechtfertigungshilfe."[3]

Ein weiteres Mißverständnis besteht in der Auffassung, Ethik sei nicht lernbar, man besitze sie oder nicht, und zudem genüge der gesunde Menschenverstand und die eigene Erfahrung. Dazu muß festgestellt werden, daß Ethik nicht angeboren ist, sondern eine Wissenschaft, nämlich die wissenschaftliche Reflexion über Moral und Ethos, mit dem Ziel, Verhaltensvorschriften, sittliche Verpflichtungen und Handlungsregeln für Entscheidungen argumentativ auszuweisen. *Ethisches Argumentieren* ist ebenso erlernbar wie logisches oder mathematisches. Aber es

sagt nichts darüber aus, ob der ethisch Argumentierende sich in einer konkreten Situation ethisch oder unethisch verhalten wird, so wie ja auch ein guter Mathematiker sich im täglichen Leben durchaus „verrechnen" kann.

Gesundheit – Krankheit – Lebensqualität

Ärztliches Handeln kann nur auf bestimmten Grundlagen und unter bestimmten Voraussetzungen stattfinden. Dabei steht am Anfang die zentrale Frage: Was ist Gesundheit, und was ist als Krankheit zu bezeichnen?[4] Gesundheit und Krankheit zählen als zusammengehöriges Wortpaar zu den Grundbegriffen der Medizin. Die Umschreibungen von Gesundheit und Krankheit sind im wesentlichen Zweckdefinitionen und abhängig davon, ob sie vom Arzt, vom Kranken oder von der Gesellschaft bzw. zum Zweck der Beschreibung, Benennung oder Abgrenzung formuliert werden. Die Medizin der Gegenwart sieht sich verstärkt vor die Aufgabe gestellt, nicht nur Krankheit zu überwinden, sondern ebenso Gesundheit zu erhalten. Somit treten Prävention und Rehabilitation zunehmend neben die kurative Therapie.

Der gegenwärtig *offizielle Definitionsversuch von Gesundheit* entstammt der Constitution of the World Health Organisation (WHO) und bezeichnet sie als „Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens, und nicht allein [als] das Fehlen von Krankheit und Gebrechen". Die Unbrauchbarkeit dieser Festlegung wurde wiederholt konstatiert. Anzuerkennen ist jedoch, daß mit dieser Definition Gesundheit nicht allein als Negation von Krankheit bestimmt und im übrigen auf soziale und geistige Bereiche ausgedehnt wird. Problematisch erscheint allerdings die scharfe Entgegensetzung von Gesundheit und Krankheit. Wer darf sich, wenn er die Definition der WHO zugrunde legt, überhaupt noch gesund nennen? Der Philosoph Karl Jaspers wäre demnach, wie er einmal sagte, „dreimal am Tag krank".

Es wird daher vorgeschlagen, *Gesundheit* nicht einfachhin als Freiheit von Störungen zu definieren, sondern *als die Kraft, mit Störungen leben zu können* (O. Marquard). Unter alten Medizinern galt Gesundheit als „das Schweigen der Organe". Diese Definition widerspricht zwar wissenschaftlichen Kriterien und auch dem populären Präventionsgedanken, doch hilft sie den Menschen, ohne Dauerangst vor potentiellen Krankheiten zu leben, die auch die moderne Medizin in vielen Fällen nicht ursächlich heilen kann.

Ein allgemein gültiger *Krankheitsbegriff* wurde bislang nicht entwickelt. Nach der Rechtsprechung des Bundessozialgerichts ist unter Krankheit ein regelwidriger Körper- oder Geisteszustand zu verstehen, dessen Eintritt entweder allein Behandlungsbedürftigkeit oder zugleich oder ausschließlich Arbeitsunfähigkeit zur Folge hat (vgl. BSG vom 15. 12. 1978 und 28. 2. 1980). Diese Definition krankt

daran, daß ein Kriterium für die Regelwidrigkeit und Normalität fehlt. Wesentlich fundierter erscheint die Begriffsbestimmung des Medizinhistorikers Karl E. Rothschuh: „Krank ist der Mensch, der wegen des Verlustes des abgestimmten Zusammenwirkens der physischen oder psychischen oder psychophysischen Funktionsglieder des Organismus subjektiv oder klinisch oder sozial hilfsbedürftig ist." Eine griffigere Definition stammt von Dietrich v. Engelhardt: „Krankheit ist eine körperliche oder seelische Erscheinung, die vom Leidenden, dem Arzt und der Gesellschaft erlebt und beurteilt wird und den Wunsch nach Heilung entstehen läßt." Diese traditionellen Krankheitsbegriffe werden inzwischen durch die rasch anwachsenden Erkenntnisse der Molekulargenetik hinterfragt. Wird man die Krankheit künftig – wie bisher – auf der phänotypischen und klinisch manifesten Ebene ansiedeln oder schon auf der Genebene? Dank der genetischen Analyse kann niemand mehr in der Illusion leben, er sei genetisch unbelastet. Genetische Marker können für den aktuell Gesunden bedeuten, daß er in naher oder ferner Zukunft krank werden kann oder wird.

Daß Kranksein auch gesellschaftliche Aspekte enthält, ist in der Definition von Engelhardt bereits angeklungen. Sie zeigen sich u. a. darin, daß dem Kranken von der Gesellschaft eine *Krankenrolle* zuerkannt wird, die vor allem folgende vier Aspekte enthält: 1. Befreiung von den täglichen Verpflichtungen, 2. Befreiung von der Verantwortung für den kranken Zustand, 3. Verpflichtung, gesund werden zu wollen, 4. Verpflichtung, fachkundige Hilfe aufzusuchen.

Die Frage nach der *Lebensqualität* ist eine Reaktion auf die rasanten Fortschritte der modernen Medizin[5]. Ihre Möglichkeiten erlauben eine Versorgung und Manipulation des kranken Menschen, die jenseits der Grenzen dessen liegen, was der Begriff Lebensqualität auszudrücken versucht. Eine abschließende Definition von Lebensqualität gibt es nicht. Diese wird u. a. bestimmt durch das körperliche, seelische und geistige Befinden, die Lebenszufriedenheit, die soziale Rolle und das Umfeld. Demnach lassen sich bei der Erfassung der Lebensqualität – soweit eine solche denn überhaupt durchführbar ist – vier Lebensqualitätsdimensionen unterscheiden: 1. physische Lebensqualität: Mobilität, Aktivitäten des Lebens, Funktionsparameter, Schmerzfreiheit; 2. psychische Lebensqualität: Wohlbefinden, emotionaler Zustand, Angst, Depression, Streß, Freude; 3. soziale Lebensqualität: Beziehungen, finanzielle, ökonomische, arbeitsweltliche Aspekte; 4. spirituelle Lebensqualität: Lebenssinn, Ziele, Werte, metaphysisch-religiöse Bezüge. Der Integration und Einordnung dieser einzelnen Dimensionen zu einer Gesamtaussage über Lebensqualität sind persönliche Wertsysteme vorgeordnet. Die individuelle Wertung eines Lebensqualitätsparameters kann letztlich nur im jeweils eigenen System erfolgen.

In der medizinischen Praxis können drei Methoden der Feststellung von Lebensqualitätskriterien unterschieden werden: die Feststellung durch den Arzt, durch den Patienten sowie durch Arzt und Patient gemeinsam, wobei die letztge-

nannte Methode die ethisch und medizinisch optimale ist. Es geht darum herauszufinden, was im „besten Interesse" des Patienten liegt, nicht nur angesichts der medizinisch-technischen Befunde, sondern auch im Hinblick auf die individuelle Vorstellung des Patienten von Lebensinhalt, Lebensziel, Freude, Leid und Tod. Niemals aber sollten – wie etwa in totalitären oder rassistischen Gesellschaften – Politiker, Bürokraten, Ärzte oder Philosophen über die Qualität des Lebens von Mitmenschen heteronom urteilen und entscheiden dürfen. „Wo die Fremdformulierung von Lebensqualität versucht wird, endet das Ethos der Medizin und die mitmenschliche Solidarität."[6]

Im englischen Sprachraum hat man den Versuch unternommen, im Hinblick auf die medizinischen Maßnahmen und die Lebensqualität des Patienten eine Bezugsgröße zu entwickeln: „Quality adjusted life year". Ein „Qualy" ist der Parameter für gewonnene Lebensjahre einer definierten Lebensqualität in bezug zu den dafür aufgewandten medizinischen Maßnahmen. Auch wenn solche Parameter im Einzelfall unter ärztlichen Aspekten fragwürdig sind, wird man aus einem anderen Grund nicht umhinkommen, eine solche oder ähnliche Bezugsgröße zu entwickeln: Man braucht sie, um eine vernünftige Kosten-Nutzen-Analyse im Gesundheitsbereich erstellen zu können. Will man nämlich der Schieflage zwischen theoretischen Machbarkeiten und menschenwürdigen Lebensverbesserungen in der modernen Medizin begegnen, muß überprüft werden, ob das aufwendige ärztliche Handeln die Lebensqualität des einzelnen tatsächlich verbessert. Andernfalls wird die Medizin zum Selbstzweck und darüber hinaus für eine Solidargemeinschaft unbezahlbar.

Die ärztliche Behandlung – Das Arzt-Patient-Verhältnis

Sowohl von ihrem personalen Auftrag wie auch von ihrem sozialen Rollengefüge her konstituiert sich die Medizin als konkretes Verhältnis zwischen Arzt und Patient[7]. Der Ort der ersten Begegnung zwischen Arzt und Patient ist in der Regel die *Praxis des niedergelassenen Arztes*. Der Kranke sucht von sich aus den Arzt in einer von ihm als ungewöhnlich empfundenen Situation auf, die gekennzeichnet ist durch die Grundsymptome menschlichen Krankseins, durch Schmerz und/oder durch Angst. Auftraggeber in der Arzt-Patient-Beziehung ist der Patient. Er erwartet von dem Arzt, daß dieser ihn erstens als kranken Menschen ernst nimmt, ihn zweitens bei der Wiederherstellung seiner Gesundheit und seiner Fähigkeiten unterstützt sowie ihm drittens aufgrund seiner medizinischen Fachkenntnisse die geeignete Hilfe leistet.

Grundsätzlich ergeben sich zwei Möglichkeiten, die Begegnung zwischen Arzt und Patient bzw. die Entscheidungsfindung zu gestalten: die monologische und die dialogische Handlungsentscheidung. *Monologisch* ist eine Entscheidungs-

situation dann, wenn der Arzt aufgrund seines Wissens allein entscheidet, welche Mittel und Maßnahmen am Kranken anzuwenden sind. Der Arzt setzt offenbar dabei voraus, daß der Kranke seinen Anspruch auf freie Selbstbestimmung an Expertenwissen und ärztliche Handlungskompetenz abgetreten hat. Dem Kranken wird dabei eine passive Rolle zugewiesen, er ist lediglich Objekt ärztlichen Handelns. Gesundheit wird hier verstanden als das „Ineinanderstimmen aller Funktionen" und Krankheit als „funktionale Entgleisung", die durch technische Veränderung bestimmter Gegebenheiten auf einen statistischen Normwert hin korrigiert werden soll. In dieser „Medizin ohne Sprache" geht es nur um die richtige Diagnose und die wirksame Therapie. Der Patient wird hier nicht in erster Linie als der leidende Kranke mit seinem subjektiven Krankheitsbild angenommen, sondern wie eine reparaturbedürftige Maschine behandelt.

Je mehr sich in den letzten Jahrzehnten der Emanzipationsgedanke durchsetzte und – damit verbunden – das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung, nach Mündigkeit und nach persönlicher Verantwortung, um so bedeutsamer wurde die *dialogische Handlungsentscheidung*. Arzt und Patient verständigen sich hierbei im Dialog über den Sinn bestimmten Tuns und finden sich zur Zusammenarbeit in einem gemeinsamen Motivationshorizont. In diesem ist es beiden Handlungspartnern möglich, die eigene Situation im Gespräch einzubringen: Der Kranke versucht, im Dialog sein Befinden und Kranksein im Kontext seiner bisherigen Lebenspraxis darzustellen und zu begreifen. Der Arzt ist bemüht, die Krankheit über deren funktionalen Aspekt hinaus als plurivalenten Faktor in Lebensgeschichte und Lebenswelt des Kranken zu verstehen sowie aufzuzeigen, wie durch Anwendung bestimmter Mittel auf diese Notsituation zu antworten ist.

In der Arzt-Patient-Beziehung geht es um eine *partnerschaftliche Zusammenarbeit,* bei der die Rechte und Pflichten beider Partner beachtet und gegebenenfalls abgesprochen werden müssen. Mir scheint, daß es nur in einer so strukturierten Arzt-Patient-Beziehung möglich ist, den kranken Menschen als mündigen Patienten zu behandeln. Zu einer solchen Mündigkeit gehört dann, daß einerseits der Arzt sich nicht einfachhin die Verantwortung für die Krankheit und die Therapie aufbürden läßt, und daß andererseits der Patient bereit ist, die Verantwortung anteilmäßig zu übernehmen.

Nun sollte man keineswegs meinen, die Partnerschaft im Arzt-Patient-Verhältnis sei inzwischen eine Selbstverständlichkeit. Nach wie vor halten viele Ärzte an ihrer Rolle als „Funktionsträger", als „Medizinalingenieure" und „Halbgötter in Weiß" fest und lehnen den Begriff der Partnerschaft für die Arzt-Patient-Beziehung ab. Wenn man in diesem Zusammenhang aber bedenkt, daß Partner durchaus nicht in allen Bereichen auf derselben Stufe stehen, sondern auch unterschiedliche Rechte und Pflichten haben, müßte es doch möglich sein, daß Arzt und Patient sich (wenigstens) in einem therapeutischen Arbeitsbündnis als Partner verstehen. Der ungarische Arzt Michael Balint hat nicht von ungefähr darauf hin-

gewiesen, daß die therapeutische Beziehung die Krankheit mitgestaltet und daß das „am allerhäufigsten verwendete Heilmittel der Arzt selber ist“ [8].

Behandlungsverzicht und Behandlungsabbruch

Im normalen ärztlichen Alltag stellt die Frage, ob eine Behandlung aufgenommen werden soll oder nicht, kein Problem dar. Ärztliches Handeln legitimiert sich im allgemeinen durch seine therapeutische Sinnhaftigkeit (Indikation) und durch die Zustimmung des Patienten (informed consent). Problematisch sind dagegen jene Fälle, in denen beide Parameter nicht parallel gehen. Der besseren Transparenz wegen seien zwei grundsätzliche Fallgruppen unterschieden: Behandlungsverzicht beim entscheidungsfähigen Patienten und Behandlungsverzicht beim eingeschränkt oder nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten [9].

1. Behandlungsverzicht beim entscheidungsfähigen Patienten. Lehnt der Patient eine vom Arzt für ihn notwendig erachtete Behandlung ab, ist diese Ablehnung für den Arzt nur dann bindend, wenn der Patient ausreichend informiert ist, vor allem über die möglicherweise tödlichen Folgen der Ablehnung. Die Ablehnung einer Behandlung ist vom Arzt zu berücksichtigen, wenn ihr zu erwartender Nutzen in keinem rechten Verhältnis zu ihren belastenden Nebenwirkungen steht. Bei nicht sachgerechter Entscheidung des Patienten muß sich der Arzt bemühen, diesen vernünftig zu beeinflussen und die Angehörigen in die Entscheidung einzubeziehen. Lehnt der Patient unter den genannten Voraussetzungen die Behandlung ab, erlöschen die Behandlungspflicht und das Behandlungsrecht des Arztes. Er bleibt natürlich weiterhin zur Grundpflege verpflichtet.

2. Behandlungsverzicht beim eingeschränkt oder nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten. Der Arzt wird hier seine Entscheidung an den objektiven Kriterien, nämlich Diagnose und Prognose, orientieren müssen. Neben diesen objektiven Merkmalen sollten aber auch – insbesondere dann, wenn der Patient nicht mehr entscheidungsfähig ist – frühere Äußerungen des Patienten und der Angehörigen in die Entscheidung einfließen. Bei Kranken, die in den Endzustand einer längeren Erkrankung wie zum Beispiel eines Krebsleidens eingetreten sind, ist der Verzicht auf eine lebensverlängernde Behandlung in der Regel selbstverständlich. Beim Opfer eines schweren Unfalls sollte man – sofern auch nur die geringste Hoffnung besteht – nach dem Grundsatz handeln: in dubio pro vita.

Während die Frage des Behandlungsverzichts sich vor der Aufnahme einer Behandlung stellt, steht die Überlegung eines *Behandlungsabbruchs* bei laufender Behandlung an, wenn diese aus noch näher zu bestimmenden Kriterien sinnlos erscheint. Ist der Patient noch entscheidungsfähig, darf eine lebensverlängernde Maßnahme nur mit seinem Einvernehmen abgebrochen werden; hier gelten die zuvor beim Behandlungsverzicht besprochenen Grundsätze.

Die ethische Beurteilung des Behandlungsverzichts und des Behandlungsabbruchs setzt bei einer *ganzheitlich-menschlichen Betrachtung* an[10]. Demnach sind Leben und Gesundheit zwar hohe, aber keine absoluten Werte. Sie sind den eigentlich menschlichen Werten, der Entfaltung des personalen Daseins und der mitmenschlichen Kommunikation zugeordnet. In unserem Fall bedeutet dies, daß der schwerstkranke und sterbende Mensch noch wirklich er selbst sein und in seinem Leiden einen Sinn sehen kann, daß er mitmenschlicher Kommunikation – in welch beschränkten Ausdrucksformen auch immer – fähig oder bedürftig ist. Wenn die lebensverlängernde Behandlung diese Zielsetzung (Mindestmaß an Kommunikationsfähigkeit und Lebensqualität) nicht mehr erreicht, darf sie abgebrochen werden. Der ethische Bewertungsmaßstab ist also nicht das Leben im biologischen, sondern im ganzheitlich menschlichen Sinn. Der verantwortbare Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen kann auch einen Verzicht auf ein unbegrenztes Verfügen über den Patienten darstellen.

Es gibt einen *Grundkonsens* in der Ethik insgesamt: Wo sich der Prozeß des Sterbens lange hinzieht, wo die psychische Kraft zur Bewältigung einer unheilbaren, aber voraussichtlich noch lange andauernden Krankheit nicht mehr vorhanden oder der Prozeß des Sterbens ganz und gar auf das allmähliche Erlöschen der letzten biologischen Funktionen eingeengt ist, müssen auftretende Komplikationen nicht mehr mit allen möglichen Mitteln bekämpft werden, auch wenn der Tod dann möglicherweise beschleunigt eintritt. In solchen Fällen kann eine für die Heilung als wirkungslos erkannte Behandlung ausgesetzt bzw. muß erst gar nicht aufgenommen werden.

Eine weitere ethische Regel besagt, daß niemand verpflichtet ist, zur Erhaltung von Gesundheit und Leben *außergewöhnliche Mittel* einzusetzen. Gewöhnlichkeit bzw. Außergewöhnlichkeit sind aber nicht nur zu bestimmen nach Umständen, Ort, Zeit und Kultur, auch nicht nur nach ihrer medizinisch-technologischen oder finanziellen Aufwendigkeit, sondern von der Auswirkung der Mittel auf den Gesamtzustand des Menschen her. Gewiß muß die Grundpflege in jedem Fall gewahrt bleiben. Wenn man aber den Patienten nicht als Anhäufung von Teilen und Funktionen, nicht als bloßes Sinnenwesen unter lebenden Automaten betrachtet, kann man vielleicht sagen: Gereicht die Unterbrechung aller Möglichkeiten zum Besten des Patienten, dann scheint ein solches Handeln berechtigt zu sein. Anders ausgedrückt: Wenn höhere Güter, wichtigere Pflichten und geistige Ziele definitiv unerreichbar sind, ist die Aussetzung einer Intensivtherapie bzw. der Verzicht auf ihre Aufnahme als sittlich erlaubt, vielleicht sogar als sittlich geboten zu betrachten (Alfons Auer).

Behandlungsabbruch bzw. Behandlungsverzicht müssen schließlich auch von dem *Maß der Belastung* her bewertet werden, die sie für den Patienten und seine Umgebung mit sich bringen. Der Anwendung außergewöhnlicher Mittel sind jedenfalls auch von daher Grenzen gezogen. Die traditionelle Moraltheologie

zählte zu außergewöhnlichen Belastungen etwa die Zerrüttung tragender zwischenmenschlicher Beziehungen, den Verlust der seelischen Geborgenheit, die finanzielle Ausblutung. Gemeint sind jedenfalls schwere physische, psychische oder andersartige Belastungen oder Behinderungen, durch die das Leben eines Sterbenden zu einer einzigen Überlebensanstrengung wird (A. Auer).

Es ist schließlich in gleicher Weise Auffassung der medizinischen und theologischen Ethik, daß der Verzicht auf den Einsatz außergewöhnlicher Mittel nicht nur im Hinblick auf außergewöhnliche Belastungen des Patienten, sondern ebenso *anderer Menschen* ethisch legitim ist. Es sei erwähnt, daß neuerdings auch sozialpolitische und ökonomische Probleme offen ausgesprochen werden[11]. Ein Tag auf der Intensivstation kostet ca. 3000 DM. Wenn in einer Klinik das Leben eines bewußtlosen und hoffnungslos kranken Patienten um 90 Tage verlängert wird, betragen die Kosten 270 000 DM. Wohlgemerkt: Es geht hier nicht im geringsten darum, daß man aus ökonomischen Gründen ein Leben verkürzt. Ein konkretes Menschenleben ist kein ökonomisches Gut und hat daher auch keinen Preis. Es ist auch nicht die Frage, ob die Medizin zu teuer, sondern ob sie wirklich produktiv ist, also ob die ungeheuren Steigerungen des Aufwands mit einer angemessenen Steigerung der Heilerfolge bzw. der Lebensqualität einhergehen.

Wer darf leben? Zur Frage der Organtransplantation

Die Erfolge der Transplantationsmedizin sind beeindruckend. Allein in Deutschland wurden im Jahr 1995 2128 Nieren, 595 Lebern, 498 Herzen, 84 Lungen und 63 Bauchspeicheldrüsen transplantiert. Mit den medizinisch-technischen Möglichkeiten wächst aber auch der Mangel an Organen. Zudem sinkt die Zahl der Spender; viele Menschen, denen geholfen werden könnte, müssen sterben[12].

Nun ist der Entschluß zur Organspende und das Ausfüllen eines entsprechenden Ausweises etwas anderes als das Ausfüllen einer Spendenüberweisung für eine karitative Organisation. Die Zurückhaltung vieler Menschen gegenüber einer endgültigen Entscheidung zur Organspende gründet dabei weniger in mangelndem Helferwillen als vielmehr in psychischen Hemmschwellen. Tiefverwurzelte Ängste sind hier mit im Spiel: zunächst einmal die Scheu des Menschen, mit dem Tod konfrontiert zu werden; dann die Angst, vielleicht doch vorzeitig aufgegeben und zu früh für tot erklärt zu werden, um verpflanzbare Organe zu gewinnen. Viele lehnen einen Eingriff in ihren Körper nach dem Tod ab, weil sie äußerlich unversehrt bestattet werden wollen. Die geäußerten Ängste und Bedenken können nicht einfach übergangen werden, es bedarf vielmehr einer umfassenden Aufklärung und Sensibilisierung der Bevölkerung.

In unserer Gesellschaft besteht Übereinstimmung darüber, daß Krankheiten bekämpft werden dürfen und sollen, sofern dadurch nicht mehr Leiden auferlegt

als genommen werden. Da die Organtransplantation in unserer Zeit zum festen Bestandteil lebensrettender und die Lebensqualität verbessernder medizinischer Maßnahmen zählt, findet sie ihre ethische Rechtfertigung in der Lebensrettung und Leidensminderung vieler Menschen.

In der Regel werden heute Organe von Verstorbenen verwendet; dennoch hat die Transplantation von Organen *lebender Spender* noch eine gewisse Bedeutung, etwa bei der Knochenmarks- oder Nierenspende innerhalb der Familie. Durch Übereinstimmung der Gewebeeigenschaften sind sehr gute Erfolgsaussichten gegeben. Eine Organspende von Lebenden ist dann ethisch vertretbar, wenn es sich um paarige Organe handelt und wenn das Leben und die Gesundheit des Spenders nicht gefährdet sind. Die physischen und psychischen Risiken, die der Spender eingeht, müssen in einem angemessenen Verhältnis stehen zu dem erwarteten Wohl des Empfängers. Der Spender muß seine Einwilligung in voller Freiheit nach reiflicher Überlegung und umfassender Aufklärung gegeben haben. Geistig Behinderte und Minderjährige müssen als Spender ausgeschlossen bleiben.

Ethisch unvertretbar ist der Verkauf von Organen um des Gewinnes willen. Er ist ein Verstoß gegen die Würde des Menschen. Hier instrumentalisiert der Mensch sich selbst; das heißt nach Kant, sein Leib wird nur noch als Mittel und nicht auch als Zweck betrachtet. Ein noch so guter Zweck heiligt aber niemals die Mittel. Es ist auch zu fragen, ob beim *Organhandel* Freiwilligkeit vorliegt oder der Spender nicht doch unter (finanziellem) Druck steht und dabei die möglichen Spätfolgen nicht bedenkt. Im Fall des Organhandels erfolgt die Verteilung der Organe auch nicht mehr nach medizinischen, sondern nach finanziellen Kriterien. Reiche können sich Gesundheit kaufen, Arme müssen sterben. Arme und Mittellose würden schließlich auch dazu verführt, durch den Verkauf ihrer Organe die eigene Gesundheit aufs Spiel zu setzen.

Stellt jemand seine Organe *nach seinem Tod* zur Verfügung, handelt es sich um eine freie Schenkung, die im Sinn der Mitmenschlichkeit schon in sich selbst sinnvoll ist. Eine solche Handlung kann dem Sterben eine tiefere Bedeutung geben und eine letzte Besiegelung des Willens darstellen, für andere zu leben und zu sterben. Wie die Organspende von Lebenden unterliegt auch die Organspende von Toten der Freiwilligkeit; sie bedarf der Einwilligung des Spenders zu Lebzeiten oder nach dessen Tod durch die Angehörigen, die das postmortale Persönlichkeitsrecht des Verstorbenen wahrnehmen.

Da für die Organentnahme bei einem Verstorbenen die maßgebliche Voraussetzung der Tod des Spenders ist, kommt der genauen *Bestimmung des Todeseintritts* eine wichtige Bedeutung zu. Philosophie und Theologie haben hierbei nicht die erste Kompetenz; diese kommt der Medizin zu. Nach deren Auskunft ist der Tod des Menschen mit dem Tod des Gesamthirns gleichzusetzen. Das Entscheidende beim *Hirntod* ist, daß damit das irdische Leben des Menschen unumkehrbar zu Ende ist. Eine Rückkehr zum Leben ist selbst durch Anwendung der Methoden,

welche die Intensivmedizin bietet, nicht mehr möglich. Ein hirntoter Mensch kann nie mehr eine Beobachtung oder Wahrnehmung machen, verarbeiten und beantworten, nie mehr einen Gedanken fassen, verfolgen oder äußern, nie mehr eine Gefühlsregung empfinden und zeigen, nie mehr irgend etwas entscheiden. Die Steuerung aller anderen Organe und die Zusammenfassung ihrer Tätigkeit zu einer Einheit ist nicht mehr möglich.

Der Hirntod bedeutet also das Ende einer sich selbst bestimmenden und über ihren Körper verfügenden Person und damit das Ende einer sich selbst bestimmenden irdischen Existenz. Wenn Philosophen und Theologen vom Tod sprechen, meinen sie das definitive Ende des Lebens, jenen Punkt, von dem es keine Rückkehr ins diesseitige Leben mehr gibt. Dies scheint, nach allem was wir heute wissen, mit dem Hirntod der Fall zu sein. Wenn daher nach Feststellung des Hirntods Organe entnommen werden, wird nicht mehr an einem lebenden oder sterbenden, sondern an einem bereits verstorbenen Menschen gehandelt.

Bei alldem ist es wichtig, daß der Mensch auch in Sterben und Tod als Gottes Geschöpf geachtet wird, von dem die Bibel sagt, wunderbar habe Gott ihn gemacht. Es ist durchaus zu respektieren, wenn Angehörige ihren Verstorbenen unversehrt ins Grab legen möchten und einer Organentnahme nicht zustimmen können. Demgegenüber muß aber auch festgestellt werden, daß die Bewahrung des Lebens und die Minderung des Leids eines Mitmenschen durch Organspende das höhere Gut ist gegenüber der *Unversehrtheit des Leichnams* und den *Pietätspflichten* gegenüber dem Toten. Organspende kann verstanden werden als Tat der Nächstenliebe (auch über den Tod hinaus). Weil es sich dabei aber um eine „Großtat der Mitmenschlichkeit" bzw. um ein „Werk der Übergebühr" handelt, kann sie niemandem abverlangt werden. Organspende ist keine „Bringschuld". Man muß auch die Entscheidung derer achten, die sich nicht für eine Organspende zur Verfügung stellen.

Wesentlich für die Organtransplantation ist die sachlich und ethisch vertretbare *Verteilung der Organe*. (Immer mehr potentielle Empfänger stehen auf den Wartelisten der Transplantationszentren, ohne daß in Zukunft ausreichend Behandlungsmöglichkeiten bestehen.) Die sachgerechte Zuteilung der begrenzt verfügbaren Organe orientiert sich an medizinischen Kriterien: 1. Prinzip der Kompatibilität bzw. des größtmöglichen Nutzens; 2. Prinzip der Dringlichkeit. Neben der Organverfügbarkeit gibt es auch andere Begrenzungen: der Mangel an Intensivbehandlungskapazität, der Mangel an ärztlichem und vor allem an pflegerischem Personal sowie die Konkurrenz um die für das gesamte Gesundheitswesen begrenzten Ressourcen.

Diskutiert wird auch über die *Zuteilung finanzieller Ressourcen*. Die Transplantationsmedizin zählt zur Hochleistungsmedizin und gehört zu den aufwendigsten Behandlungsverfahren. Dennoch kann man sagen, daß unter Umständen durch die Transplantation auch Kosteneinsparungen möglich sind, zum Beispiel bei der

Nierentransplantation, die langfristig wesentlich günstiger ist als eine dauerhafte Dialysebehandlung. Aber auch bei Herz- oder Lebertransplantationen gilt es zu bedenken, daß diesen immer die konservative medizinische Therapie gegenübersteht, die ebenfalls viele Ressourcen verbraucht. Sicher ist jedoch, daß gerade in bezug auf Quantität und Qualität gewonnener Lebensjahre die Transplantationsmedizin positive Ergebnisse gegenüber anderen Behandlungsverfahren zeigt.

Euthanasie und Sterbehilfe

Der Begriff *Euthanasie* ist heute vor allem aufgrund der Erfahrung im Nationalsozialismus ein einseitig negativ belasteter Begriff[13]. Die Tatsache, daß man im „Dritten Reich" unter Euthanasie die staatlich angeordnete Vernichtung sogenannten „lebensunwerten Lebens" verstand, lastet auf diesem Wort wie eine unbezahlte und nicht mehr abzutragende Hypothek. Im Sinn einer inhaltlichen Abgrenzung ist deshalb das gegenwärtige Bestreben zu verstehen, aller Philologie zum Trotz auf diesen negativ konnotierten Begriff zu verzichten und statt dessen die neutrale und unverdächtigere Bezeichnung „Sterbehilfe" zu verwenden. Dennoch kann man den ursprünglichen Begriff nicht ganz entbehren. Die verantwortete Hilfe zum „guten Tod" – nichts anderes bezeichnet der Terminus Euthanasie – ist genau die Problematik, um die es geht. Im folgenden soll jedoch der Begriff „Sterbehilfe" verwendet werden.

Sterbehilfe ist ein Thema, das in wachsendem Ausmaß die Menschen bewegt sowie Meinungsumfragen und heftige Debatten veranlaßt. Gemeinhin versteht man unter Sterbehilfe die *vorsätzliche Tötung eines qualvoll leidenden und unheilbar kranken Patienten* durch tödliche Wirkstoffe oder sonstige Mittel. In der wissenschaftlichen Diskussion hat sich eine Differenzierung durchgesetzt, auf die sich auch die ethische Bewertung bezieht: 1. direkte oder aktive Sterbehilfe: Erleichterung des Sterbens durch gezielte Lebensverkürzung, 2. passive Sterbehilfe: Erleichterung des Sterbens als Sterbenlassen durch Verzicht oder Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen, und 3. indirekte Sterbehilfe: Erleichterung des Sterbens mit Lebensverkürzung als Nebenwirkung. Hierbei ist etwa an die Verabreichung von Sedativa und Narkotika zu denken, die eine lebensverkürzende Wirkung haben können; letztere darf aber nicht von dem Handelnden intendiert, sondern nur hingenommen werden.

Während die passive und indirekte Sterbehilfe im Einzelfall als „gute und humane Medizin" gelten können, wird die aktive Sterbehilfe in unserer Gesellschaft weitgehend als unvertretbar angesehen; doch mehren sich die Stimmen, die ihre Zulassung fordern. Die gegen die aktive Sterbehilfe vorgebrachten Argumente lassen sich drei Gruppen zuordnen: religiöse Argumente, Argumente im Hinblick auf das Gemeinwohl und Argumente im Hinblick auf das eigene Wohl.

Das *religiöse* Argument geht von dem ausschließlichen Verfügungsrecht Gottes aus. Gott sei Schöpfer, Eigentümer und Herr eines jeden Menschenlebens. Er gebe dem Menschen das Leben als Geschenk, damit er es im Dienst des göttlichen Plans mit der Menschheit und der Schöpfung nutze. Die Aufgabe des einzelnen Lebens und/oder die Tötung eines anderen werden als Verletzung von Gottes souveränem Eigentumsrecht am Menschen gesehen.

Die hinsichtlich des *Gemeinwohls* vorgebrachten Argumente verweisen zunächst auf den „Dammbrucheffekt": Die Zulassung der aktiven Sterbehilfe würde nicht nur zu ihrem Anstieg führen, sondern würde auch auf behinderte und kranke Menschen ausgedehnt, die nicht so sehr selber leiden als eher eine Last für die Gesellschaft bedeuten. Weiterhin wird darauf hingewiesen, daß – wenn der Arzt Sterbehilfe praktizieren würde – das Vertrauen zwischen Arzt und Patient ernsthaft Schaden nehmen und zerstört würde. Schließlich stellten sich auch Schwierigkeiten ein bezüglich des freien Willens des Patienten als unverzichtbare Bedingung für die aktive Sterbehilfe. Gerade die Situation einer schweren lebensbedrohenden Krankheit könne die Urteilsfindung des Kranken einschränken.

Die Argumente, die vom *individuellen Wohl* ausgehen, sehen in der Sterbehilfe eine Verletzung der Pflicht, sich selbst zu lieben und nach Vollkommenheit zu streben. Ein Mensch, der nach der aktiven Sterbehilfe verlange, beraube sich der Möglichkeit jedes weiteren persönlichen Reifens. Religiös interpretiert bedeutet dies: Er weigert sich, sich zu jener Vollkommenheit zu bringen, zu der er von Gott berufen ist.

Gegen die Contra-Argumente lassen sich sicherlich auch Pro-Argumente finden. Und es fällt schwer, mit den Gründen der Vernunft allein zu einem sicheren und alle überzeugenden Schluß zu kommen. Wenn der Mensch die Überzeugung hat, daß er sich selbst das Letzte ist, dann gibt es wohl kein zwingendes Argument dagegen, daß er – wenn das Gesamt der Umstände die Unwertigkeit seines weiteren Lebens dokumentiert – diesem durch eine freie Entscheidung ein Ende setzt, und es gibt kein zwingendes Argument dafür, daß er sein Hineingestelltsein zwischen Geburt und Tod als unaufhebbare Verfügung betrachten muß (A. Auer): Gegen das Recht auf Selbstvernichtung gibt es wohl nur ein einziges stichhaltiges Argument, und dieses ist kein eigentlich moralisches, sondern ein religiöses. Es steht und fällt mit dem christlichen Glauben, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, daß er sein Leben als eine Gabe geschenkt bekam.

Ziel des ärztlichen Handelns ist nicht der Kampf gegen den Tod – in diesem Kampf wäre der Arzt immer der Verlierer. Das Angehen gegen den Tod ist zwar ein wichtiger Gesichtspunkt ärztlichen Handelns; Ziel dieses Handelns ist jedoch die Sorge für das Leben des Menschen in all seinen Phasen. Zum Leben gehört aber auch das Sterben, an dessen Ende der Tod steht. Sterben ist jener Weg, den der Mensch in seiner letzten Lebensphase bis zum Tod zurücklegen muß. Der Beistand, der dem Sterbenden geleistet wird, ist immer ein Stück Lebenshilfe. Es

ist wichtig, daß der Arzt sich selbst dann noch Zeit nimmt für einen Besuch am Bett des Sterbenden, wenn die medizinischen Möglichkeiten erschöpft sind. Denn hier zeigt sich die ärztliche Einstellung, die den Kranken nicht nur als Objekt therapeutischer Maßnahmen sieht, sondern ihn auch im Zustand körperlicher Hinfälligkeit ernst nimmt und in seiner menschlichen Würde achtet.

Die wachsenden medizinischen Möglichkeiten fordern ein Neubedenken und eine Neuordnung der medizinischen und ärztlichen Grundbegriffe. Die bleibende Differenz zwischen dem Machbaren und dem Sinnvollen, zwischen dem Wollen, Können und Dürfen wird heute als besonders herausfordernd erfahren. An einigen ausgewählten Themen wurde dies aufzuzeigen versucht, wobei primär nach dem humanitären Auftrag des Arztes und den normativen Kriterien seines Eingreifens gefragt wurde. Es sollte dargelegt werden, wie die alten und neuen Normen ärztlichen Verhaltens in exemplarischer Weise im Arzt-Patient-Verhältnis zutage treten. Im wesentlichen sollte es dabei um eine patientenorientierte und am „Wohl des Patienten" ausgerichtete Heilkunst gehen. Was dem „Wohl des Patienten" dient, was „sinnvoll" und „zu seinem Besten" ist, gilt es zusammen mit dem Patienten herauszufinden. Eine Orientierung am Begriff der Lebensqualität – als ein Faktor unter anderen – kann dabei hilfreich sein. Was Menschlichkeit im ärztlichen Handeln bedeutet, wie das Postulat Menschlichkeit in diesem Bereich eingelöst werden kann, muß profilierter ausgelegt, mit verstärktem Impuls angegangen und überzeugend praktiziert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die medizineth. Standardwerke: B. Häring, Heilender Dienst (Mainz 1972); P. Sporken, Die Sorge um d. kranken Menschen (Düsseldorf 1977); Wb. med. Grundbegr. (Freiburg 1979); H. Schaefer, Med. Ethik (Heidelberg 1983); F. J. Illhard, Med. Ethik (Berlin 1985); F. Anschütz, Ärztl. Handeln (Darmstadt 1987); LMed (Freiburg 1989); Eth. Denken in d. Med., hg. v. E. Amelung (Berlin 1992); E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens (Mainz 1993); B. Irrgang, Grundriß d. med. Ethik (München 1995).

[2] Zum Folgenden vgl. ebd. 11–95; H.-M. Sass, Med., Krankheit u. Gesundheit, in: Prakt. Philos., hg. v. K. Bayertz (Reinbek 1991) 210–242. [3] Irrgang (A. 1) 26.

[4] Vgl. dazu D. v. Engelhardt, Gesundheit u. Krankheit, in: LMed 408–414, 646–650; aus theol.-eth. Perspektive U. Körtner, Dimensionen von Heil u. Heilung, in: EthMed 8 (1996) H. 1, 27–42.

[5] Vgl. zum Folgenden J.-G. Meran, Lebensqualität in d. Med., in: Herausforderung Ethik in d. Med., hg. v. U. Benzenhöfer (Frankfurt 1994) 63–80; „Lebensqualität" als Bewertungskrit. in d. Med., hg. v. P. Schölmerich, G. Thews (Mainz 1990). [6] Sass (A. 2) 230.

[7] Vgl. zum Folgenden H. H. Dickhaut u. B. Luban-Plozza, Arzt-Patient-Beziehung in: LMed 122–132; J. N. Neumann, Behandlung, ebd. 158–170. [8] M. Balint, Der Arzt, sein Patient u. d. Krankheit (Stuttgart [8]1993).

[9] Vgl. M. v. Lutterotti, A. Auer, Behandlungsabbruch/Behandlungsverzicht, in: LMed 170–181.

[10] Im Folgenden orientiere ich mich an A. Auer (A. 9) 175–181.

[11] Vgl. dazu etwa J. Reiter, Verteilungsgerechtigkeit im Gesundheitswesen, in: Aus reichen Quellen leben (FS H. Weber, Trier 1995) 415–426.

[12] Vgl. J. Reiter, Strittige Voraussetzungen. Zur Diskussion über Todeszeitpunkt u. Organtransplantation, in: HK 49 (1995) 123–128; W. Wagner, Gemeinsamkeiten zw. Hirntodkonzept u. traditionellen Todeszeichenkonzepten. Überlegungen zu den anthropolog. Grundlagen d. Feststellung d. menschl. Todes, in: EthMed 7 (1995) H. 4, 193–212.

[13] Vgl. Enz. „Evangelium vitae" v. Johannes Paul II., Nr. 64 u. 65; Sterben in Würde (Mainz 1995); K.-H. Peschke, Chr. Ethik. Spezielle Moraltheol. (Trier 1995) 342–349.

Josef Fuchs SJ

Der ethische Anruf

Alle wissen es: Wir leben in unserem Innersten stets unter dem Anruf, sittlich gut zu sein. Er wird als ein echter innerer und einsichtiger Anruf an die Freiheit des sich als frei verstehenden Menschen erfahren. Wir sind uns dieses Anrufs in irgendeiner Weise stets bewußt. Es ist ein uns fordernder Anruf. Er ist da und läßt sich als innerster Anruf erfahren, jedoch läßt er sich nicht begründen. Allerdings bedarf er als einsichtig erfahrener keiner Begründung – ebenso wie im Bereich der theoretischen Erkenntnis das Wissen um den Satz vom Widerspruch eine Urerkenntnis ist, die keiner weiteren Begründung zugänglich sein kann.

Die Erfahrung des ethischen Anrufs

Es handelt sich also beim ethischen Anruf um eine einsichtige und unumstößliche Erfahrung unserer Vernunft, daß wir sittlich gut sein sollen – und folglich auch können. Damit ist noch nicht gesagt, welches das gute Verhalten oder Tun ist, durch das sich unser sittliches Gutsein erweisen soll.

Der ethische Anruf an unsere Freiheit zum Guten ist so eindeutig und einsichtig und gleichzeitig so faszinierend, daß wir von ihm im Grunde gefesselt sind und uns in Freiheit fesseln lassen: Das Gute soll sein und verwirklicht werden. Kant nennt es das nicht hinterfragbare Faktum der Vernunft, also ein im Selbstverständnis des Handelnden begründetes Phänomen, objektiv und damit für jedes vernünftige irdische Wesen geltend. Fichte glaubt es als die ebenso nicht hinterfragbare Selbstsetzung des Ich als Ich bei gleichzeitiger Setzung eines mit ihm identischen Nicht-Ich, also nicht eines Über-Ich und nicht eines Gottes.

Man mag im Alltag kaum ausdrücklich darauf achten. Aber wer entgegen dem, was er für recht und gut halten zu sollen überzeugt ist, lügt, betrügt, sich politisch gemeinwohlschädlich entscheidet, sich sexuell in libertinöser Beliebigkeit verhält, ist sich dessen bewußt, daß er nicht gut handelt und darum nicht gut ist; denn sein Verhalten entspricht nicht der absolut als gesollt erfahrenen Selbstidentität („Sei das, was du einsichtig als gut und darum gefordert verstehst!"). Er kann darum auch nicht umhin, im Grunde mit sich selbst unzufrieden zu sein, denn er weiß und erlebt sich im Gegensatz zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen. Wer sich dagegen in seinem Tun seiner zutiefst bewußten Selbstidentität gemäß verhält oder doch ehrlich zu verhalten sucht, wird ohne viel Selbstreflexion und in großer

Selbstverständlichkeit (wenigstens einigermaßen) sich als recht und in diesem Sinn selbstgerechtfertigt und zufrieden erfahren.

Der ethische Anruf ist eine Gegebenheit und gehört als solcher zum eigenen Selbst. Man mag fragen, wie sich diese Gegebenheit als Gegebenheit – vielleicht metaphysisch (Fichte) oder theologisch (Thomas) oder wie auch immer – erklären läßt; aber eine solche Erklärung des Woher und Warum – wie immer sie auch versucht werden mag – wird an der Gegebenheit des ethischen Anrufs im Wesen der freien menschlichen Person (in einsichtiger Vernunft) nicht vorbeikommen. Der ethische Anruf trägt im Subjekt als Vernunftwesen seinen Grund in sich selbst.

Man könnte zwar versucht sein, philosophisch oder theologisch erklärend auf die Geschöpflichkeit und die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu verweisen. Denn nur von daher lassen sich der Mensch als solcher und demnach auch der ihm eigene absolute ethische Anruf als gegeben verstehen. Aber dieser Verweis begründet nicht den dem Menschen als solchem eigenen unergründlichen ethischen Anruf – abgesehen davon, daß die Berufung auf Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit logisch vorausgehend vom ethischen Anruf selbst her als gesollt und somit berechtigt ausgewiesen sein müßte.

Der ethische Anruf ist demnach einfachhin ein unleugbares Faktum der Vernunft. Man hat ihn als Gesetz aus autonomer Vernunft. Er ist universal, er umschließt alles Gute und wehrt allem Nichtguten, dem Bösen. Thomas von Aquin formuliert es bekanntlich im ethischen Grundprinzip: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen“ [1]. Von diesem Prinzip her muß alles sittliche Tun hinsichtlich seiner sittlichen Güte beurteilt werden. Was allerdings das Gute konkret jeweils ist, kann von diesem Prinzip her nicht deduziert, aber doch einsichtig gemacht und beurteilt werden. Diese Einsichtigmachung und Beurteilung kann auch in der menschlichen Gesellschaft bzw. in verschiedenen menschlichen Gruppierungen versucht werden; doch muß es schließlich im praktischen Gewissensurteil des einzelnen Subjektes als das hier und jetzt Bessere des Handelnden, das heißt also das zu Tuende, und eben darum einfachhin als das Gute erfaßt werden. Es geschieht im Gewissen als dem Selbstverhältnis der praktischen Vernunft, in dem der Anruf als ethisch notwendig und mich beanspruchend erfahren wird. Das Gewissensurteil wäre dann ein Individualurteil des einzelnen Subjekts, universalisierbar wohl nur in der eher unwirklichen Form, daß es für jeden vernunftbegabten Menschen Geltung haben muß, der sich äußerlich und auch personal (!) in der absolut gleichen Situation des urteilenden Subjekts befindet.

Was hat der ethische Anruf mit Gott zu tun?

Wer nur den heutigen Vernunftbegriff der Wissenschaft kennt, wird vielleicht geneigt sein, den Begriff der praktischen Vernunft im Verständnis des ethischen An-

rufs als im Grunde irrational zu bezeichnen. Wer dagegen glaubt, die Vernunft der die Weltwirklichkeit zu begreifen versuchenden Wissenschaft ebenso wie diese Weltwirklichkeit selbst letztlich auf einen Schöpfergott zurückführen zu können oder zu müssen, müßte eigentlich auch die Wirklichkeit des den ethischen Anruf in sich bergenden Vernunftwesens Mensch auf den Schöpfergott zurückzuführen imstande sein. Er würde die im ethischen Anruf enthaltene Absolutheit eines absoluten Sollens in Analogie zur Absolutheit Gottes – als dem aus sich selbst Seienden – und als deren geschaffene Partizipation verstehen; darin wäre auch die absolute Gesolltheit der echten Anerkennung eines jeden geschaffenen menschlichen Vernunftwesens einbegriffen. Und dieser alle Absolutheit begründende und im genannten Sinn absolute Gott wäre aufgrund der gleichen Analogie zum menschlichen Vernunftwesen – wenn auch im umgekehrten Sinn – notwendig als personal zu verstehen (um ihn nicht wie den Menschen Person zu nennen).

Im sittlichen Apriori des ethischen Anrufs wird darum implizit Gott mitverstanden: von dem, der an Gott glaubt, selbst wenn er bei seinem sittlichen Suchen und Entscheiden nur den ethischen Anruf zu vernehmen meint, keineswegs jedoch ausdrücklich an Gott denkt, aber wohl auch vom agnostischen Humanisten, der zwar keinen Gott glaubt anerkennen zu können, wohl aber ein ethisches Absolutum, oder auch vom säkularistischen Humanisten, ebenso vom praktischen oder theoretischen Nichttheisten, aber auch von den ethisch sich ausrichtenden Angehörigen religiöser Gemeinschaften, in deren Bekenntnis Gott nicht vorkommt. Und ist es so nicht auch mit jenen christlichen Generationen von heute, die konkrete sittliche Inhalte (im Licht ihres sittlichen Apriori) glauben verteidigen und leben zu sollen, die teilweise recht verschieden sind von den sittlich normierenden Traditionen früherer oder auch jüngst vergangener Zeiten?

Die Weltwirklichkeit und die Wirklichkeit des Menschen einschließlich des ethischen Anrufs sind Vorgegebenheiten der Schöpfung. Gott und die ethischen Forderungen können aus diesen Vorgegebenheiten jedoch nicht einfach abgelesen werden (es wäre ein logischer Fehlschluß), sondern sind das Ergebnis menschlicher Deutung der Gegebenheiten; in ihr wird die viel zitierte praktische „recta ratio" ihren Platz beanspruchen müssen.

Mit den vorausgehenden Überlegungen hat auch die oft gestellte Frage schon eine grundlegende Antwort erhalten, ob die Erfahrung des ethischen Anrufs und die Übersetzung dieses Anrufs in konkrete sittliche Normen und Forderungen eine gewisse Gotteserkenntnis oder einen Gottesglauben – gar den christlichen – zur Voraussetzung haben. Die Antwort muß offensichtlich negativ sein. Wer allerdings eine mögliche Gotteserkenntnis oder einen Gottesglauben schuldhaft – um mit Paulus zu sprechen – „niederhält" (Röm 1, 18), dürfte wohl auch in seinem Verhältnis zum ethischen Anruf Schwierigkeiten verspüren; das gilt gleichfalls für die Übersetzung des ethischen Apriori in konkrete sittliche

Normen und personale Imperative. Das soll nicht heißen, daß in solchen Menschen die konkrete Sittlichkeitserkenntnis einfachhin ausgeschlossen wäre. Eine aufgeschlossen reflektierende theologische, philosophische oder religiöse Beschäftigung mit dem letztlich von Gott geschenkten ethische Apriori und seinen Folgerungen wird zweifellos den persönlichen Horizont ethischer Wirklichkeit erweitern können.

Die Übersetzung des ethischen Anrufs in ethische Normen und Forderungen

Der ethische Anruf ist absolut. Er wird als solcher erfahren, verstanden und angenommen. Seine Absolutheit teilt sich dem konkreten Entscheiden und Tun irgendwie mit; denn alles konkrete Handeln muß die Absolutheit des ethischen Anrufs zum Ausdruck bringen, sie repräsentieren.

Allerdings pflegt man auch von absoluten konkreten ethischen Forderungen und absoluten ethischen Handlungsnormen zu sprechen. Aber deren Absolutheit ist nicht in gleicher Weise unbegrenzt und unbedingt wie die des ethischen Anrufs. Ohnehin ist ja unser anthropologisches und ethisches Verständnis der geschaffenen Wirklichkeiten nur unsere eigene Deutung und übersteigt demnach nicht deren Grad an Zugang zu Wahrheit und Sicherheit. Wäre dem nicht so, dann würde allerdings ein konkretes sittliches Urteil (Norm oder Imperativ), das trotz der unbegrenzten Vielfalt und Veränderlichkeit der kontingenten Menschen- und Weltwirklichkeit hier und jetzt mit Sicherheit Geltung beanspruchen könnte, an der Absolutheit des ethischen Anrufs – konkretisierend – voll teilhaben.

Hinsichtlich der Handlungsnormen kommt es also darauf an festzustellen, in welchem Grad sie wahr und sicher sind. Ihre Sicherheit ist ohnehin in den meisten Fällen keine metaphysische, sondern nur eine sogenannte moralische, also eine einen Zweifel nicht leicht zulassende Sicherheit; diese muß allerdings in Ermangelung eines höheren Grads von Sicherheit für ihre praktische Verbindlichkeit hier und jetzt genügen. Die Absolutheit des ethischen Anrufs und die behauptete Absolutheit sittlicher Handlungsnormen und konkreter sittlicher Forderungen sind also nicht die gleiche Absolutheit[2].

Die Übersetzung des absoluten ethischen Anrufs in konkrete inhaltliche ethische Handlungsnormen ist demnach ein eigenes Problem. Das konkret zu Tuende – und in diesem Sinn in der Terminologie des Aquinaten das Gute, das heißt das hier und jetzt im Handeln Bessere – verdankt sich einem von uns selbst zu fällenden Abwägungsurteil; es fehlt ihm somit die Evidenz des apriorischen ethischen Anrufs. Die weitverbreitete Behauptung sogenannter absoluter Handlungsnormen ist demnach zu reduzieren. Weite Bereiche des katholischen Kirchenvolks haben mit dieser Reduzierung – zumal in jüngerer Zeit – praktisch begonnen. Die

teleologisch denkenden Vertreter des moraltheologischen Proportionalismus tun das gleiche in ethischer Reflexion.

Konkrete sittliche Handlungsnormen zeigen an, was im Licht des absoluten ethischen Anrufs und in zureichender Kenntnis der zu beurteilenden Wirklichkeit im Handeln als ethisch gut angesehen werden kann und was nicht. Dieses Urteil wird zwar vom menschlichen Subjekt gefällt, soll aber dennoch objektiv sein. Diese Objektivität wird vom Menschen als sittlichem Vernunftwesen angestrebt. Und zwar wird eine Objektivität angestrebt, die für alle Vernunftwesen und hinsichtlich aller sich wiederholenden, gleichen Wirklichkeiten Geltung haben soll: also Allgemeingültigkeit.

Solche Handlungsanweisungen wären im Grunde sittliche Prinzipien, beispielsweise die eher tautologischen Prinzipien wie: man solle gerecht sein und barmherzig, man solle sich an eine vernünftige Sexualordnung halten usw. Solche Normen sind eindeutig absolut und allgemeingültig. Sie sind offensichtlich keine Leerformeln, obwohl sie nicht angeben, was konkret als gut angesehen und getan werden soll. Vielmehr sind sie gültige Anweisungen, die absolut aufzeigen, in welcher Richtung konkrete Handlungsnormen unbedingt zu suchen sind. Letzteres tun in anderer Weise auch die von Thomas herausgestellten drei Naturneigungen (inclinationes naturales)[3]: die Neigung zum menschlichen Existieren, die Neigung zum menschlichen Animal-Sein (z. B. die Vereinigung von Mann und Frau) und die Neigung zum spezifisch menschlichen (d. h. gemäß der Vernunft vorgehenden) Menschsein; sie sind eher gleichsam Marksteine, die erkennen lassen, in welchem Bereich das Menschsein bzw. das richtige menschliche Handeln gefunden werden kann.

Handlungsnormen sollen also eine Hilfe sein, um in konkreten Entscheidungen dem ethischen Anruf in der rechten Weise entsprechen zu können. Sie geben an, ob ein bestimmtes Handlungsobjekt (d. h. dessen personale Gesamtheit, also nicht nur sein rein sachlicher Gegenstand) als gut zu beurteilen ist. Dieses Urteil sollte an sich objektiv und auch allgemeingültig sein. Dennoch ist das Urteil wandelbar in dem Sinn, daß es nicht einfachhin anwendbar ist für den Fall, daß das scheinbar gleiche Handlungsobjekt bei anderer Gelegenheit Elemente enthält, die im voraus gefällten Urteil nicht berücksichtigt sind; denn bei dieser anderen Gelegenheit würde das früher gefällte Urteil der hier und jetzt vorliegenden Wirklichkeit vielleicht nicht voll gemäß sein und darum dem absoluten ethischen Anruf nicht genügend entsprechen; eine neue moralische Einsicht ist zu finden. Es mag also sein, daß man für einen konkreten Fall eine vorformulierte Handlungsnorm in Händen zu haben glaubt, und daß es doch objektiv ersichtlich wird, daß sie hier und jetzt so nicht gelten kann.

Man hat darum auch begonnen, die sogenannte Absolutheit sittlicher Handlungsnormen als „relative" Absolutheit zu verstehen, im Unterschied zur Absolutheit des ethischen Anrufs und zu den ihm entsprechenden ersten Prinzipien.

Es hat sich daraus auch der Brauch entwickelt, von gelegentlicher Unanwendbarkeit bestimmter Handlungsnormen und demnach – vor allem neuerdings – von berechtigter Epikie ihnen gegenüber zu sprechen. Repräsentieren solche Handlungsnormen noch den absoluten ethischen Anruf? Sind sie ein wirklicher ethischer Anruf? Im Grunde ja, aber doch nur in einer gewissen „relativen" Weise, da sie eine neue moralische Einsicht erfordern, werden aber eben darum in der richtigen kreativen konkreten Anwendung ein objektiv gültiger und einfachhin absoluter Anruf an unser Gewissen. Ergebnis? Wir sollen uns zwar das Licht von vernünftig erscheinenden Normen leuchten lassen, mehr aber noch die Wirklichkeit selbst zu verstehen und im Gewissensurteil zum Sprechen zu bringen versuchen, um so zu einem einigermaßen einsichtigen sittlichen Urteil zu gelangen.

Das Problem weitet sich aber noch aus. Die Findung konkreter Handlungsnormen erfolgt, wie schon gesagt, nicht durch eine Deduktion aus dem ethischen Anruf und den ersten ethischen Prinzipien, sondern durch deren kreative Determination unsererseits. Sie erfolgt im Licht des ethischen Anrufs und unserer Kenntnisnahme und unserer Deutung der unendlich vielfältigen und sich verändernden Wirklichkeit. Auch von daher ist es möglich, daß eine von uns einmal entworfene Handlungsnorm nur ungenügend unserer tatsächlichen Wirklichkeit hier und jetzt entspricht – oder gar einfachhin falsch ist –, ohne daß wir es bemerken. Vielleicht werden wir es irgendwann einmal bemerken und demgemäß unsere bisherigen Handlungsnormen durch andere ersetzen. Es läßt sich daher auch nicht ausschließen, daß manche unserer Zeitgenossen von den von uns angebotenen Handlungsnormen glauben sich unterscheiden zu müssen (und ist das vor allem in unserer recht pluralistischen Zeit nicht häufig der Fall?). Es läßt sich demnach nicht ausschließen, daß unsere Nachfahren die von uns entdeckten Handlungsnormen nur teilweise glauben übernehmen zu können, wie auch wir manche Handlungsnormen unserer Vorfahren für teilweise unannehmbar halten. Es läßt sich auch nicht ausschließen (und wir sehen es bestätigt), daß Menschen anderer Orte, Erdteile und Zivilisationen die von uns entworfenen Handlungsnormen nicht begreifen können – dies auch aufgrund verschiedener Mentalitäten. Und doch geschieht das alles im Bewußtsein des ethischen Anrufs und um diesem einen gültigen Ausdruck zu verleihen.

Wie steht es also um unsere in einem guten Sinn absolut genannten Handlungsnormen in ihrer Beziehung zum ethischen Anruf? Wenn wir sie mit genügender moralischer Sicherheit als Urteil der praktischen Vernunft in unserem Gewissen vernehmen, dann sind sie Normen, die uns unbedingt fordern; denn sie sind die einzigen Normen, die uns den ethischen Anruf konkret präsentieren.

Das kirchliche Lehramt hat die Aufgabe, uns bei der Findung brauchbarer sittlicher Handlungsnormen beizustehen und zu helfen. Es hat dazu allerdings weder besondere Offenbarungen (auch nicht durch die Bibel) noch besondere eindeutige Inspirationen. Vielmehr müssen die Vertreter dieses Lehramts vom ethischen

Anruf und den ersten ethischen Prinzipien und von der sorgfältigen Kenntnis und Deutung der gegebenen konkreten Wirklichkeit her unter dem Beistand des Heiligen Geistes und des Wortes Gottes kreativ zu „relativ"-absoluten Handlungsnormen zu kommen versuchen und sie uns mit ihrer Autorität nahebringen. Aber auch damit vermögen sie nicht absolut jede Ungenauigkeit und jeden Zweifel zu eliminieren.

Es kann aber auch derart komplizierte Situationen geben, daß in ihnen eine normethische Lösung überhaupt nicht möglich zu sein scheint, der Versuch einer ethischen Lösung durch Konkretisierung des ethischen Anrufs und erster sittlicher Prinzipien also nicht gelingen will. Ich denke zum Beispiel an das im Westen und vor allem in Amerika bekannte Beispiel des Sheriffs im amerikanischen Süden, der die Tötung eines Unschuldigen fordert als Bedingung dafür, daß vielen anderen das Leben erhalten bleibt. Die von einzelnen Moraltheologen vorgeschlagene Lösung, daß die Tötung des Unschuldigen nicht geschehen dürfe, weil sonst die gesamte Institution des Strafrechts in Frage stünde, sagt mir kaum zu. Ich möchte eher der anderen Lösung zustimmen, die entsprechend einer einsichtigen ethischen Norm das Töten des Unschuldigen untersagen zu müssen glaubt, während die zu erwartende Tötung vieler anderer einfachhin nicht den Bereich der ethischen Verantwortung und der Möglichkeit dessen, der die Tötung eines Unschuldigen verantwortlich untersagt, berührt; für die eventuelle Tötung der vielen stellt somit dem, der die Tötung des Unschuldigen untersagt, die Handlungsethik keine betreffende Norm zur Verfügung. Das heißt praktisch: Nimm das Licht einer einsichtigen Verhaltensnorm durchaus an, darüber hinaus aber schau dir die Gesamtwirklichkeit an und komm zu einer dir sittlich vertretbar erscheinenden Entscheidung.

Verhaltensnormen können auch da versagen, wo individuelle ethische Imperative jemanden betreffen. Karl Rahner hat dafür vor Jahren eine christliche Existentialethik zu erstellen versucht[4]. Grundlegend ist für ihn die Einsicht in die absolute Unvertretbarkeit des einzelnen, zumal vor Gott. Es mag zwar jemand aus verschiedensten Gründen zu der nicht stichhaltig beweisbaren, für ihn aber moralisch sicheren Einsicht kommen, daß er (oder sie) für ein vertieftes Philosophiestudium oder zum Eintritt in einen bestimmten Orden berufen (gefordert) ist. Diese Einsicht mag auf eine Deutung kaum kontrollierbarer Erfahrungen und Überlegungen beruhen. Sie kann nach Rahner aber auch aus der inneren Erfahrung eines Individualwillens Gottes stammen. Rahner plädiert dafür, daß eine Unterscheidung von verschiedenen „Geistern" oder Tendenzen in uns als von Gott oder nicht von Gott kommend nach der christlichen Theologie durchaus möglich ist, und er meint, daß vielleicht nicht wenige letztlich auf diesem Weg ihre jeweilige Berufung gefunden haben. Auszuschließen ist allerdings nicht, daß unter Umständen eindeutige normierende Verbote eine als von Gott kommend geglaubte konkrete Berufungsvermutung zwingend in Frage stellen könnten.

Individualforderungen sind im Grunde auch die im Gewissen gefällten uns fordernden ethischen Urteile der praktischen Vernunft für ein konkretes Handeln hier und jetzt. Nun könnte eine solche Gewissensforderung, obwohl als Repräsentant des ethischen Anrufs verstanden, nach gängiger Lehre aber auch irrig sein: die traditionelle Lehre vom irrigen Gewissen. Wie steht es um dessen Verhältnis zum absoluten ethischen Anruf? Aufgrund einer Fehldeutung der irdischen oder menschlichen Wirklichkeiten konnte man sich in der Vergangenheit fordernde Gewissensurteile bilden, die man damals für richtig hielt, die aber heute aufgrund neuer Wirklichkeitsdeutungen als irrig erkannt sind. Sie waren damals zu befolgen, weil man auch einem gewissenhaft geformten irrigen Gewissen folgen muß, um nicht blind zu handeln. Heute hat man sich im allgemeinen daran gewöhnt, das damals für richtig erachtete Gewissen für objektiv irrig, aber für subjektiv verbindlich zu erklären. Repräsentiert das objektiv irrige oder das subjektiv fordernde Gewissen den ethischen Anruf oder – je in ihrer Weise – beide?

In neuester Zeit wird hier und da die tradierte Lehre über das irrige Gewissen in Zweifel gezogen, auch von mir[5]. Angenommen, zwei gleichermaßen gläubige und gewissenhafte Personen kommen in der Beurteilung einer wichtigen ethischen Frage zu verschiedenen Urteilen der praktischen Vernunft im Gewissen. Der Grund mag sehr einfach sein: Die beiden haben eine teilweise verschiedene Sichtweise der im übrigen gleichen Fragestellung. Die jeweilige Sichtweise gehört aber zur Gesamtwirklichkeit der betreffenden Personen. Das Gewissensurteil der beiden Personen hat als Objekt nicht nur die zugrunde liegende Sachwirklichkeit, sondern die Gesamtheit ihrer personalen Wirklichkeit; und dazu gehört eben auch ihre je verschiedene Sichtweise der Fragestellung. Die Gewissen haben aber die Gesamtwirklichkeit der betreffenden Person objektiv richtig zu beurteilen. Entsprechend haben beide ihrem nicht nur subjektiven, sondern auch objektiv richtigen Gewissensurteil zu folgen. Müßten nicht manche sogenannte irrige Gewissen als objektiv richtig beurteilt werden? Sie wären die richtige Repräsentation des ethischen Anrufs.

ANMERKUNGEN

[1] Thomas v. A., S. th. I–II 94,2.

[2] J. Fuchs, Das Absolute in d. Moral, in dieser Zs. 207 (1989) 825–838; Das Absolute in d. Ethik, hg. v. W. Kerber (München 991).

[3] Thomas v. A., S. th. I–II 94,2.

[4] Rahner S. II 227f.

[5] J. Fuchs, Was heißt „Irriges Gewissen"?, in dieser Zs. 211 (1993) 795–803.

Wilhelm Ribhegge

Löwen und Wittenberg

Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und zwei Gedenkjahre

Unser Ritual geschichtlicher Erinnerung wird von Gedenkjahren geprägt. 1995 wurde an das Ende des Zweiten Weltkriegs und der nationalsozialistischen Herrschaft vor 50 Jahren erinnert. Das Jahr 1996 ist ein Luther-Jahr, in dem an den Tod Martin Luthers vor 450 Jahren erinnert wird. Es fällt schwer, zwischen beiden Ereignissen einen Bezug herzustellen. Der folgende Beitrag wird einige Bücher vorstellen, in denen beide Gedenkjahre über zwei Orte miteinander verknüpft sind. Es handelt sich um die belgische Stadt Löwen nahe Brüssel und die deutsche Stadt Wittenberg. Die Geschichte verbindet Wittenberg mit dem Namen des deutschen Reformators Martin Luther, Löwen mit dem des europäischen Humanisten Erasmus von Rotterdam. Beide, Luther wie Erasmus, waren Zeitgenossen, und die Biographie des einen ist ohne die des anderen kaum vorstellbar. Wittenberg und Luther stehen geschichtlich gleichsam für eine deutsche, Löwen und Erasmus für eine europäische Identität.

Der Doppelbrand der Bibliothek von Löwen

Die Stadt Löwen im 20. Jahrhundert steht im Mittelpunkt eines Fischer-Taschenbuchs von Wolfgang Schivelbusch, das den zunächst frappierenden Titel trägt: „Eine Ruine im Krieg der Geister. Die Bibliothek von Löwen: August 1914 bis Mai 1940“ [1]. Der Untertitel weist darauf hin, daß die Löwener Universitätsbibliothek zweimal von deutschen Truppen, die Belgien überfielen, im Ersten und erneut im Zweiten Weltkrieg, zerstört und daß in beiden Fällen die Buchbestände der Bibliothek durch Feuer vernichtet wurden. Im Ersten Weltkrieg löste die Zerstörung der Stadt und der Bibliothek Löwen durch die Deutschen, die als eine Strafaktion gegen vermeintlichen oder tatsächlichen Widerstand der Zivilbevölkerung nach der Besetzung der Stadt erfolgte, einen Sturm der Entrüstung in der ganzen zivilisierten Welt aus. Es entstand, auch in bis dahin deutschfreundlichen Ländern, das Bild von den Deutschen als Barbaren. Britische Gelehrte, Akademien und Museen richteten einen öffentlichen Aufruf, überschrieben „Louvain“, an die Kollegen an den deutschen Universitäten und kulturellen Institutionen. „Wir appellieren an Sie“, hieß es dort, „Ihren geistigen und moralischen Einfluß

dafür einzusetzen, daß sich derartige Akte militärischer Willkür nicht wiederholen." Die deutschen Akademiker antworteten mit einem „Aufruf an die Kulturwelt", der von 93 Persönlichkeiten unterschrieben war. „Es ist nicht wahr", hieß es dort, „daß der Kampf gegen unseren sogenannten Militarismus kein Kampf gegen unsere Kultur ist, wie unsere Feinde heuchlerisch vorgeben. Ohne den deutschen Militarismus wäre die deutsche Kultur längst vom Erdboden getilgt. Zu ihrem Schutze ist er aus ihr hervorgegangen." Das waren schreckliche Worte.

Schivelbusch beschreibt an dem Fall Löwen die Entstehung eines „Kampfs der Kulturen", der nachhaltig während des Kriegs und in der darauffolgenden Zeit bis 1945 das geistige und politische Klima Europas prägen und vergiften sollte. Nach dem Ersten Weltkrieg setzte der Artikel 247 des Friedensvertrags fest, daß Deutschland der Universität Löwen die vernichteten Buchbestände zu ersetzen habe. Tatsächlich wurde diese Verpflichtung korrekt eingelöst. Als die Bibliothek schließlich wiederhergestellt war, wurde sie im Mai 1940 bei dem Einfall der deutschen Truppen, diesmal offensichtlich unbeabsichtigt, erneut zerstört. Freiwillig begann man von deutscher Seite aus nun zum zweiten Mal noch während des Kriegs mit der Erneuerung der Löwener Bibliotheksbestände. Man war bereits eingeübt, und so wurde auch der zuvor zuständige deutsche Sachbeauftragte wieder mit der Organisation des Unternehmens der zweiten Bibliothekserneuerung beauftragt. Schivelbusch versteht es, die historische Groteske dieses Doppelbrands der Bibliothek von Löwen vorzüglich zu präsentieren und minutiös in den Details aufzuarbeiten. Dabei vermeidet er es, ständig den politisch-moralischen Zeigefinger zu erheben. Aber das Buch heilt wirkungsvoll durch Ironie.

Die politische Philosophie des Erasmus von Rotterdam

Bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheint in einer Auswahl in einem Band eine deutsche Übersetzung der lateinisch geschriebenen Briefe des Erasmus von Rotterdam, und im gleichen Verlag erscheint jetzt eine zweisprachige, lateinisch-deutsche Studienausgabe der Werke des Erasmus als preisgünstige Sonderausgabe, gleichfalls in einer Auswahl und in acht Bänden[2]. Die Briefe des Erasmus und seine Schriften führen in die Stadt Löwen zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Mehrere Jahre lang bis 1521 hielt sich Erasmus in der Universitätsstadt Löwen auf. Es waren jene Jahre, in denen in Wittenberg mit den 95 Ablaßthesen von 1517 Luthers öffentliches Auftreten begann. Noch heute ist Löwen ein Zentrum der Humanismus- und Erasmusforschung. Hier erarbeitete Erasmus seine Ausgabe des Neuen Testaments in griechischer Sprache, die Luther wenige Jahre später seiner Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche, die 1522 in Wittenberg erschien, zugrunde legte. Das nahe Brüssel war damals der Sitz des Herzogs von Burgund, des späteren Kaisers und Gegenspielers Luthers, Karls V.

Karl V. betrat Wittenberg nach der Niederlage der protestantischen deutschen Fürsten in der Schlacht bei Mühlberg 1547, ein Jahr nach dem Tod Luthers. Er kam damals als Sieger aus dem Westen.

Eine politische Schrift des Erasmus, die „Erziehung des christlichen Fürsten" („Institutio principis christiani") von 1516, war dem damals 16jährigen Karl gewidmet. Diese Schrift entwickelt die politische Philosophie der christlichen Humanisten Europas, und sie hat einen pazifistischen Unterton. Die Humanisten erhofften sich ein friedliches Europa frei von den aus dynastischen Motiven geführten Kriegen der Fürsten. Erasmus bekämpfte den Vorbildkatalog der ritterlichen Erziehung, der sowohl die Erzählungen über Alexander den Großen in der Antike, die Ritterepen des Mittelalters und der ritterlichen Literatur der Gegenwart erfaßte, die zu Leitbildern der höfischen Kultur geworden waren. Die Fürsten und Politiker sollten sich von Jugend an in den Künsten des Friedens statt in den Künsten des Kriegs einüben. Dahinter stand der Optimismus des Pädagogen. Die Fürsten müßten sich hüten, Opfer von Schmeicheleien und falschen Beratern zu werden. Wieweit Erasmus mit dieser Schrift wirklich Erfolg hatte, ist zweifelhaft. Die damaligen Fürsten Europas, Karl V., Franz I. von Frankreich und Heinrich VIII. von England, scheinen angesichts ihrer andauernden Rivalitäten und der Kriege, die sie mit- und gegeneinander führten, die Mahnung des Erasmus kaum beherzigt zu haben. In demselben Jahr, 1517, in dem Luther seine Ablaßthesen herausgehen ließ, veröffentlichte Erasmus seine bewegte „Klage des Friedens", die „Querela pacis", die sich auch in dieser Studienausgabe befindet.

Mit ähnlichen Gedanken einer Politik frei von Gewalt sowohl im Innern wie nach außen trug sich damals auch Thomas More, der englische Freund des Erasmus, und er legte sie in seiner berühmten „Utopia" nieder, die Erasmus 1516 in Löwen herausbrachte. Die Humanisten Europas standen durch das Netz ihrer Korrespondenz und durch den neuen Buchdruck in engem Kontakt und in gedanklichem Austausch miteinander. Das belegt die Briefauswahl der Korrespondenz des Erasmus, unter der sich auch eine Reihe von Briefen an Thomas More befinden. In seiner Schrift über das Briefeschreiben, „De conscribendis epistolis", entwickelt Erasmus die Idee einer europäischen „Sodalitas literaria", einer übernationalen Gemeinschaft der Intellektuellen und Gebildeten Europas. In dem Widmungsschreiben an den französischen Juristen und Humanisten Nicolaus Berault von 1522 bemerkt Erasmus zu der aktuellen politischen Situation in Europa: „Zu meinem größten Leid muß ich sehen, wie der Krieg zwischen Deutschen und Franzosen von Tag zu Tag grausamer wütet. Welch ein Unheil für die ganze Christenheit, daß die zwei mächtigsten Herrscher der Welt in so tödlichem Zwist aneinandergeraten." Erträglicher wäre es, würden die beiden Fürsten ihren Streit im Zweikampf austragen. „Doch wie kommen Bürger und Bauern dazu, daß man ihnen den Besitz raubt, sie vertreibt, gefangennimmt und bestialisch mordet?" Wie hartherzig seien doch die Herrscher, wenn sie dies planen und geschehen las-

sen. Doch der Krieg könne schließlich nicht die Verbindungen zwischen den Gelehrten auseinanderreißen: „Das Kriegsrecht kann nicht den Austausch von Briefen zwischen uns unterbinden." So wird für Erasmus die Korrespondenz der europäischen Humanisten untereinander zu einer den Krieg konterkarierenden friedlichen Aktion der Intellektuellen: „Kaiserliche (d. h. Deutsche) und Franzosen vertragen sich nicht. Aber sehr wohl vertragen sich diejenigen, die durch die vornehmsten Studien miteinander verbunden sind."

Erasmus stellte in seinen Schriften dem zeitgenössischen Europa kriegerisch veranlagter Adelsdynastien ein befriedetes Europa der Bürger und Bauern gegenüber. Spätere Historiker haben bekanntlich die damaligen militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Dynastien Europas als die Anfänge der sich festigenden nationalen Monarchien beschrieben, aus denen schließlich die modernen europäischen Nationalstaaten entstanden, die sich mit der Verwendung der neuen Waffentechnik der Artillerie und dem Einsatz der Söldnerheere zu Machtstaaten entwickelten. Erasmus sah dies nicht so, und es berührte ihn auch nicht. Er sah in solchen Tendenzen nur Verluste, keinen Gewinn. Nichts wäre für Erasmus abscheulicher gewesen als jener „Kampf der Kulturen", den die europäischen Akademiker seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs betrieben. Geschichte, das zeigt sich hier, besteht offensichtlich nicht nur aus einem unaufhaltsamen Fortschritt innerhalb des Prozesses einer ständigen Modernisierung, sondern sie kann auch zu Rückschritten führen. Dagegen allerdings kann man sich wehren. Das lehrt die Biographie des Erasmus.

„Accipe, mi Beate, totam itineris mei tragicocomoediam – Empfange, lieber Beatus, die ganze Tragikomödie meiner Reise." Mit diesen Worten beginnt ein langer Brief, den Erasmus von Rotterdam im Oktober 1518 aus Löwen an seinen Freund Beatus Rhenanus nach Basel schrieb. Darin berichtete er ausführlich über seine Reise von Basel nach Löwen im September, einen Monat zuvor. Erasmus war vom 3. bis 4. September mit dem Schiff von Basel nach Straßburg gefahren, von dort aus nach Speyer, dann mit dem Wagen von Worms nach Mainz und wieder mit dem Schiff über Boppard nach Koblenz und weiter über Bonn nach Köln. Von dort ging es zu Pferd nach Bedburg, dann mit dem Wagen nach Aachen. Schließlich traf er teils zu Pferd, teils mit dem Wagen reisend über Maastricht, Tongern, St. Truiden und Tienen in Löwen ein. Bei seiner Ankunft am 21. September war er schwer krank, so daß er sich zunächst nicht in sein eigenes Domizil in dem Kolleg „Zur Lilie", sondern zu dem Haus des mit ihm befreundeten Verlegers Dirk Martens begab. Ausführlich berichtet Erasmus in diesem Brief von den Zuständen in den Herbergen und den meist schlechten oder ungesunden Mahlzeiten, aber auch über die gastfreundliche Aufnahme bei humanistischen Freunden in Straßburg und Mainz, bei dem Zöllner von Boppard, Eschenfelder, der sich als ein begeisterter Verehrer des Erasmus erwies. Fünf Tage lang hielt sich Erasmus bei dem Kölner Domherrn Graf von Neuenahr in dessen Schloß in

Bedburg bei Köln auf, mit dem er durch die gemeinsame Freundschaft mit den beiden streitlustigen deutschen Humanisten Ulrich von Hutten und Hermann Buschius aus Westfalen verbunden war. Den Abschluß des Briefs bildet ein minutiöser Bericht über die Entstehung und den Verlauf seiner Krankheit, bei der die Ärzte in Löwen zunächst irrtümlich annahmen, daß es sich um die Pest handle.

Der Bericht ist detailliert, teils ironisch, gelegentlich auch etwas larmoyant geschrieben, aber gerade in den Details sehr informativ und lebendig. Gegen Ende wird Erasmus ernster, und er schließt einige persönlich gehaltene Überlegungen zu Krankheit und Tod an: „Ich erinnere mich, wie ich, als ich noch jung war, bereits erschrak, wenn ich nur den Namen des Todes hörte. Jetzt im fortgeschrittenen Alter fürchte ich den Tod kaum noch und ich bemesse auch nicht das menschliche Glück nach der Länge des Alters. Ich bin bereits über fünfzig Jahre alt; und da ich sehe, daß nur wenige von vielen dieses Alter erreichen, kann ich mich nicht beklagen, daß mein Leben zu kurz gewesen sei. Und dann habe ich, wenn das mitzählt, bereits ein Denkmal zum Zeugnis für die Nachkommenden hinterlassen." Nachdenklich fügte der berühmte Autor hinzu: „Und vielleicht wird am Scheiterhaufen, wie es bei den Dichtern heißt, der Neid erstummen und um so mehr der Ruhm erstrahlen, obwohl das christliche Herz nicht vom menschlichen Ruhm berührt werden sollte. Möge mir der Ruhm zuteil werden, der sich vor Christus bewährt."

Der erste Kontakt zwischen Löwen und Wittenberg

Kaum war Erasmus an das Ziel seiner Reise in Löwen angekommen, traf dort eine Delegation Erfurter Humanisten unter Führung von Eoban Hessus ein. Es war der Auftakt zu einer diplomatischen Aktion, die das Ziel hatte, eine Verbindung zwischen den humanistischen und reformatorischen Kreisen in Erfurt und Wittenberg und Erasmus in Löwen herzustellen. Löwen war nicht nur Sitz der Universität, sondern auch des kurz zuvor unter dem Patronat des Erasmus geschaffenen Dreisprachenkollegiums, des Collegium Trilingue, an dem Latein, Griechisch und Hebräisch, die drei Sprachen der Heiligen Schrift, gelehrt wurden. Eoban Hessus brachte ein Paket mit Geschenken und Briefen Erfurter Humanisten und Theologen mit. Anscheinend war Erasmus über den Besuch nicht besonders glücklich, aber er beantwortete die Briefe in den folgenden Tagen. Offensichtlich sah er in den beiden Kurfürsten Friedrich von Sachsen, auf dessen Territorium Wittenberg lag, und Kardinal Albrecht von Brandenburg, dem Erzbischof von Mainz, zu dessen Territorium damals Erfurt zählte, wie aus einem seiner Antwortbriefe hervorgeht, Mäzene für eine Förderung der humanistischen Studien in Deutschland, und suchte selbst den Kontakt. In seiner Antwort an den Augustinerprior Johann Lang in Erfurt fand Erasmus einige freundliche Worte

für Luther: „Ich höre, daß er bei allen Guten Beifall findet." Auch seine 95 Thesen stießen überwiegend auf Zustimmung. Sei es aber klug, den Papst direkt anzugreifen? Solle man dies nicht lieber den Fürsten überlassen? Der erste Kontakt zwischen Wittenberg und Löwen war geknüpft.

Er setzte sich in einem eifrigen Briefwechsel fort, an dem sich bald auch Melanchthon und zahlreiche Bekannte und Freunde Luthers beteiligten. Schließlich schrieb Luther am 28. März 1519 selbst und warb als „fraterculus in Christo", als kleiner Bruder, wie er sich nannte, um die Gunst des Erasmus. Erasmus antwortete am 30. Mai 1519, nachdem er bereits zuvor Briefe an den Landesherrn Luthers, Kurfürst Friedrich den Weisen, und an dessen Sekretär Georg Spalatin, der mit Luther eng vertraut war, geschrieben hatte. Erasmus war sich bewußt, daß mit den Angriffen auf Luther auch sein eigenes Werk auf dem Spiel stand. „Du kannst dir nicht vorstellen, welchen Sturm deine Bücher hier (in Löwen) entfacht haben", antwortete Erasmus Luther. Man habe darin sofort einen Anlaß gesehen, die humanistischen Studien, die „bonae literae", zu unterdrücken. Sie gefährdeten, so werde argumentiert, die Theologie, „die von diesen Leuten höher eingeschätzt wird als Christus selbst". Aber dann ging Erasmus vorsichtig auf Distanz: Er habe in Löwen bezeugt, daß Luther ihm persönlich ganz unbekannt sei, er seine Bücher noch nicht gelesen habe, und er darin folglich weder etwas billigen noch verwerfen könne. In England habe Luther starke Befürworter, auch in den Niederlanden, so bei dem Bischof von Lüttich. Er selbst halte sich zurück, weil er glaube, damit den Wissenschaften einen besseren Dienst erweisen zu können.

Dann gab Erasmus einen Rat, bei dem sich im Keim der spätere Bruch andeutete. Es sei besser, die Kritik an der Kirche indirekt vorzutragen und auch nicht die Bischöfe selbst zu kritisieren, sondern diejenigen, die deren Autorität mißbrauchten. Die Universitäten solle man nicht verachten, sondern zu ihren wahren Aufgaben zurückrufen. „Wir müssen aber immer darauf achten, daß wir nichts aus Arroganz oder aus einer parteiischen Haltung tun. Ich glaube, so entsprechen wir dem Geist Christi." Man solle vermeiden, durch Zorn, Haß oder Ehrsucht Schaden zu nehmen. Aber es stehe ihm nicht zu, Luther zu belehren. Erasmus' Antwort war freundlich, entgegenkommend, deutlich im Urteil und zugleich reserviert. Er war nicht bereit und auch nicht in der Lage, eine Koalition zwischen Wittenberg und Löwen zu schmieden. In diesem Punkt ging die Rechnung in Wittenberg nicht auf.

Am 19. Oktober 1519 schrieb Erasmus aus Löwen einen längeren Brief an den Erzbischof von Mainz, Albrecht von Brandenburg, in dem er seine Stellung zu Luther verdeutlichte. Er bezog sich darin auf seinen eigenen Brief an Luther und fügte hinzu, einige Dummköpfe hätten daraus gelesen, daß er Luther unterstütze. Aber er klage ihn weder an noch verteidige er ihn, noch sei er für ihn verantwortlich. Er achte seinen Charakter und die Lauterkeit seiner Absichten. Nachdrücklich warnte Erasmus davor, vorschnell, wie dies manche Mönche und Theologen

betrieben, den Häresieverdacht zu äußern. Er erinnerte den Erzbischof an seine Verantwortung. Offensichtlich sah Erasmus bis dahin den Streit um Luther immer noch als Teil der alten Auseinandersetzung zwischen den humanistischen Wissenschaften und den scholastischen Theologen.

Aus dieser Einstellung deckte er Luther in zahlreichen Briefen und später auch in Gesprächen am Hof Karls V., der 1519 zum Kaiser gewählt worden war und 1520 in Aachen gekrönt wurde. Nach der Krönung führte Erasmus ein Gespräch mit Kurfürst Friedrich in Köln, bei dem Spalatin als Dolmetscher fungierte, und setzte sich für Luther ein. Dies geschah auch in Briefen, die er nach England, unter anderen an Kardinal Wolsey, den Kanzler und Erzbischof von York, schickte. In einem Brief vom 13. September 1520 aus Löwen an Papst Leo X. führte Erasmus eine offene Sprache: „Ich sah, daß die Sache aus Haß gegen die Sprachen und die sogenannten guten Wissenschaften entstanden war. Ich sah, daß man sie mit bissigem Haß und mit aufrührerischem Geschrei vor dem Volk führte. Damit erreichte man nichts anderes, als daß man die Werke Luthers berühmt machte und die Masse begierig sie zu lesen." Wenn man ihn aus den Herzen der Menschen hätte entfernen wollen, hätte man ihn widerlegen müssen. Es folgte ein beeindruckender Satz: „Freie und vornehme Geister lassen sich gerne belehren, aber sie wollen nicht gezwungen werden."

Noch unmittelbar vor dem Auftritt Luthers auf dem Wormser Reichstag schrieb Erasmus Briefe an Personen aus der Umgebung des Kaisers, unter anderem an den Kanzler des Kaisers Mercurio Gattinara. Vermutlich hat Luther zeit seines Lebens nicht gewußt, wie nachhaltig Erasmus bis 1520, ja sogar noch bis zum Wormser Reichstag 1521, seinen Einfluß eingesetzt hat, um ihn zu schützen. Die Bannandrohungsbulle, die spätere Bulle sowie die Reichsacht von Worms hielt Erasmus für den falschen Weg.

Aus der Vielzahl der Briefe, auch an einige Kardinäle, spricht eine klare Sprache. Aber Erasmus verteidigte nicht das Anliegen Luthers selbst, zu dem er seit dem Erscheinen von dessen Schrift über die „Babylonische Gefangenschaft der Kirche" 1520 entschieden auf Distanz ging. Durch diese Schrift habe sich Luther von vielen entfremdet, schrieb er. Auch mißtraute er der populistischen Neigung der Anhänger Luthers. „Die Deutschen müssen immer alles ins Volk hineintragen", schrieb er im Februar 1521, „und in törichter Weise geben sie die preis, die ihnen hätten helfen können. Ich hätte niemals geglaubt, daß sie sowenig Urteilsfähigkeit besitzen." Erasmus verteidigte die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und auch, für Erasmus unlöslich damit verbunden, die europäische Einheit der Wissenschaften, die er gefährdet sah und die ja auch tatsächlich im Zug der Reformation und Gegenreformation auseinanderbrechen sollte, indem sie die europäischen Universitäten in nationale, regionale und konfessionelle Einrichtungen verwandelten. Erasmus war sensibel genug, die Spaltung Europas früh zu erkennen. „Niemand aber mag es glauben", schrieb er im März 1521, „wie tief

Luther bei vielen Völkern Wurzel gefaßt hat, wie tief er durch seine in allen Sprachen überall verbreiteten Bücher sich festgesetzt hat." Die Spaltung Europas in Konfessionen, die damals begann, sollte später wesentlich zur Entstehung der modernen Nationen Europas beitragen.

Das Zerbrechen von Freundschaften und die Einheit Europas

In dem Drama um Luther zerbrachen humanistische Freundschaften. Zu Erasmus' engsten Freunden in Deutschland zählte Ulrich von Hutten, der sich längere Zeit am Hof Albrechts von Mainz aufhielt und dem Erasmus im Juli 1519 einen berühmt gewordenen Brief schickte, in dem er ein lebendiges und eindrucksvolles biographisches Porträt seines Freundes Thomas More zeichnete, der hier als Vorbild eines christlichen Humanisten beschrieben wird. Indem sich aber Hutten die Sache Luthers zu eigen machte und ihr zudem eine betont nationale Deutung gab, und er Erasmus vorwarf, sich nicht eindeutig für Luther zu entscheiden, entfremdeten sich die beiden Freunde. Dies geschah in zunehmend persönlich verletzender Form bis zum Tod Huttens 1523. Aber die Differenzen lagen nicht nur im Persönlichen, sondern in der Unvereinbarkeit der jeweiligen Haltungen. Hutten ging sogar noch über Luther hinaus und gab dessen Zielen eine kämpferische politische, ja fast schon „nationalistische" Richtung, und er warb in diesem Sinn um Kampfgefährten. An der Gemeinschaft der europäischen Gebildeten war ihm nicht mehr gelegen.

Andere Freundschaften und Bekanntschaften blieben erhalten, so mit dem Nürnberger Ratsherrn und Humanisten Willibald Pirckheimer, der zeitweilig mit Luther sympathisierte, gegen den Luther-Gegner Eck schrieb, sich aber wie Erasmus nicht von der katholischen Kirche trennte, oder mit Melanchthon, über dessen Gesundheit sich Luther wie Erasmus gleicherweise in ihren ersten Briefen besorgt zeigten, der aber beide um viele Jahre überleben sollte. Auch aus England spürte Erasmus nach den Attacken Edward Lees gegen seine Edition des Neuen Testaments, daß der Rückhalt, den er dort bisher gehabt hatte, nachließ. Heinrich VIII. veröffentlichte, wenn nicht unterstützt, so doch beraten von Thomas More, seine Schrift gegen Martin Luther zur Verteidigung der sieben Sakramente. Daß sich bereits zwölf Jahre später mit der Trennung der englischen Kirche von Rom unter Heinrich VIII. die Verhältnisse in England so grundlegend verändern sollten, war damals noch nicht vorherzusehen.

Erasmus mußte sich eingestehen, daß der Konflikt um Luther andere Dimensionen angenommen hatte als die des alten Kampfes zwischen Humanisten und Scholastikern. Hieronymus Aleander, ein alter Freund aus der Zeit seines Italienaufenthalts, mit dem er gemeinsam Griechisch gelernt hatte und der ihn in Venedig bei der Zusammenstellung der Sammlung der „Adagia" unterstützt hatte, war

zum päpstlichen Nuntius am Hof Karls V. in Brüssel ernannt worden. 1520 kam er nach Deutschland und in die Niederlande, um dort die Propagierung der Bullen gegen Luther zu betreiben. Er veranlaßte die Verbrennung von Büchern Luthers in den Niederlanden, auch in Löwen. Am Hof in Brüssel versuchte er, die römische und die kaiserliche Haltung gegen Luther zu koordinieren. Aleander war es, der darauf drängte, daß in Worms, fast erst in letzter Minute, nach dem kirchlichen Bann auch die politische Acht gegen Luther ausgesprochen wurde. Dies war, da Luther weiter von dem sächsischen Kurfürsten Friedrich gestützt wurde, der Beginn der konfessionellen und, wie sich erst später zeigen sollte, auch der politischen Spaltung Deutschlands. So wie Hutten sich die deutsche, so hatte sich Aleander die römische Sache zu eigen gemacht. Unverkennbar spielten bei beiden Freunden des Erasmus neben den religiösen auch nationale politische Motive mit. Die römischen Aversionen gegen die Deutschen waren nicht neu. Umgekehrt galt das gleiche. Im Oktober 1521 verließ Erasmus Löwen, wo er von den dortigen Theologen ständig verdächtigt wurde, mit Luther im Bund zu stehen, um sich in Basel in der Nähe seines Druckers Froben niederzulassen.

Zwar gab Erasmus auch in den folgenden Jahren, ja bis zu seinem Tod 1536, den Gedanken der Einheit der kirchlichen wie der wissenschaftlichen Gemeinschaft Europas nicht auf, aber seit 1521 hatten die religiösen und geistigen und sogar die politisch-nationalen Fronten innerhalb Europas festere Konturen angenommen. Gegen diese neue Lagermentalität konnte der weltoffene Katholik Erasmus nicht mehr viel ausrichten. Wie Luther so ging auch Thomas More, der Freund des Erasmus, schließlich dazu über, seine Landsleute in deren eigener Sprache, der englischen, anzusprechen, und er schrieb leidenschaftlich gegen die neue lutherische Häresie. Wenn allerdings More in England auch Luther und die Reformation in zahlreichen Schriften bekämpfte, so hatte er andererseits doch manches mit Luther gemeinsam. Er sprach sein eigenes Volk unmittelbar an, und er kämpfte um die „Seele" dieses Volkes. Dagegen schrieb Erasmus weiter nicht in einer Volkssprache, sondern Latein, in der allen gemeinsamen Sprache der Gebildeten Europas seit Jahrhunderten, die dies übrigens noch bis in das 18. Jahrhundert blieb.

Die einbändige deutschsprachige Auswahl der Briefe des Erasmus ermöglicht es, sich in jene Welt des frühen 16. Jahrhunderts und in die geistigen Dramen, die sich damals abspielten, zurückzuversetzen, ohne daß man das elegante Latein des Erasmus beherrschen muß. Dasselbe gilt für die zweisprachige Studienausgabe der Auswahl der Werke in acht Bänden. Sie enthält neben der Sammlung und Kommentierung antiker Sprüche, der „Adagia", die zur Zeit des Erasmus eine Art europäischer Bestseller waren, das „Enchiridion militis christiani" („Handbuch des christlichen Streiters"), das eine reformatorische Programmschrift vor der Reformation war, ferner das gleicherweise zeitkritisch-ironische, bissige wie nachdenklich-religiöse „Lob der Torheit", bis heute die bekannteste Schrift des

Erasmus. Hinzu kommen weitere theologische und humanistische Schriften wie die Einleitung zur griechischen Ausgabe des Neuen Testaments.

Ein Band enthält eine Auswahl der Colloquien („Colloquia familiaria"), die bis zum Tod des Erasmus 1536 immer wieder neu aufgelegt und um weitere Dialoge ergänzt wurden. Sie waren ursprünglich als Stilübungen für den Lateinunterricht gedacht. Da sie aber die damaligen Lebensverhältnisse in Szene setzten, insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen liberalen Humanisten und konservativen Theologen immer wieder inszenierten, zählen die Colloquien zu den nach wie vor ansprechendsten literarischen Texten des Erasmus. Ihre Leistung zur Förderung einer Haltung der Urbanität und Liberalität in Europa war bemerkenswert, auch wenn sie heute weithin vergessen sind. Es lohnt sich, zumal auf dem Hintergrund des postnationalen Zeitalters, in dem wir heute leben, sich gelegentlich in diese Dialoge hineinzulesen, um jene geistige Welt Europas, in der sich Luther und Erasmus bewegten, wiederzuentdecken.

Einer der Dialoge aus diesen Colloquien, den es übrigens auch in einer kleinen zweisprachigen Reclam-Ausgabe gibt, trägt die Überschrift „Abbatis et eruditae" („Der Abt und die gebildete Frau"). Es handelt sich um ein Streitgespräch, das der ungebildete, den Genüssen des Lebens zugewandte Abt Antronius und die gebildete Frau Magdalia in der Bibliothek der Frau miteinander darüber führen, ob es gut und sinnvoll ist, gebildet zu sein. Der Abt verneint dies. Die Frau bejaht es und trägt schließlich in dem Streitgespräch den Sieg davon. Die Anfangsszene:

Antronius: Was für eine Einrichtung sehe ich hier? *Magdalia:* Ist sie nicht schön? *Antronius:* Ich weiß nicht, ob sie schön ist. Fest steht nur, daß sie weder zu einer jungen noch zu einer betagten Frau recht paßt. *Magdalia:* Wieso? *Antronius:* Weil alles voll von Büchern ist. *Magdalia:* Ihr seid schon so alt, außerdem Abt und ein Mann von Welt, und habt niemals Bücher in den Häusern hochgestellter Frauen gesehen? *Antronius:* Die Bücher entziehen den Frauen viel von dem Hirn, von dem sie an sich zu wenig haben. *Magdalia:* Wieviel Ihr habt, weiß ich nicht. Ich will jedenfalls das wenige, das ich habe, lieber bei ordentlichen Studien aufbrauchen als in sinnlos gesprochenen Gebeten, in nächtelangen Gelagen und beim Leeren mächtiger Humpen. *Antronius:* Der Umgang mit Büchern macht blöde.

In diesem Stil geht der Dialog weiter. Dann die Schlußszene: *Magdalia:* Wenn Ihr nicht auf der Hut seid, wird es noch so weit kommen, daß wir in den theologischen Schulen den Vorsitz führen, in den Kirchen predigen und Eure Mitren in Beschlag nehmen. *Antronius:* Das möge Gott verhüten. *Magdalia:* Es wird an Euch liegen, das abzuwenden. Denn wenn Ihr so weiter tut wie bisher, werden eher die Gänse predigen, als daß man Euch stumme Hirten länger erträgt. Ihr seht, daß die Bühne sich wandelt. Entweder muß man abtreten oder seine Rolle spielen. *Antronius:* Wieso bin ich auf diese Frau gestoßen? – Wenn Ihr uns einmal besucht, will ich Euch freundlich empfangen. *Magdalia:* Wie denn? *Antronius:* Wir werden tanzen, reichlich trinken, jagen, spielen und lachen. *Magdalia:* Mich reizt es allerdings jetzt schon zum Lachen.

ANMERKUNGEN

[1] Frankfurt 1993.

[2] Erasmus von Rotterdam, Briefe, übers. u. hg. v. W. Köhler, erw. Ausg. v. A. Flitner (Darmstadt 1995); ders., Ausgew. Schriften. Lat. u. dt., hg. v. W. Welzig, 8 Bde. (Darmstadt 1995).

Andreas Gösele SJ

Geistige Eigentumsrechte im Nord-Süd-Konflikt

Ende 1993 konnte nach mehr als siebenjähriger Dauer die „Uruguay-Runde" der GATT-Verhandlungen abgeschlossen werden. GATT, das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen, ist ein Vertragswerk, das seit 1947 weite Bereiche des internationalen Warenhandels regelt. Gemäß Art. XXVIII des GATT soll dieses Vertragswerk in regelmäßigen Verhandlungsrunden weiterentwickelt werden. Der Startschuß für die letzte Verhandlungsrunde wurde 1987 in Uruguay gegeben, woher diese Runde ihren Namen trägt.

Die Uruguay-Runde brachte wichtige Neuerungen. Neben der Schaffung einer neuen internationalen Organisation, der Welthandelsorganisation (WTO), sind von besonderer Bedeutung die Einbeziehung von Dienstleistungen und geistigen Eigentumsrechten in den Regelungsbereich der WTO-Verträge.

Die Behandlung geistiger Eigentumsrechte im Rahmen der GATT-Verhandlungen erfolgte gegen den Willen der Entwicklungsländer. Dieser Widerstand läßt sich verstehen als Teil eines Konflikts, der seit Anfang der achtziger Jahre eine wachsende Rolle in den Beziehungen zwischen den Ländern der Ersten und der Dritten Welt spielt. Die westlichen Industrieländer werfen einer ganzen Reihe von Entwicklungsländern vor, geistige Eigentumsrechte westlicher Unternehmen zu verletzen, denen so Milliarden an Einnahmen entgingen. Entwicklungsländer halten dagegen: Aus sozialen Gründen sei es inakzeptabel, daß in Bereichen wie Medizin, Ernährung und Erziehung ihre Armen Monopolpreise zahlen müssen, die das unvermeidliche Ergebnis des verlangten „verbesserten" Schutzes geistigen Eigentums seien. Außerdem verteuere sich so der Transfer von Technologie, was die technologische und wirtschaftliche Entwicklung hemme.

Das System geistiger Eigentumsrechte bis Anfang der achtziger Jahre

Unter „geistigen Eigentumsrechten" versteht man Rechte, die nationale Gesetze oder internationale Abmachungen vor allem an einer ganzen Reihe verschiedener Formen von Ergebnissen geistiger Arbeit gewähren. Diese Gesetze geben dem Eigentümer in unterschiedlichem Maß das Recht auf (exklusive) Benutzung, Veränderung, Verkauf und finanzielle Verwertung seines geistigen Eigentums [1].

Man unterscheidet gewerbliche Schutzrechte von Urheberrechten und verwandten Schutzrechten. Zu den gewerblichen Schutzrechten gehören Patente,

Warenzeichen, geographische Herkunftsbezeichnungen, Muster und Modelle, Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse. Urheberrechte sind die Rechte von Autoren, Komponisten, bildenden Künstlern, Filmregisseuren usw. an ihren Werken. Verwandte Schutzrechte sind die Rechte ausübender Künstler, der Hersteller von Tonträgern und von Sendeunternehmen. Den Topographieschutz, das heißt den Schutz des Designs von Schaltkreisen, und den Schutz von Pflanzenzüchtungen könnte man von der Sache her den gewerblichen Schutzrechten zurechnen.

International waren bislang die gewerblichen Schutzrechte vor allem durch die Pariser Verbandsübereinkunft (1883) in der Fassung von 1967 geregelt. Aus Sicht der Industrieländer hat diese Übereinkunft zuwenig Mindeststandards gesetzt: Sie überläßt weitgehend die Regelung der gewerblichen Schutzrechte nationaler Gesetzgebung. Weder sind Mindestzeiten für den Patentschutz festgelegt noch sind die Unterzeichnerstaaten verpflichtet, für bestimmte Bereiche überhaupt einen Patentschutz bereitzustellen. Die wichtigste Verpflichtung betrifft die Gleichbehandlung von In- und Ausländern („Inländerbehandlung").

Urheberrechte sind in der 1971 revidierten Berner Übereinkunft über den Schutz literarischer und künstlerischer Werke (1886) geregelt, verwandte Schutzrechte im Internationalen Abkommen über den Schutz der ausübenden Künstler, der Hersteller von Tonträgern und der Sendeunternehmen (1961, wenige Unterzeichnerstaaten). Der internationale Standard, den diese beiden Übereinkünfte setzen, wird von den Industrieländern als weitgehend ausreichend angesehen.

Das Internationale Übereinkommen zum Schutz von Pflanzenzüchtungen (1961) schafft einen eigenen Rechtsstatus für Pflanzenzüchtungen. Im Gegensatz zum Patentschutz ermöglicht dieser besondere Rechtsstatus Landwirten, Saaten aus eigenen Ernten ohne Lizenzierung wieder auszusäen, auch wenn es sich um geschützte Sorten handelt. Zum anderen erstreckt sich der Schutz nur auf die jeweilige Sorte, so daß Neuzüchtungen auf der Basis geschützter Sorten ohne Lizenzierung möglich sind.

Schaltkreise und Computerprogramme waren bis Ende der achtziger Jahre durch keinen multilateralen Vertrag geschützt.

Verträge zum Schutz geistigen Eigentums werden von der in Genf angesiedelten Weltorganisation für geistiges Eigentum (WIPO), einer Sonderorganisation der Vereinten Nationen, verwaltet. Aus der Sicht der Industrieländer ist das nicht ausreichend, da der WIPO keine formalen Streitbeilegungsverfahren zur Verfügung stehen und die von ihr verwalteten Verträge die Frage der Durchsetzung der festgelegten Standards der nationalen Gesetzgebung überlassen.

Das beschriebene System internationaler Regelungen zum Schutz geistigen Eigentums ließ große Unterschiede in den nationalen Gesetzgebungen zu. Zum einen gewähren, wie schon erwähnt, einige der bestehenden Verträge den einzelnen Ländern einen sehr großen Spielraum, zum andern ist die Mitgliedschaft in diesen Verträgen freigestellt. Selbst die wenig einschränkende Pariser Überein-

kunft hatte noch 1990 nur 90 Mitglieder, das Übereinkommen zum Schutz von Pflanzenzüchtungen sogar nur 17.

Es besteht weitgehend Konsens darüber, daß sich die eher strengen und anspruchsvollen Gesetze zum Schutz geistigen Eigentums in den europäischen Industrieländern und in den USA im großen und ganzen bewährt haben. Aber auch die wesentlich laxeren Schutzsysteme Japans und der ostasiatischen Schwellenländer haben sich als sehr erfolgreich herausgestellt. Der Schutz geistigen Eigentums in diesen Ländern war gerade auch in der Zeit ihres großen wirtschaftlichen und technologischen Aufholprozesses in den Augen der USA unzureichend.

Japan ist es nach dem Zweiten Weltkrieg gelungen, sich in sehr kurzer Zeit wirtschaftlich und technologisch an die Weltspitze heranzuarbeiten. An diesem Überholungsprozeß hatte die intelligente Nutzung eines ganz auf die eigenen Interessen abgestellten Systems geistiger Eigentumsrechte erheblichen Anteil. Einige Besonderheiten des japanischen Patentsystems sind: eine eher ermessens- und weniger regelgeleitete Erteilung von Patenten; der sehr enge Bereich, für den Patente jeweils erteilt werden; ein sehr langes Patentverfahren, während dessen aber die zu patentierende Erfindung schon öffentlich zugänglich ist; große Schwierigkeiten, Rechte in diesem Bereich auch gerichtlich durchzusetzen.

Zusammen führen diese (und einige weitere) Besonderheiten dazu, daß sich das Patentsystem auch im Einzelfall als Instrument staatlicher Industriepolitik einsetzen läßt; daß ausländische Patentanträge systematisch ungleich behandelt werden können; daß ein Anreiz zur sehr frühen Lizenzerteilung besteht, was die Ausbreitung neuer Technologien beschleunigt; daß Verbesserungen und Weiterentwicklung von Patenten auch durch nicht lizenzierte Unternehmen gefördert werden. Im ganzen hat also dieses System die schnelle Aneignung, Verbreitung und Weiterentwicklung von neuen Technologien sehr erleichtert[2]. Ähnlich spielten auch für den technologischen und ökonomischen Aufholungsprozeß Koreas und Taiwans die in den Augen der Industrieländer allzu laxen Systeme des Schutzes geistigen Eigentums eine große Rolle[3].

Zur Theorie geistiger Eigentumsrechte

Geistige Eigentumsrechte als fundamentale Persönlichkeitsrechte. In einem großen Teil der juristischen Literatur wird die Diskussion auf der Basis grundrechtlicher Argumente geführt. Autoren, Erfinder, Programmierer (oder besser ihre Arbeitgeber) etc. hätten demnach ein natürliches, fundamentales Recht auf ihr Werk, ihre Erfindung, ihr Programm etc., wobei dieses Recht mehr oder minder parallel zum Recht an materiellem Eigentum gesehen wird.

Diese grundrechtliche Vorstellung ist im aktuellen Konflikt von besonderer Bedeutung, weil vor allem Vertreter der USA immer wieder im Ton großer Entrü-

stung die Verletzung dieser „Grundrechte" ihrer Bürger und Unternehmen anklagen. Der Grundrechtsgedanke ist dabei nicht bloß emotionale Zugabe zu einem auch unabhängig davon gültigen Argument, sondern hat hier entscheidende inhaltliche Bedeutung: Da die USA sich bisher, bis zum Abschluß der Uruguay-Runde, im Konflikt über geistige Eigentumsrechte meistens nicht auf positives internationales Recht stützen konnten, teilweise sogar geltendes internationales Recht verletzten, war die einzige Basis, von der aus in den Augen der USA unzureichender Schutz geistigen Eigentums als Unrecht bezeichnet werden konnte, ein der Kodifizierung vorgängiges „natürliches" Recht.

Selbst wenn man annimmt, daß es ein Grundrecht auf geistiges Eigentum gibt, ist damit noch nichts über den Umfang dieses Rechts gesagt. Alle kodifizierten Systeme des Schutzes geistigen Eigentums gewähren und beschränken die Rechte an diesem Eigentum in einem. Patente verlangen die Offenlegung einer Erfindung, die damit allgemein zugänglich wird, und beschränken den Schutz auf relativ wenige Jahre. Autorenrechte werden in der Regel nur 50 Jahre über den Tod eines Autors hinaus geschützt. Markennamen verfallen bei Nichtgebrauch. Systeme des Schutzes geistigen Eigentums berücksichtigen neben den Interessen der Eigentümer also immer auch die Interessen der Gesellschaft; sie sind ein Kompromiß zwischen diesen beiden Interessensphären.

Auch für die *Einschränkungen* des Rechts an geistigem Eigentum im Interesse der Gesamtgesellschaft kann man auf der Basis von Rechtsprinzipien argumentieren, die – wie hier die Solidarität – staatlichem Recht vorangehen. Das Recht auf Eigentum ist nicht unbeschränkt: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen" (GG Art. 14 Abs. 2).

Gerade diese Sozialpflichtigkeit auch geistigen Eigentums wird von Vertretern der Entwicklungsländer immer wieder betont und hat deren Gesetze zum Schutz geistigen Eigentums geprägt. Dies gilt insbesondere für den Ausschluß der Patentierbarkeit von Medikamenten in vielen Entwicklungsländern, da die damit verbundenen höheren Preise in hohem Maß als unsozial empfunden werden. Ein anderes Beispiel ist die in vielen Entwicklungsländern mögliche bzw. möglich gewesene Zwangslizenzierung von Patenten. Wenn ein Land einem multinationalen Konzern ein Patent gewährt, wäre es in dieser Sicht ein grober Mißbrauch und der Entwicklung dieses Landes schädlich, wenn der Konzern sein Patent nur dazu benützen würde, Produktionsstätten in diesem Land zu verhindern.

Mit der Entscheidung für eine grundrechtliche Argumentation ist also keine Vorentscheidung über die konkrete Ausgestaltung der Schutzrechte für geistiges Eigentum gefallen. Mehr Rechte und stärkerer Schutz sind auch auf Basis einer grundrechtlichen Argumentation nicht notwendig besser und gerechter.

Effizienz versus Verteilung. Ökonomen behaupten oft, daß Nichtökonomen bei wirtschaftlichen Fragen vor allem an Verteilungsfragen denken. Es ist selbstverständlich, daß bei Entscheidungen, die das Wirtschaftsleben betreffen, immer

auch darüber entschieden wird, wer wieviel (Einkommen oder Vermögen) bekommt. Fragen der Effizienz dagegen betrachten Ökonomen als ihre eigentliche Spezialität. Dabei geht es zum Beispiel darum, wie bei gegebenen Mengen von Produktionsfaktoren möglichst viel eines gewünschten Gutes hergestellt werden kann oder wie bei gegebener Verteilung von Einkommen und Vermögen entschieden werden soll, welche Güter produziert werden. Populär ist die Unterscheidung geworden in dem Imperativ, den Kuchen erst einmal wachsen zu lassen (dynamische Effizienz), bevor man ihn verteilt.

Der internationale Konflikt über geistige Eigentumsrechte ist primär ein Verteilungskonflikt. Um Verteilung geht es zunächst einmal in einem formalen Sinn: Es werden (international) neue Eigentumsrechte definiert. Ein Gut, das bis jetzt als ein Gemeinschaftsgut oder freies Gut behandelt werden konnte, wird privatisiert. Das Ergebnis ist eine neue internationale Einkommens- und Vermögensverteilung. Der Vorgang ist vergleichbar mit dem Einschluß des Gemeindelands im England des 18. Jahrhunderts. Gemeindeland konnte frei als Weideland benutzt werden. Die „Bills for Inclosure of Commens" überführten dieses Land in Privateigentum[4]. Ein neuer Einkommensstrom entstand in der Form der nun zu bezahlenden Pachten. Das eingeschlossene Land hat auch seinen Wert, der zum Vermögen der Landlords dazukam. Genauso führt die Definition neuer Eigentumsrechte zu neuen Einkommensströmen aus der Dritten in die Erste Welt in Form von Lizenzgebühren. Auch die neuen Eigentumsrechte haben ihren Wert, der zum Vermögen westlicher Unternehmen dazukommt, während der Wert von Unternehmen der Dritten Welt, die jetzt Lizenzgebühren zahlen müssen, sinkt.

Primär um Verteilung geht es aber auch in einem konkret politischen Sinn. Die aktuelle Entwicklung zur Stärkung geistiger Eigentumsrechte wird führend von den USA vorangetrieben. Die Regierung der Vereinigten Staaten selbst aber handelt unter dem Druck ihrer (vor allem multinationalen) Unternehmen, deren Argumente sich auf die Klage reduzieren lassen: Jedes Jahr entgehen uns Milliarden, weil unsere „Rechte" nicht genügend geschützt werden[5]. Diese Unternehmen beklagen sich nicht, weil das internationale System geistiger Eigentumsrechte den technologischen Fortschritt behindert, sondern weil sie nicht den Monopolgewinn machen, den sie als ihr Recht ansehen und den sich jetzt Produzenten und Konsumenten einiger Entwicklungsländer teilen. Sie beklagen sich darüber, daß der Kuchen ungerecht verteilt wird, nicht darüber, daß er zuwenig wächst.

Wenn auch die Definition neuer Eigentumsrechte primär eine Frage der Verteilung ist, ist das nicht der Aspekt, unter dem Ökonomen das Problem vor allem betrachten. Für sie stehen die Effizienzeigenschaften einer Regelung geistigen Eigentums im Vordergrund.

Geistiges Eigentum als öffentliches Gut. Die für die ökonomische Analyse wichtigste Eigenschaft geistigen Eigentums ist, daß es sich dabei um Güter handelt, bei denen keine Rivalität in ihrer Verwendung stattfindet. Ökonomen nen-

nen solche Güter öffentliche Güter. Beispiel für ein solches öffentliches Gut ist eine Rundfunkübertragung. Wenn ein Programm einmal auf Sendung ist, stört es meinen Empfang in keiner Weise, wenn noch Tausende anderer Musikliebhaber dem Programm lauschen. Beispiel für ein privates Gut ist ein Apfel: Der kann leider nur einmal verspeist werden.

Entdeckungen, Erfindungen, Computerprogramme, literarische Werke usw. teilen diese Eigenschaft der Nichtrivalität: Sind sie einmal da, so beeinträchtigt die Nutzung dieser Güter in Konsum oder Produktion in keiner Weise die Nutzung derselben Güter durch andere. So können beliebig viele Privathaushalte und Produktionsstätten ein bestimmtes Textverarbeitungsprogramm nutzen, ohne sich gegenseitig dabei zu stören. In diesem Sinn kostet die Nutzung dieser Güter, wenn sie einmal da sind, nichts. Effizienterweise sollte deshalb für ihre Nutzung kein Preis verlangt werden; sie sollten kostenlos zur Verfügung gestellt werden.

Wenn auch die Nutzung öffentlicher Güter nichts kostet, so kostet ihre ursprüngliche Erstellung sehr wohl etwas. So gibt es im Beispiel eines Radioprogramms die Kosten der Produktion und Ausstrahlung. Ebenso entstehen (oft sehr hohe) Kosten bei der Entwicklung neuer Arzneien und Computerprogramme. Sollen öffentliche Güter (bei Arzneien wäre das die Rezeptur, nicht die fertige Arznei) aber kostenlos zur Verfügung gestellt werden, so muß die Aufbringung der Entwicklungskosten von dem tatsächlichen Gebrauch getrennt werden. Eine theoretische Möglichkeit wäre die kostenlose Bereitstellung öffentlicher Güter und ihre Finanzierung aus dem allgemeinen Steueraufkommen.

Es ist klar, daß die bestehenden Systeme des Schutzes geistigen Eigentums in diesem Sinn keine effiziente Lösung darstellen. Im Gegenteil sollen diese Systeme denen, die das öffentliche Gut einer neuen Erfindung, eines neuen Programms etc. erstellen, es ermöglichen, (zumindest) die Kosten dafür aus dem Verkauf zu decken. Dazu gewähren sie den Erstellern für eine beschränkte Zeit ein legales Monopol. Das System des Patentschutzes bedeutet deshalb einen Kompromiß zwischen dem Interesse, hinreichende Anreize für die Forschung zu schaffen, und dem Interesse, daß neue Erfindungen eine möglichst weite Verbreitung finden. Während das erste Interesse ein Argument für möglichst ausgedehnten Schutz geistigen Eigentums ist, spricht das zweite für möglichst laxe Schutzsysteme. Auch die ökonomische Analyse erweist Systeme des Schutzes geistigen Eigentums wieder als einen Kompromiß widerstreitender Interessen[6].

Kampf für ein höheres Schutzniveau

Die Vielfalt von Systemen des Schutzes geistigen Eigentums ist in den letzten Jahren erheblich reduziert worden. Hinter dieser Entwicklung stehen vor allem die USA und in geringerem Ausmaß die Europäische Gemeinschaft. Die USA haben

ab Mitte der 80er Jahre auf eine ganze Reihe von Ländern erheblichen (unilateralen) Druck ausgeübt und sie so gezwungen, amerikanischen Forderungen nachzugeben. Dazu haben die USA gesetzliche Instrumente geschaffen, die es ihnen ermöglichen, einseitig bestimmte Praktiken und gesetzliche Regelungen als „unfair" zu definieren und darauf mit wirtschaftlichen Strafmaßnahmen zu reagieren. Das bedeutet eindeutig einen Verstoß gegen die GATT-Verträge, was die USA aber nicht daran gehindert hat, diese Instrumente erfolgreich gegen eine große Anzahl von Ländern einzusetzen[7].

Einige Beispiele: Mitte der achtziger Jahre überarbeiteten unter anderem Taiwan und Korea unter dem Druck der Vereinigten Staaten grundlegend ihre Gesetze zum Schutz geistigen Eigentums. 1988 gelang es den USA durch den Einsatz von Strafzöllen, Brasilien dazu zu bringen, Software nach amerikanischem Vorbild mittels Copyright zu schützen und auf die eigenen Vorstellungen zum Schutz von Software weitestgehend zu verzichten. 1992 stimmte China – eine Nacht bevor angekündigte Strafzölle in Kraft treten sollten – einem ganzen Paket von verschärfenden Maßnahmen zu. Ebenfalls 1992 verpflichtete sich Taiwan, seine Gesetze zum Schutz geistigen Eigentums im Sinn der USA zu verändern[8].

Von 1986 an kämpften die USA noch an einer zweiten Front erfolgreich für die weltweite Durchsetzung ihrer Vorstellungen zum Schutz geistigen Eigentums: in den 1993 abgeschlossenen GATT-Verhandlungen. GATT enthielt davor nur wenige Hinweise auf geistiges Eigentum, da die Materie ja in eigenen internationalen Vertragswerken geregelt war. Aus der Sicht der USA hatten diese Vertragswerke jedoch erhebliche Nachteile: Zu den schon oben erwähnten (freiwillige Mitgliedschaft, wenige Mindeststandards, Defizite in der Durchsetzbarkeit von Ansprüchen) kommt noch die schwache Verhandlungsposition der USA innerhalb der WIPO hinzu. Im Rahmen der WIPO hatten die USA den Entwicklungsländern als Gegenleistung für verschärften Schutz geistigen Eigentums nichts anzubieten. Es bestand also wenig Hoffnung, die WIPO-Verträge entsprechend den Vorstellungen der USA umzugestalten[9].

Aus diesen Gründen setzten sich die USA, und mit geringerem Eifer auch die EU und Japan, dafür ein, geistige Eigentumsrechte in dem neu zu verhandelnden Welthandelsabkommen umfassend zu regeln. Aus Sicht der USA vermeidet dieser Ansatz die oben aufgezählten Nachteile: Die Industrieländer besitzen innerhalb des GATT erhebliche Verhandlungsmacht. Mitgliedschaft im GATT bedeutet automatisch auch die Anerkennung all dessen, was in bezug auf geistiges Eigentum in seinem Rahmen geregelt wird. GATT besitzt Mechanismen zur Durchsetzung der vertraglich vereinbarten Verpflichtungen, die in den 1993 abgeschlossenen Verhandlungen sogar noch ausgebaut wurden.

Es ist also kein Wunder, daß die Entwicklungsländer, die bisher schon unter dem unilateralen Druck der USA gestanden haben, sich vehement gegen einen Einschluß geistiger Eigentumsrechte in die GATT-Verhandlungen gewehrt haben.

Schrittweise mußten diese Länder jedoch zunächst den generellen Widerstand gegen den Einschluß geistiger Eigentumsrechte in die Verhandlungen überhaupt, als nächstes den Widerstand gegen die Ausweitung des ursprünglich sehr eng gefaßten Verhandlungsmandats zu diesem Themenbereich, dann die eigenen Gegenvorschläge zum Vorschlag der Industrieländer aufgeben, bis sie zuletzt einem Vertragswerk zustimmen mußten, das nur noch minimal die Verhandlungsposition der Entwicklungsländer reflektiert[10].

Das Ergebnis der GATT-Verhandlungen im Bereich geistiger Eigentumsrechte, das „Abkommen über handelsbezogene Aspekte geistigen Eigentums" (TRIPs), ist ein Sieg der Ersten Welt gegenüber der Dritten Welt. Kurz- und mittelfristig bedeutet der Erfolg des Westens eine Umverteilung zugunsten der großen westlichen multinationalen Konzerne, die für dieses Ergebnis gekämpft haben. Sie werden jetzt zusätzliche Monopolgewinne auf Kosten der Produzenten und Konsumenten der Entwicklungsländer einstreichen können.

Um dieses Ergebnis den Entwicklungsländern schmackhaft zu machen, gehörte es zur Strategie der Vereinigten Staaten, zu versuchen, die Entscheidungsträger dieser Länder zu überzeugen, daß „langfristig" auch für sie die neuen strengeren Gesetze zum geistigen Eigentum positive Wachstumseffekte haben werden[11]. Durch strengere Gesetze würde zum einen die Forschungs- und Entwicklungstätigkeit im eigenen Land angeregt, zum anderen würde der Technologietransfer von der Ersten zur Dritten Welt erleichtert, da die multinationalen Konzerne nun weniger fürchten müßten, ihre Technologie an Konkurrenten zu verlieren[12].

Schon auf theoretischer Ebene aber sind die Zusammenhänge komplizierter. Es gibt eine ganze Reihe von Wirkungsketten, die begründen, warum „besserer" Schutz geistigen Eigentums eigenständige Technologieentwicklung und Technologietransfer bremsen:

– Die Ausweitung der Rechte eines Patentinhabers kann es erschweren oder gar unmöglich machen, sich mit eigenen, auf dem ursprünglichen Patent aufbauenden Patenten anzuhängen. So können in der Arzneimittelforschung oft nur noch Großkonzerne die für die Entwicklung notwendigen Lizenzgebühren bezahlen. Gerade aber in der Anpassung und Weiterentwicklung schon bestehender Technologien könnten Entwicklungsländer am ehesten Erfolg haben[13].

– Schwacher Patentschutz ist für Entwicklungsländer gerade deshalb so attraktiv, weil in vielen Bereichen Kopie und „Rückwärtsentwicklung" (d. h. „Wiederentdeckung" des Geheimnisses einer Erfindung auf der Basis der Untersuchung des fertigen Produkts) billiger ist als die Bezahlung von Lizenzen. Einige Schwellenländer haben erhebliche Kapazitäten in diesem Bereich entwickelt. Die Einschränkung der Möglichkeiten legaler Kopie und Rückwärtsentwicklung kann also den Transfer von Technologien auch erschweren.

– Solange andere Gründe längerfristig dazu führen, daß ein Entwicklungsland im Vergleich zu den Industrieländern kaum Forschungs- und Entwicklungskapa-

zitäten entwickeln wird (fehlendes Kapital, schlechter Ausbildungsstand), und es gleichzeitig bezogen auf den Weltmarkt klein ist, so daß seine Imitationstätigkeit die Innovation im Weltmaßstab nicht signifikant bremsen kann, bleibt Imitation, Nichtbeteiligung an den Kosten der Innovation, die beste Strategie[14].

Es gibt also theoretisch sowohl Argumente dafür, daß strengerer Patentschutz die technologische Entwicklung eines Entwicklungslands bremsen, wie dafür, daß er sie fördern würde. Leider sind empirische Untersuchungen äußerst rar. Die wenigen Untersuchungen, die es gibt, zeigen, daß die Erwartung eines positiven Wachstumsschubs, wie er gebraucht würde, um den unmittelbaren Verlust auszugleichen, nicht begründet werden kann[15]. Die Beispiele Japan, Korea, Singapur und Taiwan lassen aber vermuten, daß über lange Zeiten der Entwicklung relativ laxe Gesetze zum Schutz geistigen Eigentums die beste Strategie sind.

Noch Chancen?

Man wird der Präambel des TRIPs-Abkommens nicht vorwerfen können, sie gefalle sich in entwicklungspolitischer Rhetorik, die dann im eigentlichen Vertrag nicht eingelöst werde. Die Präambel formuliert kein direktes entwicklungspolitisches Ziel der Vereinbarung selbst. Sie anerkennt nur, daß einzelne Staaten mit ihren nationalen Systemen des Schutzes geistigen Eigentums auch entwicklungspolitische Ziele verfolgen können und daß die am wenigsten entwickelten Länder besondere Flexibilität bei der Umsetzung der Vereinbarung brauchen.

Eine Vereinbarung, die bewußt auch entwicklungspolitische Ziele verfolgen wollte, hätte wohl zum einen den Entwicklungsländern einen Sonderstatus zugebilligt, zum anderen dem möglichen Mißbrauch von geistigen Eigentumsrechten große Aufmerksamkeit geschenkt. Ein solcher Sonderstatus hätte zum Beispiel den Ausschluß bestimmter essentieller Bereiche von der Patentierbarkeit (Arzneimittel, Lebensmittel) oder vom Urheberschutz (Lehrmaterial) weiterhin ermöglichen können. Zur Verhinderung von Mißbrauch geistiger Eigentumsrechte wäre die Einräumung der Möglichkeit der Zwangslizenzierung und des Verfalls von Schutzrechten bei Nichtgebrauch ein effektives Mittel gewesen.

Das TRIPs-Abkommen gewährt den Entwicklungsländern keinen dauernden Sonderstatus. Ein solcher Sonderstatus widerspräche dem eigentlichen Zweck des Abkommens, gerade von Entwicklungsländern weitergehenden Schutz geistigen Eigentums einzufordern[16]. Sonderregelungen für Entwicklungsländer finden sich deshalb nur in den Übergangsvorschriften.

Die Möglichkeit der Zwangslizenzierung und des Verfalls eines Patents bei Nichtgebrauch, wenn nämlich weder der Patentinhaber selbst noch ein Lizenznehmer das in Frage stehende Produkt im das Patent gewährenden Land produziert, ist durch die TRIPs-Vereinbarung praktisch ausgeschlossen. Ausdrücklich

verbietet Artikel 27.1 eine rechtliche Diskriminierung zwischen Import und lokaler Produktion. Ermöglicht wird die Zwangslizenzierung zwar bei wettbewerbswidrigem Einsatz von Patenten (Artikel 31). Als Instrument der Industriepolitik aber scheiden Zwangslizenzierungen damit aus.

Man wird das Zurückbleiben der TRIPs-Vereinbarung hinter entwicklungspolitischen Ansprüchen beklagen. Wichtiger aber ist es vielleicht, die Spielräume, die Entwicklungsländern noch bleiben, auszuloten. Die am wenigsten entwickelten Mitgliedsländer sollten die ihnen gewährte Übergangsfrist ausnutzen und auch von der Möglichkeit der Verlängerung Gebrauch machen, um sich so möglichst lange die nötige Flexibilität zur Gestaltung eines ganz auf ihre Interessen abgestimmten Systems geistiger Eigentumsrechte zu bewahren. Die Industrieländer sollten sich dem nicht in den Weg stellen. Es wäre sicher unfair, von den Ärmsten noch einen Beitrag zum technischen Fortschritt der Reichen zu fordern. So könnte es vielleicht de facto zu einem Sonderstatus für die ärmsten Länder der Welt kommen. Auch die übrigen Entwicklungsländer sollten die ihnen gewährten Übergangsfristen ausnutzen. Allerdings sind diese zum einen wesentlich kürzer, zum anderen schreibt das TRIPs-Abkommen unter dem Druck der USA gemachte Zugeständnisse fest, so daß es nur wenige Bereiche gibt, wo diese Übergangsfristen für Schwellenländer überhaupt noch eine Rolle spielen[17].

Entwicklungländer haben sicher keinen Grund, Patente für die Bereiche einzuführen, für die die TRIPs-Vereinbarung nicht verpflichtet, also für diagnostische, therapeutische und chirurgische Verfahren, Pflanzen, Tiere (außer Mikroorganismen) und biologische Prozesse (außer mikroorganische Prozesse) (Artikel 27.3). Patente in diesen Bereichen sind wohl überhaupt als ethisch sehr bedenklich einzustufen. Im Fall von Pflanzenzüchtungen verpflichten die TRIPs zum Schutz, erlauben aber die Möglichkeit eines Sui-generis-Schutzsystems etwa nach dem Vorbild des Internationalen Übereinkommens zum Schutz von Pflanzenzüchtungen (Artikel 27.3[b]). Ein solches System entspricht eher dem Interesse von Entwicklungsländern, weil es sowohl Landwirten wie auch Forschungseinrichtungen mit geringer Kapitalausstattung den Zugang zu neuen Sorten für die landwirtschaftliche Produktion bzw. für das Weiterzüchten erleichtert oder gar erst ermöglicht[18]. Deshalb steht zu hoffen, daß sich bei der schon nach vier Jahren geplanten Revision dieser Regelung genügend Kräfte finden werden, den Zwang zur Gewährung von Patenten für Pflanzenzüchtungen zu verhindern. (Die USA setzen sich für eine solche Verpflichtung ein.)

Die Spielräume, die die TRIPs-Vereinbarung zum Schutz gegen den Mißbrauch der durch geistige Eigentumsrechte gewährten Monopolstellung eröffnet, sollten ausgenutzt werden. Entwicklungsländer sollten also nicht zögern, gegen aus ihrer Sicht wettbewerbswidrige Praktiken auch mit den Mitteln von Zwangslizenzen und dem Widerruf der Gewährung von Patenten, Warenzeichen usw. anzugehen. Im übrigen wäre zu hoffen, daß die Ansätze zu einem internationalen Kartell-

recht, die sich in den Regelungen bezüglich wettbewerbswidriger Bestimmungen in Lizenzverträgen finden, weiterentwickelt werden[19].

Die Industrieländer, vor allem die USA, sollten sich mit dem jetzt Erreichten zufriedengeben. Vor allem wäre es sehr bedenklich, wenn sie ihre unilaterale Kampagne gegen einzelne Entwicklungsländer weiterführen sollten, um noch weitergehendere Zugeständnisse zu erlangen. Allerdings zeigt sich schon jetzt, daß das ein frommer Wunsch bleiben wird. Die USA haben ihre Gesetze geändert, um Wirtschaftssanktionen auch gegen Länder einsetzen zu können, die ihre TRIPs-Verpflichtungen erfüllen. Und schon jetzt versuchen sie, einzelne Länder zu weiteren Zugeständnissen zu zwingen. Ein Beispiel ist der Druck, der auf Pakistan ausgeübt wird, die ihm zustehenden Übergangsfristen nicht zu nutzen[20]. Entwicklungsländer wären zu ermutigen, in einem jeden solchen Fall ein Schiedsverfahren einzuleiten.

ANMERKUNGEN

[1] Hb. f. Internation. Zus.arbeit, Lfg. 293, Febr. 1992, III A 82 00; J. Drexl, Dienstleistungen u. geist. Eigentum: Die Bedeutung d. neuen Welthandelsorganisation f. Entwicklungsländer, in: GATT u. d. Folgen (München 1994) 25–61, bes. 40f., 54f.

[2] M. Borrus, Macroeconomic Perspectives on the Use of Intellectual Property Rights in Japan's Economic Performance, in: Intellectual Property Rights in Science, Technology, and Economic Performance, hg. v. F. W. Rushing (Boulder 1990) 261–276.

[3] R. M. Gadbaw, T. J. Richards, Intellectual Property Rights: Global Consensus, Global Conflict? (Boulder 1988) 348f. [4] K. Marx, Das Kapital I (Frankfurt 1969) 669ff.

[5] A. D. Waters, Trade, Intellectual Property, and the Development of Central and Eastern Europe, in: Vanderbilt J. of Transnational Law (VJTL) 26 (1993) 927–974, bes. 943–945; R. W. Kastenmeier, D. Beier, International Trade and Intellectual Property: Promise, Risks, and Reality, ebd. 22 (1989) 285–307, bes. 286–289.

[6] P. A. David, Intellectual Property Institutions and the Panda's Thumb: Patents, Copyrights, and Trade Secrets in Economic Theory and History, in: Global Dimensions of Intellectual Property Rights in Science and Technology, hg. v. M. B. Wallerstein u. a. (Washington 1993) 19–61.

[7] Vgl. Beiträge eines Symposiums d. Vanderbilt-Univ. in: VJTL 22 (1989) 298f., 322, 347f.

[8] Gadbaw, Richards, a. a. O. 7f.; Waters, a. a. O. 953–960.

[9] H. P. Kunz-Hallstein, The United States Proposal for a GATT Agreement on Intellectual Property and the Paris Convention for the Protection of Industrial Property, in: VJTL 22 (1989) 265–284, bes. 266f.

[10] Position d. Entwicklungsländer u. Ablauf bis 1990: D. B. Barbosa, M. F. M. Arruda, Sobre a Propriedade Intelectual (Campinas 1990); P. Buck, J. M. Baumann, Schutz geist. Eigentums in d. Uruguay-Runde d. GATT, in: Weiterentwicklung d. GATT durch d. Uruguay-Runde, hg. v. B. Engels (Hamburg 1993) 131–156.

[11] Zu ökonom. Argumenten als Teil d. US-am. Strategie: Gadbaw, Richards, a. a. O. 20f. [12] Ebd. 98–102.

[13] S. Scotchmer, Standing on the Shoulders of Giants: Cumulative Research and the Patent Law, in: J. of Economic Perspective 5 (1991) 29–41.

[14] C. J. Chin, G. M. Grossman, Intellectual Property Rights and North-South Trade, in: The Political Economy of International Trade, hg. v. R. W. Jones, A. O. Krueger (Cambridge 1990).

[15] So kann nicht nachgewiesen werden, daß besserer Schutz geistiger Eigentumsrechte ausländische Direktinvestitionen fördert: E. Mansfield, Unauthorized Use of Intellectual Property: Effects on Investment, Technology Transfer, and Innovation, in: Wallerstein, a. a. O. 107–145. [16] Drexl, a. a. O. 53.

[17] Ebd. 55; C. M. Correa, The GATT Agreement on Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights: New Standards for Patent Protection, in: European Intellectual Property Review 16 (1994) 327–335, bes. 334.

[18] Ähnlich Drexl, a. a. O. 55 [19] Ebd. 58f. [20] Presseerkl. d. US-Handelsbeauftragten v. 29. 4. 95.

Bertram Stubenrauch

Tradition und kirchliche Erneuerung

Otto von Bismarck erzählt in seinen autobiographischen Aufzeichnungen, den „Gedanken und Erinnerungen": Um das Jahr 1860 war ein Garderegiment in St. Petersburg ohne ersichtlichen Grund damit beauftragt, an einer bestimmten Stelle des Sommergartens zwischen dem Pauluspalais und der Newa regelmäßig einen Wachposten aufzustellen. Eines Tages ließ der Zar – bei einem Spaziergang darauf aufmerksam geworden – nachforschen, warum dieser Auftrag erteilt worden war. Das Ergebnis überraschte: Vor hundert Jahren hatte die Zarin Katharina II. an dieser Stelle das erste Schneeglöckchen erblickt und zu seinem Schutz einen Wächter beordert. Aus Reverenz- und Traditionsgründen hatte man die Aufstellung des Postens über die Jahrzehnte hinweg beibehalten [1].

Zugegeben, Vergleiche hinken, und das gilt auch für die von Bismarck überlieferte Episode, falls man sie für das zur Rede stehende Problem in Dienst nehmen will. Das eine zumindest macht sie deutlich: Tradition kann, obwohl menschliches Leben ohne sie undenkbar ist, zu ihrer eigenen Karikatur verkommen. Das geschieht dann, wenn sie den Bezug zu ihrem Ursprung verliert, wenn sie nicht mehr verstanden und der Gegenwart entfremdet wird. Als sinnloses Gebaren könnte sie ohne Not unterbrochen oder aufgehoben werden. Wer sie dennoch um jeden Preis zu erhalten sucht, läuft Gefahr, starr und unaufgeklärt, zumindest lächerlich zu wirken. „Dergleichen", so kommentiert Bismarck selbst, „erregt unsere Kritik und Heiterkeit." [2]

In gewissem Sinn trifft die Beobachtung und Kritik Bismarcks auf die gegenwärtige Kirchensituation zu, sofern eine säkularisierte Gesellschaft alles Kirchliche zunehmend als einen Fremdkörper empfindet. Diese Reaktion rührt unter anderem von daher, daß es kaum noch erklärlich scheint, warum die Kirche ihre Argumentationsmuster und die konkreten Entscheidungen, die aus ihnen folgen, nicht an den Bedürfnissen der Zeit, sondern an den Vorgaben der Vergangenheit festmacht. Diese aber sind dem Großteil der heutigen Gesellschaft nicht mehr bekannt; deshalb wirken alle Maßnahmen, die sich von ihnen herleiten, unverständlich und – über kurz oder lang – lächerlich. Da sich zudem in den vergangenen vier Jahrhunderten eine Art Traditionsmonopol des Lehramts herausgebildet hat, ist mit dem Mißtrauen ihm gegenüber die Bedeutung der Tradition insgesamt fragwürdig geworden.

Dabei kam die Kritik an der Tradition zunächst aus einer innerkirchlichen Denkbewegung. Sie diente den Wegbereitern und Vätern des Zweiten Vatikani-

schen Konzils als die überaus heilsame Diagnose einer spezifischen Traditionsvergessenheit, die sich konkret als eine Verengung des Traditionsverständnisses darstellte und sehr genau als die eigentliche Ursache der neuzeitlichen Kirchenkrise erkannt worden war[3]. Denn steht Tradition sich selbst im Weg, dann ist es an der Zeit, sie gründlich zu überdenken und ihren Vollzug neu zu erlernen.

Was aber ist Tradition? Welche Funktion hat sie in der Kirche und für sie? Ohne Zweifel: Jedwede Traditionskritik trifft dann ins Schwarze, wenn die Tradition traditionalistisch aufgefaßt und ihr lebendiger Strom an einer beliebigen Stelle der Geschichte eingefroren wird. Aber der Mißbrauch nimmt dem Brauch nicht das Recht: Der vertraute Umgang mit Tradition gehört zu den fundamentalen Äußerungen des kirchlichen Lebens. Denn Tradition meint im theologischen Sinn keineswegs das sklavische Wiederholen von Tat- und Denkmustern der Altvordern. Tradition ist vielmehr die Weise, wie der Glaube erschlossen ist und also in seiner Normativität erscheint[4]. Darum hängen vom Gelingen des Traditionsprozesses das Überleben der Kirche und ihre Authentizität ab. Insbesondere entscheidet sich am sachgerechten Traditionsvollzug, ob die Kirche weiterhin, wie es ihrem Auftrag entspricht, als integrative Größe sozialer Art in die Zukunft geht.

Daß die Tradition gerade in sozialer Hinsicht Entscheidendes leistet, belegen gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnisse. Wie sich in Untersuchungen über menschliche Lebenswelten gezeigt hat, ist Tradition in erster Linie eine Form der Wirklichkeitsbewältigung. Vielfältige Lebenserfahrungen verdichten sich zu einem typisierten Wissenssystem, mit dessen Hilfe Wirklichkeit geordnet und ihr Verständnis kommunikabel gemacht wird. Dadurch entsteht eine gemeinschaftlich geprägte und gemeinschaftlich begriffene Welt. Tradition gelingt jedoch nur, wenn diese gemeinsame Welt dem einzelnen fortlaufend vermittelt und von ihm fortwährend verinnerlicht wird, damit sie auch seine Welt wird und bleibt. Denn an der „Tradierung, Aktualisierung und Modifizierung dieser gemeinsamen Welt sind alle Mitglieder beteiligt“[5]. Nur aus ihrer gemeinsamen Tradition entsteht Fortschritt. Tradition aber geschieht.

Tradition im theologischen Verständnis

Was versteht die Theologie, näherhin die Dogmatik unter Tradition? Läßt sich auch theologisch von einem Traditionsgeschehen sprechen? Die nun folgenden Ausführungen knüpfen am Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils an und lassen damit beiseite, welchen Schwankungen das Traditionsverständnis im Lauf der Theologiegeschichte unterworfen war[6]. In einem weiteren Schritt wird die konziliare Auffassung mit Hilfe von drei Parallelbegriffen erläutert, die dem Sinnfeld Tradition zugehören. So läßt sich zeigen, daß der Prozeß der Überlieferung mit dem Prozeß der kirchlichen Erneuerung zusammenfällt.

Was also ist Tradition? Wie geschieht sie? Dem Konzil zufolge ist Tradition die „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche"; sie wird als eine „im Heiligen Geist geschehende memoria Jesu Christi" verstanden und gilt als das „durch den Heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen lebendige Wort Gottes" [7].

Das heißt: Jesus Christus ist in Person „Akt und Inhalt der Tradition" zugleich [8]. Er bildet sozusagen die objektive Seite der Tradition. Ihr tritt ein subjektives Moment gegenüber: die Adaptionskraft der Christusgläubigen, jener, die als Communio diesen Christus in ihre Mitte rufen, um sein Evangelium weiterzutragen. Tradition *geschieht* folglich. Sie geschieht, wie das Konzil formuliert hat, „in Lehre, Leben und Kult" der Kirche, durch „alles, was sie selber ist", durch „alles, was sie glaubt" [9]. Der Inhalt der Tradition aber bleibt aufs engste mit ihrem Vollzug verknüpft. Er umfaßt, der Aussage des zitierten Textes zufolge, „alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren". Darum kennt die Tradition „unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihren Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus heiliger Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben. Denn die Kirche strebt im Lauf der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis sich an ihr Gottes Worte erfüllen." [10]

Weil Definitionen naturgemäß sehr gedrängt und darum nicht leicht zu verstehen sind, sei das Gesagte mit Hilfe einiger Leitgedanken zusammengefaßt und zugleich weiter aufgeschlossen: 1. Tradition ist ein Vorgang, sie ist etwas Lebendiges, sie geschieht. 2. Tradition geschieht von Person her auf Person hin. Sie ist ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch wie zwischen Menschen untereinander. 3. Tradition ist ein Kontinuum, das Zeiten übergreift und sie gerade dadurch miteinander verbindet. Sie vermittelt den Ursprung an die Gegenwart wie an die Zukunft und erfährt dabei eine fortschreitende Ausgestaltung. 4. Tradition hat einen Inhalt und dient einem Ziel. Der Inhalt heißt Evangelium, und das Ziel liegt darin, jeden Menschen mit dem Gott zu verbinden, der im Evangelium aufscheint.

Behält man diese Bestimmungen im Auge, so lassen sich dem Sinnfeld Tradition folgende ineinandergreifende Parallelbegriffe zugesellen:

Tradition geschieht durch *Erinnerung*. Sie bewahrt ein geschichtliches Ereignis, auf das die Kirche aller Zeiten verwiesen bleibt. Christlicher Glaube versteht sich als geschichtsbezogener oder besser: als ereignisbezogener Glaube. Es geht aus diesem Grund nicht um die Weitergabe einer Idee, sondern einer Tat und einer Person. Christliche Tradition erinnert an einen Namen, an ein individuelles Lebensschicksal, an einen geographisch genau definierten Ort und an eine be-

stimmte Zeitepoche. Tradition sorgt dafür, daß das christliche Leben und seine theologische Begründung nicht auf Geisteskonstruktionen, sondern auf Geschichte beruht, wie sich auch die Auslegung der Heiligen Schrift und der theologische Disput nicht am Buchstaben, sondern an der Sache entzünden, die der Buchstabe offenbart[11].

Tradition geschieht weiter durch *Vermittlung.* Die Erinnerung braucht Gegenwart: Was Christus getan hat, besser noch: das, was er ist, geht jede Zeit an. Folglich muß durch Tradition vermittelt werden. Es darf kein Schweigen darüber eintreten, was die Erinnerung für heute bedeutet. Dabei ist zunächst weniger an einen intellektuellen, rational zu leistenden Vorgang zu denken. Im Blickpunkt stehen vielmehr die Dimensionen Liturgie und Christusnachfolge oder, wenn man so will, die Mystik und das Ethos – beides im weiten Sinn verstanden. Sowohl in der Mysterienfeier des Gottesdienstes als auch in der täglich neu vollzogenen und neu zu vollziehenden Existenzanstrengung wird die Erinnerung an den Christus der Geschichte zur Gegenwart, und der einzelne Glaubende wird mit ihm gleichzeitig. Auf diese Weise bleibt die Vergangenheit nicht leblos und gleichsam totes Material, sondern sie inkarniert sich in der Existenz lebendiger Menschen. In der eingangs zitierten Episode aus der Feder Bismarcks war die Vergangenheit begraben.

Tradition geschieht schließlich durch Auslegung, durch *Hermeneutik.* Damit meldet sich die eigentlich rationale Seite des Traditionsprozesses zu Wort: Es kann nicht um die stumpfe Weitergabe endgültig festgeschriebener Sätze und deren philosophischer Kontexte gehen. Gefordert ist vielmehr die Anstrengung, einen bleibenden Gehalt in neue Verständnis- und Sinnzusammenhänge hineinzuübersetzen. Infolgedessen kann sich die Ausdrucksgestalt des tradierten Inhalts verändern. Infolgedessen kann Tradition aber auch Läuterung erfahren, kann sie mit neuen Ausdrucksformen das Evangelium eventuell sachgerechter zur Sprache bringen. Sie kann freilich auch fehlgehen. Darum geschieht Tradition nicht zuletzt dadurch, daß Tradition kritisiert wird.

Wie also geschieht Tradition? Die Antwort kann nunmehr lauten: Sie geschieht durch Erinnerung und durch den Ausgriff auf Geschichte. Sie geschieht durch Vergegenwärtigung und durch kerygmatische Auslegung dessen, der sich selbst ausgeliefert und so Menschen anvertraut hat. Damit sind die höchst unterschiedlichen Sinngehalte des lateinischen Wortes „traditio" in eine innere Beziehung gebracht. Denn das Verbum „tradere" ist neben der Grundbedeutung übergeben, anvertrauen zugleich mit den Sinngehalten ausliefern und verraten wie lehren und mitteilen verbunden. Der Begriff Tradition trägt also bereits kraft seiner Etymologie die Dimensionen der Geschichte, der personalen Verantwortung und des diskursiven Denkens in sich[12].

Tradition und Kirche

Die Aufbereitung des konziliaren Traditionsbegriffs hat deutlich gemacht, wie eng die Größen Tradition und Kirche miteinander verknüpft sind und wie sehr sie sich gegenseitig bedingen. Darum sei nunmehr konkret gefragt: Was leistet die Tradition für die Kirche? Was trägt sie bei, damit Kirche Kirche bleiben und weiter Kirche werden kann?

Zunächst kommt der Tradition eine *gruppenstiftende* Funktion zu: Kirche entsteht durch Tradition. Dieser Sachverhalt liegt bereits der Communio-Idee des Alten Testaments zugrunde: Israel gewinnt seine Identität als Gottesvolk, indem es sich narrativ und kultisch – also durch Erzählung und Gottesdienst – an das Exodusereignis erinnert. Dabei ist jedes sozialisierte Volksmitglied in der Lage, die theologische Botschaft des Exodusgeschehens zu verstehen. Da indes nicht nur der Exodus der Moseschar, sondern viele, die Gemeinschaft betreffende Ereignisse im Licht der Exoduserfahrung gedeutet werden, entsteht eine gemeinsame Relecture, eine Neuinterpretation der eigenen Volksgeschichte im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft[13]. Die Rechtmäßigkeit dieser Relecture vermag nur zu begreifen, wer das überlieferte Symbolsystem der Gruppe kennt und es aktiv mitträgt, es also verinnerlicht hat und – mit neuen Erfahrungen angereichert – weitergibt. Kurz: Tradition stiftet Wir-Bewußtsein und führt in jenen Geist ein, aus dem dieses Wir seine Identität und Zukunftsfähigkeit gewinnt.

Für das Neue Testament ist in diesem Zusammenhang auf das Proömium des Lukasevangeliums zu verweisen. Dort findet sich eine Tradentenkette, die an Augen- und Ohrenzeugen des Christusereignisses erinnert: „Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren. Nun habe auch ich mich entschlossen, allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen, um es für dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben. So kannst du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest" (Lk 1, 1–4). Der Verfasser des Lukasevangeliums denkt sich und die Kirche als Empfänger einer durch Zeugen verbürgten Tradition, die das Fundament der kirchlichen Gemeinschaft bildet. In diesem Sinn ist das „unter uns ereignet" zu verstehen: Die Tradentenkette verbindet die Kirche mit ihrem Ursprung. Aber das Evangelium wurde niedergeschrieben, weil sich der berichtete Vorgang weiterhin „unter uns", in der Kirche also, fortsetzt und sie als Gemeinschaft am Leben erhält.

Die Tradition wirkt gruppenstiftend; sie wirkt zugleich *subjektbildend.* Als sich das Konzil von Trient anschickte, gegen Luther ein Dokument über den katholischen Traditionsbegriff zu erarbeiten, gab der Kardinallegat Marcello Cervini in einem Vorentwurf zwei pneumatologische Grundsätze zu bedenken. Zum einen: Der Heilige Geist habe einen Teil des Evangeliums Jesu Christi den Her-

zen der Gläubigen anvertraut. Zum anderen: Der Heilige Geist trage außerdem dafür Sorge, daß sich die Geheimnisse des Evangeliums in den Herzen der Gläubigen – und damit in der Kirche als ganzer – entfalten und erschließen [14].

Dieses pneumatische Prinzip der Tradition kann man – vielleicht etwas gewagt – *Subjektwerdung* nennen: Durch Überlieferung, die im Geist geschieht, tritt jeder und jede einzelne als Adressat der personalen Zuwendung Gottes unmittelbar vor dessen Angesicht. Das Evangelium betrifft ihn oder sie ganz persönlich, und es entfaltet seine Wirksamkeit erst dann, wenn es individuell angeeignet wird. Folglich hat das Individuum Anteil am Prozeß der Erinnerung, der Vermittlung und der Auslegung. Zugleich wächst dessen Verantwortung für die Erneuerung der Kirche. Denn es kann der Fall eintreten, daß der Tradierungsprozeß ins Stokken gerät oder sich festzufahren droht. In diesem Fall muß der einzelne zur Traditionskritik ansetzen und seine „Freiheit eines Christenmenschen" gegenüber dem Kollektiv behaupten. Das kann mitunter so geschehen, daß Tradition gegen Tradition abgewogen wird. Denn gute Traditionen können verschüttet, ungute aber wohl etabliert und fest im Kollektiv verankert sein.

Man denke zum Beispiel an die antisemitische Haltung der Kirche über die Jahrhunderte hinweg. Erst einzelne Geister unserer Zeit haben eine Bewegung angestoßen, durch die diese ungute Tradition aufgebrochen wurde. Ihr Engagement hat, um mit Herbert Marcuse zu sprechen, „vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung" gerufen. Damit konnten sie als einzelne ein neues Ideal gegen das Kollektiv, gegen die „allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen" behaupten [15]. Daß der einzelne seine Identität freilich auch durch die Überlieferung des Kollektivs gewinnt, steht dem nicht im Weg. Wenn die Geschichte Israels und der Kirche auch die Geschichte des Individuums ausmacht, dann ist es, wie Jostein Gaarder seiner Titelheldin in dem Buch „Sofies Welt" ausrichten läßt, gewissermaßen „viele tausend Jahre alt" [16].

Damit kommt ein drittes Moment zum Vorschein: Tradition verbindet die Kirche mit ihrem *Ursprung*. Sie sorgt dafür, daß sie Kirche Jesu Christi bleibt. Dieser Aspekt wird unter anderem durch Äußerungen des Apostels Paulus greifbar. Er ermahnt seine Gemeinden, bestimmte Herrenworte zu beherzigen und sich an die Überlieferung zu halten. An sie erinnert er beispielsweise 1 Kor 15, 3–5: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß den Schriften, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß den Schriften, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf." Wenige Abschnitte zuvor wird das Wort über die Eucharistie mit demselben Traditionsvermerk eingeleitet: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde (d.h. verraten wurde: ‚tradebatur'), Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch" (1 Kor 11, 23ff.). Daß sich die Selbstauslieferung Jesu in die Gegenwart der

eucharistiefeiernden Gemeinde hinein ereignet, war zu der Zeit, als Paulus den Korintherbrief verfaßte, bereits zur anerkannten Glaubensüberzeugung geworden. Darauf verweist der sogenannte Wiederholungsbefehl, den Paulus, aber auch Lukas bezeugt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1 Kor 11, 24.25; Lk 22, 19). „Die Abendmahlshandlung", so schreibt Rudolf Pesch, „gilt dem Gedächtnis Jesu, der Vergegenwärtigung seines Sühnetodes, seiner stellvertretenden Hingabe."[17] Der Rekurs auf die Tradition trägt bei Paulus aber auch dazu bei, Streitigkeiten in der Gemeinde zu beheben. Tradition läßt den, der sich auf sie beruft, an ihrer Autorität teilhaben[18].

Die Treue zum Ursprung verbürgt natürlich vor allem die Heilige Schrift, und zwar als ganze. Ist auch sie Tradition? Wie verhält sie sich zu ihr? Als schriftgewordenes Zeugnis der apostolischen Tradition hat die Schrift normativen Charakter für die nachapostolische Tradition und hinfort für alle Zeiten. Deshalb muß jede spätere Auslegung des Christusereignisses grundsätzlich „gemäß den Schriften" erfolgen. In der Schrift ist die Erinnerung an den Ursprung ins inspirierte Wort geronnen. Der Träger dieser Erinnerung und folglich auch der Träger der Schrift ist die Kirche als ganze. Ihr kollektives Gedächtnis formt Tradition und macht sie verstehbar, kann sie gerade so „gemäß der Schrift" verändern und weiterbauen.

Tradition und kirchlicher Lebensvollzug

Wie geschieht Tradition im kirchlichen Lebensvollzug? Geschieht Tradition durch den gelebten Glauben innerhalb der einen Kirche, dann kann der vorkonziliare, sogenannte instruktionstheoretische Offenbarungs-, Traditions- und Kirchenbegriff nicht mehr zureichen[19]. Hieße Tradition, festgeschriebene Sätze weiterzugeben, dann käme dem kirchlichen Lehramt in der Tat ein Traditions- und Auslegungsmonopol zu. Wird hingegen ein gemeinsamer Glaube überliefert, der von jedem Christen und jeder Christin innerhalb der Kirche, aber je auf seine oder ihre Weise gelebt, verinnerlicht und verlebendigt wird, dann gewinnt ein auf Kommunikation und (göttliche) Selbstmitteilung abgestellter Offenbarungs- und Kirchenbegriff gesteigerte Bedeutung. In seinem Licht erweist sich die Kirche als eine Instanz, die als ganze vom Heiligen Geist in der Wahrheit gehalten wird und, nach den Worten des Konzils, „mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben eindringt"[20]. Das heißt nicht, daß das Lehramt seine Bedeutung verlieren würde. Aber es stellt nur *eine* Ausformung eines gemeinschaftlichen Bewußtseins dar, das allein im Zusammenspiel vieler Faktoren traditionsfähig ist. Zudem bleibt das Lehramt auf den Vorgang der Rezeption verwiesen, durch die sich die Glaubensgemeinschaft dessen Entscheidungen zu eigen macht. Diese Übernahme getroffener Entscheidungen geschieht nicht durch einen blinden Gehorsamsakt,

sondern kraft einer Zustimmung aus eigenem, durch geistliche Einsicht erleuchtetem Urteil[21].

Tradition geschieht beispielsweise so – damit wird ein Idealbild skizziert –, daß neue Problemfelder, etwa die Bedeutung der Frau oder der interreligiöse Dialog, vom Glaubenssinn der Gläubigen erspürt und aufbereitet, von der wissenschaftlichen Theologie aber „gemäß der Schrift" mit der bisherigen Glaubensgeschichte versöhnt und ins Heute hineinübersetzt werden. Es kann mitunter auch geboten sein, außerchristliche Traditionen zu sichten und in den Glauben zu integrieren; die Theologiegeschichte bietet für dieses Bemühen Beispiele zuhauf. Dem Lehramt kommt insbesondere die Verantwortung für die kirchliche Einheit zu. Es muß dann einschreiten, wenn diese Einheit bedroht oder die Treue zum Ursprung in Frage gestellt wird.

Daß die Vertreter aller Funktionsgruppen der Kirche als geistbewegte Gläubige an die Schrift, die Liturgie, die religiöse Kunst oder die vorbildlich gelebte christliche Existenz verwiesen bleiben, versteht sich von selbst. Ebenso leuchtet ein, daß sie untereinander im Gespräch bleiben müssen und eine gediegene Streitkultur brauchen: Ein lebendiger Traditionsprozeß, der auf die Schultern aller Glaubenden verteilt ist, wird in concreto kaum ohne Spannung bleiben. Das ist schon aus dem Grund nicht zu erwarten, weil sich die genannten Funktionsgruppen zueinander sowohl aktiv als auch rezeptiv verhalten. Das mag im Einzelfall Probleme schaffen.

Eines dieser Probleme liegt in der Frage, ob demjenigen Teil des Kirchenvolks, dem kein besonderes Amt zukommt, auf institutioneller Ebene das nötige Instrumentar gegeben ist, theologische Einsichten zu artikulieren. Zwar konnte man den Glauben des Volkes immer schon durch einen retrospektiven Blick auf das in der Geschichte geäußerte Glaubensleben erkennen, wie sich zuletzt bei der Definition des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) gezeigt hat; doch die Möglichkeiten einer Äußerung des Glaubenssinns, wie das Lehramt sie besitzt, fehlen bis heute. Selbst wenn, nach dem Urteil der Bischöfe, das sogenannte Kirchenvolksbegehren vom Herbst 1995 nur bedingt zum Dialog zwischen Amtsträgern und Volk beigetragen haben mag[22], so ist doch zu fragen, ob mit dieser Initiative nicht auf ein höchst schmerzliches Vakuum in der innerkirchlichen Kommunikationsstruktur hingewiesen wurde. Eine intakte Kommunikationsstruktur aber bildet die Voraussetzung dafür, daß Tradition lebendig erhalten und Kirche erneuert, daß näherhin die eine Traditio divino-apostolica durch alte und neue Traditionen ausgebildet und zur Erscheinung gebracht wird.

Unter der einen Traditio divino-apostolica läßt sich im Geist des Konzils die unausschöpfliche Wahrheit des Evangeliums, in letzter Konsequenz der sich ausliefernde und offenbarende Gott selbst verstehen, während die Traditionen den zeitbedingten Ausdruck dieser einen Überlieferung darstellen. Die Fähigkeit, die Tradition durch Traditionen lebendig zu halten, schließt die bereits erwähnte Be-

reitschaft ein, traditionskritisch zu denken. Dabei muß immer deutlich bleiben, daß die Traditiones nie das Ganze ausdrücken können, sondern perspektivisch wirken und darum der Zusammenschau bedürfen. Aber auch unter verschiedenen Perspektiven bleibt die Einheit der Kirche zu wahren. Wenn sich neue – oder auch alte – Traditiones nicht mit dem diachronen und synchronen Konsens der Kirche versöhnen lassen, so haben sie kein Heimatrecht. Diese Einsicht verlangt von allen Beteiligten die Geduld, neue Glaubenserfahrungen reifen und sich adäquat artikulieren zu lassen. Es wäre traditionsfeindlich, Diskussionen vorschnell zu beenden.

Die der Gesamtheit der Glaubenden verheißene Unfehlbarkeit in Glaubensdingen schenkt die Gewähr, daß die Meditations- und Kommunikationsgemeinschaft Kirche nicht aus der Wahrheit des Evangeliums herausfällt. Das Wissen darum bietet das Fundament für eine Erneuerung, die sich trotz großer Umbrüche ihren Wurzeln verpflichtet weiß.

ANMERKUNGEN

[1] Bismarck. Gedanken u. Erinnerungen (Stuttgart 1928) 215. [2] Ebd.

[3] O. H. Pesch, Das Zweite Vatik. Konzil. Vorgesch. – Verlauf – Ergebnisse – Nachgesch. (Würzburg 1993) 149.

[4] Grundlegend für dieses Verständnis ist die Theol. Y. Congars, die auf das II. Vatik. einwirkte; J. Bunnenberg, Lebendige Treue zum Ursprung. Das Trad.verständnis Y. Congars (Mainz 1989) bes. 273–295; S. Wiedenhofer, Grundprobleme d. theol. Trad.begriffs, in: ZKTh 112 (1990) 18–29.

[5] Ders., Die Trad. in den Trad. Kirchl. Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchl. Strukturen, in: Wie geschieht Trad.?, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1991) 133; A. Schütz, Th. Luckmann, Strukturen d. Lebenswelt I (Frankfurt 1979) 87–98.

[6] Gesch. Überblick: W. Beinert, in: Glaubenszugänge. Lehrb. d. Kath. Dogmatik, hg. v. dems. (Paderborn 1995) 115–122.

[7] W. Kasper, Trad. als theol. Erkenntnisprinzip, in: Dogmengesch. u. kath. Theol., hg. v. W. Löser u.a. (Würzburg 1985) 395f.

[8] Ebd. 395. [9] DV 2, 8. [10] Ebd.

[11] Thomas von Aquin, S.th. I, 1–10 ad 1: „ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa".

[12] R. Klotz, Handwb. d. lat. Sprache II (Graz ^{7}1963) 1626f.

[13] Kasper (A. 7) 393f.

[14] J. Ratzinger, in: K. Rahner, ders., Offenbarung u. Überlieferung (Freiburg 1965) 50–53.

[15] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industrieges. (Neuwied $^{5-6}$1968) 117.

[16] J. Gaarder, Sofies Welt. Roman über d. Gesch. d. Philos. (München 1993) 196.

[17] R. Pesch, Wie Jesus d. Abendmahl hielt. Der Grund d. Eucharistie (Freiburg 1977) 38.

[18] Über d. Zshg. v. Trad. u. Autorität nach 1 Kor 11, 23–25: K. Schori, Das Problem d. Trad. Eine fundamentaltheol. Untersuchung (Stuttgart 1992) 225–255.

[19] Zu diesem Begriff: M. Seckler in: HFTh II 64–66. [20] LG 12.

[21] H. J. Pottmeyer, Rezeption u. Gehorsam, in: Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchl. Rezeptionsvorgänge, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991) bes. 66–80.

[22] Vgl. die Stellungnahme d. Vorsitzenden d. DBK, in: KNA 223, 21. 11. 1995.

Franz Furger

Christliche Sozialethik

Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft

In Deutschland, wo die Sozialethik an katholisch-theologischen Fakultäten nach wie vor oft als „Gesellschaftslehre" firmiert, weckte die fast beiläufige Einordnung des Fachs „in den Bereich der Moraltheologie" durch Papst Johannes Paul II. in seinem Rundschreiben „Sollicitudo rei socialis" von 1987 (Nr. 41) einiges Erstaunen. Denn anders als im romanischen Sprachraum, wo der akademische Unterschied zwischen traditioneller Moraltheologie und Soziallehre der Kirche nie so ausgeprägt war, wurden hier für die beiden Bereiche der christlichen Ethik an den meisten theologischen Fakultäten sogar eigene Lehrstühle geschaffen. Gelegentlich wurde der Lehrstuhl für gesellschaftliche Lehre sogar den pastoralpraktischen Fächern zugerechnet, während die für Grundlagen- und zwischenmenschliche Fragen zuständige „Moraltheologie" der systematischen Theologie zugeordnet blieb. Zudem wurde diese „Christliche Soziallehre" als Soziallehre der Kirche verstanden und folgte dabei den klaren logischen Denkmustern der ebenfalls von der deutschen Theologie geprägten Enzyklika „Quadragesimo anno" Pius' XI. von 1931. Um so befremdlicher mußte dann wirken, wenn die ungewohnte Zuordnung der christlich-theologischen Sozialethik von „Sollicitudo rei socialis" die (nun umfassend verstandene) Moraltheologie noch zusätzlich in den Rahmen des „Verkündigungsauftrags im sozialen Bereich" stellte und dort als „einen Aspekt der prophetischen Dimension der Kirche" spezifizierte.

Diese „prophetische Dimension" kann aber erst dann wirksam werden, wenn sich christliche Sozialethik gerade auch als Ausdruck kirchlicher Soziallehre nicht nur als theologisch legitimierte Naturrechtsphilosophie und -ethik für politische und wirtschaftliche Ordnungsprobleme darstellt, sondern sich in einem umfassenden Sinn als Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange zu verstehen beginnt.

Darüber hinaus erweist sich in einem zunehmend pluralistisch-säkularisierten Umfeld dieser theologisch-prophetische Ansatz, wenn auch vielleicht unerwarteterweise, als zunehmend zeitgemäß. Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt, aber ebenso die Programme von Bildungsveranstaltungen gerade auch im Rahmen des Konsultationsprozesses für ein gemeinsames Wort der Kirchen Deutschlands zur sozialen Lage deuten denn auch zunehmend auf eine Neuorientierung in der Fachdisziplin hin.

Grenzen des neuscholastischen Ansatzes

Ohne Zweifel hatte das deduktive, rational-essentialistische Denkmodell der suarezianisch geprägten neuscholastischen Naturrechtslehre, wie sie vor allem von Gustav Gundlach prägend vertreten wurde[1], große Verdienste an der Bewältigung der Krise des Zusammenbruchs von 1945 und dem darauf folgenden Aufbau der Bundesrepublik Deutschland als demokratischer Rechtsstaat mit sozialmarktwirtschaftlicher Ordnung. Trotzdem kann dieser Denkansatz allein dem gegenwärtigen sozialethischen Verkündigungsauftrag der Kirche offenbar kaum mehr hinreichend genügen. Zwar war er der damaligen, in ihren Wertprämissen nach Krieg und nationalsozialistischer Diktatur noch weitgehend einigen und in der gegebenen Notlage für einfache und klare Direktiven dankbar offenen Gesellschaft weitgehend angemessen und damit auch fruchtbar. Heute aber sieht sich diese Form von Soziallehre der Kirche – ohne Zweifel häufig überspitzt und zu wenig differenziert – selbst im deutschen Sprachraum zunehmend kritischen Infragestellungen ausgesetzt. Buchtitel wie beispielsweise „Jenseits katholischer Soziallehre"[2] sind dafür ebenso bezeichnend wie die an verschiedenen Fakultäten derzeit angestellten Überlegungen, Lehrstühle für Christliche Gesellschaftslehre auf C-3-Stellen zurückzustufen.

Schon äußerlich deutet dies auf einen gewissen Bedeutungsverlust hin. Wo dann darüber hinaus im Blick auf eine auch den andersdenkenden Zeitgenossen erreichende Verkündigung die unerläßliche Auseinandersetzung mit modernen philosophischen Ansichten und Strömungen gesucht wird, wo also etwa „Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne"[3] als neue Herausforderung bedacht wird, spielt der einst so gewichtige deduktive Ansatz sogar nur noch eine untergeordnete Rolle. Somit kann den meist jüngeren Autoren und Herausgebern solcher Aufsatzsammlungen bzw. den darin vorgelegten Versuchen zu einer angemessenen Verkündigung der christlichen Werte unter den Bedingungen einer sich rasch verändernden pluralen Gesellschaft deshalb keinesfalls einfach Mangel an theologischer oder geistes- wie sozialwissenschaftlicher Fachkompetenz unterstellt werden. Vielmehr geht es ihnen darum, den genannten „Verkündigungsauftrag im sozialen Bereich" im Dialog mit den Verstehenshorizonten der gegenwärtigen Gesellschaft kritisch, aber ohne Vorurteile wahrzunehmen. Dies ist nicht zuletzt auch deshalb wünschenswert, weil sich in den zahlreichen Anfragen an Ethik vermehrt auch ein Bedürfnis nach Wert- und Zielorientierung ankündigt.

Der klassisch-neuscholastischen Ausprägung der Soziallehre gelang es dagegen kaum, in einen konstruktiven Dialog mit den befreiungstheologischen Zugängen einzutreten, welche die weltweiten wirtschaftspolitischen Ungleichgewichte bzw. die daraus folgenden schreienden Ungerechtigkeiten thematisieren. Dieses Gespräch wurde vielmehr von den seit dem Pontifikatswechsel von 1958 für die so-

zialen Lehrschreiben der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. wie für die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils einflußreichen theologischen Beratern aus dem französischen Sprachraum vorangebracht. Das vom späteren Kardinal Joseph Cardijn für die katholische Arbeiterjugend griffig gefaßte, auf der Sicht des Thomas von Aquin fußende Leitwort „Sehen-Urteilen-Handeln", auch die vorab in der Hochschule der französischen Dominikaner von Le Saulchoir gepflegte Rückbesinnung auf die thomasische Quelle trugen hier dazu bei, daß für die ethische Normfindung über die wirtschaftswissenschaftlichen Quellen hinaus allgemein auf die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Quellen zurückgegriffen werden konnte. So konnten die aktuellen Sozialprobleme sehr direkt thematisiert werden. Daß dazu besonders die mit der Entkolonialisierung zutage tretenden Entwicklungsprobleme in der Dritten Welt zählten, versteht sich fast von selbst.

Im Zug dieses Aufbruchs fanden dann auch kirchliche Hilfswerke wie Misereor in Deutschland oder das Fastenopfer der Schweizer Katholiken relativ rasch zu einem solchen Dialog und übten über die ihnen seitens des Episkopats aufgetragene bewußtseinsbildende Propaganda erheblichen Einfluß auf die öffentliche Meinung in der Kirche und damit auf deren Ethos der Weltverantwortung aus[4]. Demgegenüber hinterließ die von einer wohl ungewollten bzw. wegen ungenügender Sprachkompetenz auch durch Mißverständnisse bedingte, oft von besserwisserischer Polemik nicht freie Kritik seitens mancher Universitätslehrer des Fachs gelegentlich sogar den Eindruck ungerechter, ja ideologieverdächtiger Parteilichkeit. Daß man diese belastenden Mißverständnisse erst zu Beginn der 1990er Jahre durch ein „lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm", das bezeichnenderweise unter der Leitung eines Dogmatikers (Peter Hünermann, Tübingen) stand[5], gründlicher aufzuarbeiten begann, beleuchtet die Situation wohl deutlicher als viele Worte. Kurz:

Das systematisch streng deduktive, philosophisch-neuscholastischer Denkweise verpflichtete Argument, das in der relativ geschlossenen, unmittelbaren Nachkriegszeit noch mit seiner Stringenz beeindruckte und richtungweisend Sicherheit verlieh, erwies sich zunehmend als der komplexen, oft mit wissenschaftlicher Exaktheit noch nicht in jeder Einzelheit faßbaren, aber ethisch dennoch drängenden, weltweiten sozialen Problematik nur ungenügend gewachsen. Offenbar bedarf also die klassische Ausprägung der „Soziallehre der Kirche" gerade auch hinsichtlich ihrer theologischen Begründung der weiteren Differenzierung.

Notwendige Differenzierungen

Das philosophische Argumentationsmuster der „klassischen" Soziallehre bemühte sich seit je, sich schöpfungstheologisch vom christlichen Menschenbild her

und aus der damit verbundenen unveräußerlichen Würde der menschlichen Person als Ebenbild Gottes zu begründen. Damit sollte für die Vernunfterkenntnis von Weltwirklichkeit bzw. für deren „richtige Autonomie" („justa autonomia")[6] die christlich-theologische Berechtigung nachgewiesen werden: Was sich der praktischen Vernunft des Menschen für das gerechte und friedliche Zusammenleben als unverzichtbare, zumindest unter Berücksichtigung aller anderen bekannten Möglichkeiten als optimale Ordnungsstruktur erweise, könne dann auch als ethisch gültige Norm, als eine naturrechtliche Forderung gelten. Sie könne, weil dem Wesen des von Gott so geschaffenen Menschen entsprechend, auch christlich-theologische Geltung beanspruchen. Die seit den 1950er Jahren in der Fundamentaltheologie geleistete Aufarbeitung der „Naturrechtskritik" förderte aber in diesem Argument auch manch latente Widersprüche zutage: So wurde aus biologischen Vorgaben wie etwa in der Beziehung von Sexualität und Zeugung, oder aus bewährten Ordnungsparametern wie hinsichtlich des Privateigentums auf einen naturrechtlichen Anspruch geschlossen.

Die Kritik an solchen unumstößlichen sittlichen Regeln, an sogenannten „naturalistischen Trugschlüssen", wie auch die Hinweise auf die unvermeidliche geschichtliche Entwicklung von Normen wurden kaum angemessen rezipiert. Auch das damit verbundene Ringen um die Umschreibung des spezifisch Christlichen in einer allgemein kommunikablen Ethik im Bereich der christlichen Gesellschaftslehre blieb weitgehend unbeleuchtet. Entsprechend blieben auch die „prophetischen Dimensionen", von denen „Sollicitudo rei socialis" redete, in ihrer nun eminent christlichen, weil geistbewegt motivierten Deutung weitgehend unreflektiert. Die Dynamik von gesellschaftlichen Zielvorstellungen, die sich in zahlreichen Sozialutopien der 1960er Jahre oft noch sehr unreflektiert, aber durchaus mit sozial und ökologisch wirksamem Veränderungspotential ankündigten, stieß kaum auf Interesse, wenn nicht sogar auf Ablehnung.

Der Eindruck der katholischen Soziallehre als eines Systems, das in seiner logischen Geschlossenheit zwar eindrücklich, aber oft genug starr und damit lebensfern ist, festigte sich in der Folge bei manchem wachen Zeitgenossen. Zwar zeigen ihre Umschreibung als „Gefüge offener Sätze" (Hermann Josef Wallraff) oder die Kritik an einer Sozialethik, die sich überwiegend auf die Textinterpretation kirchlicher Dokumente konzentriert (Jakob David), auch für den deutschen Sprachraum ein gewisses Unbehagen. Der Gesamteindruck in der öffentlichen Meinung wurde aber von diesen Einwürfen nicht wesentlich verändert. Zugleich unterblieb auch die von der angelsächsischen Metaethik herausgeforderte logisch-kritische Überprüfung der Normfindungsprozesse; deren Begründungslogik wurde kaum systematisch und bewußt aufgearbeitet. Damit wird aber die konstruktive Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik erschwert.

Schließlich stieß auch eine programmatische, von der sich „politisch" verstehenden Fundamentaltheologie (Johann Baptist Metz) geprägte Formel wie „My-

stik und Politik" trotz der darin für eine christlich geprägte gesellschaftliche Norm- und Ordnungsfindung aufleuchtenden Herausforderung eher auf Ablehnung denn auf eine innertheologische interdisziplinäre Auseinandersetzung. Zwar hatte Karl Rahner schon in den 1950er Jahren für die weltbezogene Entscheidungsfindung des einzelnen Christen seine Existentialethik entwickelt[7] und damit erheblichen Einfluß auf die damalige „Erneuerung der Moraltheologie" genommen[8]. Aber auch deren Ergebnisse wurden bis in die allerneueste Zeit nicht auf die gesellschaftlichen Belange und die darin nötigen Entscheidungsprozesse aus christlicher Glaubensmotivation weitergedacht. Erste Versuche dazu stießen vielmehr auf erhebliche Skepsis[9]. Auch die theologischen Impulse, die unter den Stichworten vom schon angebrochenen, aber im Vollzug noch ausstehenden Gottesreich vor allem in der protestantisch-theologischen Sozialethik seit der Mitte unseres Jahrhunderts angedacht worden waren[10], fanden in der „klassischen" Ausprägung des Fachs wenig Echo. Der Eindruck einer zu dünnen theologischen Begründung konnte so nicht ausbleiben, und entsprechende Defizite wurden denn auch zunehmend kritisch angemahnt.

Theologiebedarf

Angesichts einer weitgehend weltanschaulich-gesellschaftlich pluralisierten Situation erweist sich die theologische Klärung der christlichen Wertfundamente sozialethischer Stellungnahmen in gesellschaftlichen Dialogen nicht nur innerkirchlich hinsichtlich ihrer letzten Glaubensmotivationen und auch ihrer berechtigten Vielfalt in den jeweiligen geistesgeschichtlichen Ausprägungen als unerläßlich. Vielmehr wird in der weltanschaulichen Pluralität der Gesprächspartner durchaus und zu Recht ebenfalls nach dem reflektierten Ausweis der eigentlich bewegenden Motive gefragt, also nach der Wertgrundlage im Glauben und damit nach dem glaubwürdigen Zeugnis seitens des christlichen Ethikers. Nur durch den so erst möglichen ehrlichen Ausweis gemeinsamer „Schnittmengen" in der sittlichen Verpflichtung zur Menschlichkeit (auch wenn sie sich aus unterschiedlichen Motivationen herleiten) gelingt nämlich der faire gemeinsame Einsatz für eine der Menschlichkeit verpflichtete Gesellschaftsgestaltung ohne die Gefahr von Vereinnahmungen. Mehr noch als im geschlossen christlichen Umfeld wird in der säkular-pluralistischen Gesellschaft nach theologischer Reflexion und Begründung seitens der Christen verlangt, und zwar – was oft übersehen wird – nicht nur bezüglich der ontologischen Begründung der Ethik in einem christlichen Menschenbild, sondern ebenso in Hinblick auf deren Grundmotivation im Liebesgebot des Evangeliums und dessen besonderer Sorge für die Armen, Unterdrückten und Benachteiligten.

Zudem verlangt die gesellschaftliche Situation von den Christen gebieterisch,

daß sie zu konkreten sozialethischen Fragen konfessionenübergreifend mit einer Stimme sprechen, wenn sie denn überhaupt gehört werden wollen. In Anbetracht der vor allem zwischen lutherischer und katholischer Denkweise gerade auch in den sozialethischen Belangen sehr unterschiedlichen Traditionen ruft diese für Deutschland typische Situation erst recht nach einer gründlichen Rückbesinnung auf die Grundlagen, welche die jeweilige philosophisch-theologische Denkweise bestimmen. Der „Konziliare Prozeß" zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" von 1988/89 ebenso wie der von der Deutschen Bischofskonferenz 1994 initiierte, dann aber ökumenisch durchgeführte Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland haben dieses Desiderat nach einer tiefergehenden theologischen Begründung definitiv deutlich werden lassen. Die Kritik an der zu dünnen theologischen Begründung in diesen beiden kirchlichen Initiativen benannte dieses Defizit denn auch sehr konkret[11].

Dialogbereitschaft

Diesem Ruf nach dem expliziten Ausweis der eigenen theologischen Verwurzelung kommt aber um so mehr Bedeutung zu, als der Ethiker vor allem als (im umfassenden Sinn) „moraltheologischer Fachmann" gefragt ist. Dagegen ist heute die gesellschaftsethische Normfindung im Bereich des Aufbaus von Menschlichkeit sichernden und ermöglichenden Ordnungsstrukturen wie vor allem deren unerläßlicher Realitätsbezug kaum mehr durch eine „Zusatzqualifikation" des Sozialethikers in einer wirtschaftswissenschaftlichen oder humanwissenschaftlichen Disziplin zu gewährleisten. Denn so fruchtbar eine solche wirtschaftswissenschaftliche Qualifikation war (vorab zu Beginn der Erarbeitung einer christlich-sozialethischen Disziplin angesichts der sozialen Frage am Ende des 19. Jahrhunderts), so wenig dürfte sie heute noch angemessen zu leisten sein. Dies erweist sich schon an der Ausdifferenzierung der Nationalökonomie in die zwei Studiengänge von Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftslehre. Es wird vollends deutlich, wenn man bedenkt, daß heute drängende sozialethische Probleme, etwa im Öko- oder Gesundheitsbereich, weitere solche Qualifikationen erfordern würden, während eine Konzentration auf die Wirtschaftswissenschaften entsprechend die Gefahr eines „Ökonomismus unter neuen Vorzeichen" mit sich bringen müßte[12].

Was dagegen seitens des Sozialethikers dringend gefordert werden muß, ist eine offene interdisziplinäre Dialogbereitschaft. Als Experte für die Belange umfassender Menschlichkeit vermag er sich ohne jeden Anschein der Besserwisserei, gerade auch im Blick auf jene, die ihre berechtigten Bedürfnisse selber nicht hinreichend anzumelden vermögen (also im biblischen Sinn auf die „Armen"), als

Dialogpartner einzubringen und versteht sich für die Fachebene zugleich durch entsprechende Rückfrage kundig zu machen. Daß in einem interdisziplinären Team die Bereitschaft der Teilnehmer zum gegenseitigen Austausch der Fachkenntnisse groß und hinreichend ist, lehrt nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Verabschiedung von praxisrelevanten berufsethischen Richtlinien wie etwa denjenigen zur Organtransplantation der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland 1990 oder den Richtlinien der schweizerischen medizinischen und naturforschenden Akademien zum Tierversuch von 1993. Um aber auch einen solchen Dialog im Blick auf einvernehmliche, politisch relevante Normfindung vor dem Verdacht des Opportunismus wie der unterschwelligen Einvernahme der Partner zu bewahren, ist erneut die Reflexion auf die theologische Berechtigung eines solchen Dialogs unerläßlich, der „alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (1 Thess 5, 21) bereit ist[13].

Neue Perspektiven – auch innertheologisch

Strukturwandel, Umweltzerstörung, wirtschaftliche Ungleichgewichte belasten die gegenwärtige Gesellschaft. Traditionsverlust und Sinnkrisen in einem scheinbar alle Orientierung auflösenden säkularisierten Wertepluralismus verunsichern sie noch zusätzlich. Damit wird gerade auch die im christlichen Glauben gründende Ethik ein „gefragtes Gut". Die Zahlen der entsprechenden Veröffentlichungen wie der einschlägigen Bildungsveranstaltungen lassen daran kaum einen Zweifel. Dabei zeigt ein genaues Zusehen, daß gerade darin die akademische Ethik als Moraltheologie sowie als christliche Gesellschaftslehre in unterschiedlicher Weise präsent ist. Der Vorwurf, daß damit Modisches, auch dem jeweiligen „Jahrhundert Angepaßtes" (vgl. Röm 12, 2) eingebracht wird, weil dies leichter ankomme als das solide, theologisch wie human- und sozialwissenschaftlich differenzierte Argument, sei hier nicht einfach bestritten.

Dennoch geben – und darauf wollten die vorstehenden Überlegungen hinweisen – für diese unterschiedlich wahrgenommene Ausweitung der Problemfelder nicht opportunistische, sondern disziplininterne Gründe den Ausschlag. Denn eine Sozialethik, die, allein auf ihrer Normsystematik beharrend, sich nicht mehr bemühen würde, sich mit allen gesellschaftlich relevanten Fragen zu befassen, gäbe sich langfristig selber auf. Eben deshalb rufen in der heutigen gesellschaftlichen Situation auch viele nach entsprechendem Überdenken bzw. nach Revision. Wo solches jedoch unternommen wird, sollte es im Bewußtsein geschehen, daß damit nicht einfach die reiche und gute Tradition der kirchlichen Soziallehre überwunden und abgelegt werden darf. Vielmehr erweist sich deren Qualität gerade dadurch als fruchtbar und zukunftsweisend, daß sie neue Einsichten nicht nur der gesellschaftlichen Fachwissenschaften, sondern auch der Philosophie kri-

tisch aufzugreifen und zu integrieren versteht. Nur so wird nämlich christliche Sozialethik den zeitlosen Gehalt der christlichen Werte in einem geistesgeschichtlich je neuen Umfeld angemessen verständlich machen und theologisch verantwortet verkündigen können. Folgende Gesichtspunkte müßten dabei im Vordergrund stehen, und zwar gerade auch, wenn man die zitierten kritischen Hinweise in neueren Veröffentlichungen ernst zu nehmen bereit ist.

Hinsichtlich der theologischen Begründung der Sozialethik muß das christliche Menschenbild über die schöpfungstheologischen Gesichtspunkte (Ebenbild Gottes, mitmenschliche Partnerschaft) hinaus auch bundestheologisch weitergedacht werden. Besonders zu achten wäre dann natürlich auf die mit dem Bundesmotiv verknüpften Weissagungen, wie sie sich im deuteronomischen Gesetzeswerk finden bzw. auf die darin wenigstens ansatzhaft festgehaltenen sozialethischen Elemente. Vor allem aber müssen die gerade auch ökumenisch bedeutsamen Kategorien der Reich-Gottes-Theologie[14] bzw. eines trinitarischen, also „interpersonalen" Verständnisses vom Menschen als Ebenbild Gottes weitergedacht werden, wobei unter diesen Vorzeichen auch die befreiungstheologischen Ansätze (Option für die Armen, Struktur des Bösen u. ä.) in ihrer eigentlichen theologischen Tragweite berücksichtigt und integriert zu werden vermögen.

Nicht weniger bedeutsam ist aber diese Reflexion des Glaubensvollzugs beim einzelnen Glaubenden sowie vor allem bei den unter diesen Vorzeichen sich konstituierenden Gruppen, und zwar sowohl hinsichtlich gesellschaftlich relevanter Entscheidungsfindung für politische Strategien als auch für die Erarbeitung normativer Ordnungsstrukturen. Damit kann dann auch das, was sich als motivierend wie heuristisch (wenn auch noch weitgehend vorreflexiv) unter dem Stichwort von „Mystik und Politik" ankündigt bzw. was im Überdenken der Entscheidungsfindung in der Gründergruppe der Gesellschaft Jesu (bei den „primi patres") von den US-Amerikanern P. Henriot und J. Holland angedacht worden ist[15], in diese sozialethische Reflexion eingebracht werden.

Dazu bedürfen die Interaktion zwischen der fundamental-moraltheologischen Forschung und der Sozialethik, aber auch die Kontakte zu Exegese und Dogmatik dringend einer Intensivierung. Bei aller methodologischen Differenz von individuellem und zwischenmenschlichem Regelungsbedarf einerseits und sozialethischer Ordnungspolitik andererseits vermögen nämlich Problemanzeigen sowie Hinweise auf erste Lösungsansätze aus der Heiligen Schrift sowie aus der theologisch-systematischen Tradition der Kirche durchaus gegenseitig anregende Synergien zu entwickeln. Die teilweise an deutschen Fakultäten noch geübte oben erwähnte Praxis, die „Moraltheologie" und die „Christliche Gesellschaftslehre" verschiedenen theologischen Sektionen zuzuordnen, sollte daher nicht zuletzt auch im Blick auf die Studierenden überwunden werden[16].

Realitätsbezug ohne naturalistischen Trugschluß

Gerade weil die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Fakten für die Sozialethik von besonderer Relevanz ist, steht diese stets in der schon genannten Gefahr, bestehende und im allgemeinen recht befriedigend funktionierende Ordnungsstrukturen ethisch schon festzuschreiben, wenn sie den ethischen Grundprinzipien zumindest nicht widersprechen. Ein solches Vorgehen mag dann zwar zumeist den naturalistischen Trugschluß „vom Sein zum Sollen" zu vermeiden, obwohl auch hier bei ungenügender Unterscheidung der hochscholastisch-klassischen Differenzierung zwischen „allgemein" (universaliter) und nur „im allgemeinen" (ut in pluribus) geltenden Normen allfällige Ausnahmen leicht zu wenig Berücksichtigung finden.

Vor allem aber riskiert dann die christliche Sozialethik, die spezifischen Momente der je neu nötigen, stimulativ-kritischen Überprüfung aller innerweltlichen Ordnungsstrukturen auf mögliche Verbesserungen bzw. auf latenten Abfall von den ursprünglichen Grundmotivationen zu wenig ernst zu nehmen. Die diesbezüglich von der philosophischen Ethik (besonders der sogenannten Metaethik) in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten methodologischen Standards verdienen entsprechend große Beachtung, zumal deren auch nur latente Mißachtung im interdisziplinären Gespräch sehr rasch und vor jeder exakten Reflexion Unbehagen weckt und damit die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt, wenn sie nicht sogar den Dialog als solchen in Gefahr bringt.

Schließlich sind für den nun schon mehrfach angesprochenen interdisziplinären Dialog nicht nur die entsprechenden Kommunikationstugenden zu pflegen. Es gilt auch, über die bislang vorrangig in der Sozialethik beachteten sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen hinaus den naturwissenschaftlichen und medizinischen Sektor zu pflegen. Daß unter dieser Rücksicht der Sozialethiker erst recht nicht auch noch Fachexperte in den einzelnen Disziplinen sein kann, versteht sich. Wer aber den Dialog aufnimmt im steten Bewußtsein, nicht immer als einschlägiger Fachmann, wohl aber stets als interessierter Zuhörer aufgrund der eigenen ethischen Kompetenz involviert zu sein, erfährt in aller Regel, daß er im eigenen christlich-ethischen Anliegen ebenfalls ernst genommen wird.

Philosophische, vor allem aber theologisch-ethische Kompetenz, Dialogfähigkeit verbunden mit kritischem Interesse für die human- und sozialwissenschaftliche wie für die naturwissenschaftliche Erkenntnis, Sensibilität für die „Zeichen der Zeit" verbunden mit Offenheit für die Korrektur der eigenen Meinungen und Positionen, wo immer neue Erkenntnis oder die Entdeckung eigener Befangenheit dies erfordert, sowie schließlich Mut und Geduld im Sinn der neutestamentlichen „Hypomone" gegen jeden Opportunismus auch in den eigenen Reihen gehören damit zum Rüstzeug der christlichen Sozialethiker und (in Zukunft hoffentlich auch vermehrt) Sozialethikerinnen. Denn in einer Zeit, die ebenso

geprägt ist von verbreiteter Orientierungskrise wie von Ideologieverdacht gegenüber jeder (scheinbar) unumstößlich festen Doktrin, scheint Sozialethik – gerade auch als christliche – nur unter diesen zwar nicht neuen, aber doch besonders drängenden Voraussetzungen adäquat vermittelt werden zu können.

Wo christliche Sozialethik so im Sinn von „Sollicitudo rei socialis" als „Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange" verstanden wird, entspricht sie dem, was die „Soziallehre der Kirche" in ihrer besten Tradition seit je war: keine Doktrin, sondern ein „enseignement" (Marie-Dominique Chenu) bzw. ein „Gefüge offener Sätze" (H. J. Wallraff). Daß sie so auch tatsächlich auf breites Interesse in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen stößt, lehrt die Erfahrung, nicht zuletzt diejenige der erstaunlich großen Akzeptanz des von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche Deutschlands 1993 eingeleiteten Konsultationsprozesses.

ANMERKUNGEN

[1] Gundlach vertrat das Fach Chr. Ges.lehre als Prof. an d. Univ. Gregoriana in Rom und war gleichzeitig der für diese Belange zuständige Berater von Papst Pius XII.; er war nach dem Zeugnis von O. v. Nell-Breuning, dem Verf. des Entwurfs zur Enzyklika „Quadragesimo anno", an der Ausrichtung dieses Lehrschreibens wesentlich beteiligt.

[2] Hg. v. F. Hengsbach u. a. (Düsseldorf 1993). Auch schon zuvor: W. Kroh, Kirche im ges. Widerspruch (München 1982); H. Büchele, Chr. Glaube u. polit. Vernunft (Wien 1987).

[3] Hg. v. T. Hausmanninger (Paderborn 1993); Signale d. Solidarität, hg. v. A. Habisch, U. Pöhner (Paderborn 1994); Brennpunkt Sozialethik, hg. v. M. Heimbach-Steins u. a. (Freiburg 1995).

[4] Zwei Habilitationsprojekte befassen sich derzeit in Münster mit dieser Wirkgeschichte.

[5] P. Hünermann, M. Eckholt, Kath. Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie (Mainz 1989); Lateinamerika u. d. Kath. Soziallehre, 3 Bde., hg. v. dems., J. C. Scannone (Mainz 1993).

[6] GS 36; A. Losinger, „Justa autonomia" (Paderborn 1989).

[7] Das Dynamische in d. Kirche (Freiburg 1958).

[8] F. Furger, Gewissen u. Klugheit (Luzern 1965).

[9] M. Heimbach-Steins, Unterscheidung d. Geister – Strukturmoment chr. Sozialethik (Münster 1994); A. Rauscher, Chr. Ges.lehre als Fachgebiet, in: NOrd 49 (1995) 404–410.

[10] V. a. A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. 1: Grundlagen in theol. Perspektive (Gütersloh 1984).

[11] Vgl. ausführlicher meinen Ber. zum konz. Prozeß, in: JCSW 31 (1990) 200–212, bzw. zum Arbeitspapier des Konsultationsprozesses, in dieser Zs. 213 (1995) 37–44.

[12] Anders: R. Weiler, Ethik u. Sozialwiss. an den kath.-theol. Fakultäten, in: NOrd 49 (1995) 373–379.

[13] Daß sich eine Zusammenarbeit auch recht breit abstützen läßt, zeigt ein Forschungsprojekt über selbstverpflichtende „Normkodizes in Unternehmen und Verbänden"; vgl. U. Wollasch, in: JCSW 35 (1994) 224–236.

[14] K. W. Dahm, Zw. Götzenkritik u. Gestaltungsauftrag, in: JCSW 32 (1991) 133–154.

[15] Social Analysis, Linking Faith with Justice (Washington 1983).

[16] In Anbetracht dieser methodologischen Unterschiede wäre es allerdings dem ethischen Anliegen ungemein abträglich, wenn – wie auch schon vorgeschlagen – für die Moraltheologie der prinzipiellen und zwischenmenschlichen und jene der gesellschaftlichen Belange, also die christliche Sozialethik, an den theologischen Fakultäten nur noch ein einziger Lehrstuhl vorgesehen würde.

UMSCHAU

Die Auferstehung als Psychodrama

Patrick Roths Erzählung „Corpus Christi"

Zum dritten Mal setzt der 1953 in Freiburg geborene, in Kalifornien lebende Patrick Roth zu einer biblischen Fundamentalgeschichte an. Abseits der gesellschaftskritischen Romanschreiber, weitab auch vom ehemaligen Strom „christlicher Literatur", inszeniert er seine Auferstehungsgeschichte[1] am Rand des Sagbaren in visionären Traumbildern als Psychodrama. Nein, die Episierung von Tagesereignissen, die Spiegelungen gesellschaftlicher Verhältnisse, die Anklagen ihrer Mißverhältnisse, des geschichtlichen Vergessens beschäftigen ihn als Autor nicht. Ihn bedrängt die Thematik unserer radikal religiösen Existenz. Wie kann die Tiefenstruktur unseres Wesens in der Nachrichtenwelt erkannt werden, wie Ausdruck finden in einer literarischen Satzgeschichte? Alle Erzählungen Roths kreisen um die Frage nach unserer Beziehung zur überlieferten Botschaftsgeschichte des messianischen Jesus. Im Unterschied zur Freilegung des religiösen Grundes bei Botho Strauß und Peter Handke konzentriert sich Patrick Roth auf die Jesusgestalt in der Psyche des modern bedürftigen Menschen. Dabei geht es ihm nicht um biblische Illustration einer vorhandenen Glaubensaussage. Er inszeniert einen Erkenntnisprozeß, in dem der modern zweifelnde Mensch seine Beziehung klären, einen Erfahrungsprozeß, in dem der mystisch Hungrige seine Identität prüfen kann.

Für Roth entspringt der Fluß des Glaubens nicht Erlerntem, der Glaubensquell nicht formal Tradiertem, die innere Befreiung keinem bloß lehramtlichen Erlöser. Nur tiefste persönliche Erfahrung kann das Bewußtsein verändern. Sie öffnet Augen, Sinn und Ohren, den inneren und äußeren Menschen. Störend, verstörend, den alten Menschen aufschreckend, erweckt die Begegnung das latent mystische Bewußtsein. In einen Sterbeprozeß zwingend, zeugt die erweckende Begegnung den neuen Menschen. Anders als pastorale Anweisungen ist Roths Mysteriengeschichte ganz ästhetisch, anders als spirituelle Unterweisungen ganz literarisiert. Das Spirituelle kommt in ästhetischer Gestalt, die Lehre als erfahrbarer Vorgang. Deshalb kann literarisch eine bloß kunstästhetische Lektüre (und Kritik) Roths Erzählung nicht genügen. Der mit der christlichen Überlieferung vertraute, in Kaliforniens Esoterik und therapeutische Gnosis tief eingetauchte Autor hat die mystische Kraft der Religion neu entdeckt. Gegen die Besetzer unseres Tagesbewußtseins und gegen die Verkaufsstrategen des gemanagten Bewußtseins inszeniert Roth das Mysterium von Tod und Auferstehung. Er inszeniert es sprachlich, ästhetisch, psychodramatisch. Einmal eingestiegen in die Auffindungsgeschichte des Leichnams Christi, ist für detektivische Spannung gesorgt.

In der Christusnovelle „Riverside" wehrt der geheilte Aussätzige Diastasimos mit irritierenden Fragen den beabsichtigten Reporterzugriff der beiden Thomasjünger ab. Den Vermehreranspruch der Wissensbehaupter setzt der Autor anhaltend dialogischer Verzögerung aus, bis daß sie, irritiert, Sehende, staunend Wahrnehmende, zuletzt Glaubende werden. Auch in der Seelenrede „Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten" wird des Zweifler-Apostels Thomas gedacht. Ein obdachloser Johnny, der sich mit einem berühmten Cowboy identifiziert und geradezu wahnmystisch bei Beerdigungen die Toten zur Auferstehung ruft, wird selber in die „Löwengrube" zu seinem Gegner gestoßen. Zerstückelt bringt den Aggressiven eine engelhafte Schwestergestalt zu sich selbst. Mystagogisch führt den Schwestermörder die animakundige Führerin zu neuem Leben in Frieden.

Die Auferstehung zum Gegenstand einer Erzählung zu machen, ist ein kühnes Unterfangen. Wie soll das Unvorstellbare dargestellt wer-

den, wenn sie ein Mirakel nicht ist und unsere Vernunft in jeder Hinsicht übersteigt? Leo Tolstoj hat vor hundert Jahren in seinem Roman „Auferstehung" (1899) die innere Befreiung des Fürsten Nechljudov aus der Verstrickung sexueller Schuld, Teilnahmslosigkeit, Lüge zu einem neuen Leben in innerer Befreiung und tätiger Nächstenliebe vorgestellt. Der Fürst wird, für die richterliche Wahrheit kämpfend, die Verhältnisse sibirischer Gefangenen anklagend, ein zur moralischen Person geläuterter, aus dem Tod der Sünde auferstandener Mensch. „Auferstehung" als Metapher, als metaphorische Erzählung, mystagogische Chiffre?

„Ich will sehen", mit meinen Händen greifen, bevor ich anfangen kann, das Unfaßbare fassen zu wollen, sagt der johanneische Didymus-Thomas in „Corpus Christi". Er trägt bei Patrick Roth den Beinamen seines Zwillingsbruders Judas, den er im Mutterschoß mit der Nabelschnur erstickt haben soll. Judas Thomas, aus dem Mutterschoß mit Schuld beladen, an der Kunde von Auferstehung und leerem Grab zweifelnd, an Christus zuinnerst interessiert, wird in den Wahrnehmungs- und Leidensprozeß einer animahaften weiblichen Gestalt hineingezogen. Teilnehmend an ihrer mystischen Erfahrung und Erkenntnis geht er zuletzt als Verwandelter hervor. Auch Roths neue Erzählung konstituiert eine krimihafte Handlung, die sich zusehends als therapeutischer Vorgang, ja mystagogisches Geschehen entpuppt. „Corpus Christi" ist wie „Riverside" weithin dialogisch aufgebaut. Auf verschlungenen Wegen entwickeln Träume und Gesichte den imaginären Bildvorgang. Die archaisierende, künstlich verfremdende Sprache sperrt sentimentale Anbiederungen. Der strengen sprachlichen Reduktion gelingt es fast durchgängig, nicht in religiösen Kitsch abzugleiten.

Drei Tage nach der Kreuzigung Jesu macht sich Judas Thomas auf die Suche nach seiner Leiche, dem „Corpus Christi". Die Seinen wollen den Auferstandenen gesehen haben. Für Thomas war „ihr Sehen nur Reue, ihr Glaube Wunsch". Er wirft ihnen vor, daß sie nichts unternehmen, die Wahrheit herauszufinden. Er muß ihre Behauptungen prüfen. Um mehr als einen Wunschglauben, nämlich „Gewißheit" zu gewinnen, will er ihn „berühren". Er macht sich auf die Suche, „nicht außerhalb der Mauern, sondern innerhalb". Dieses „innerhalb" meint weniger die Stadtmauern als das Innere der Person, der erregten Seele, des den Menschen integrierenden Bewußtseins.

Der erzählerische Einfall: Ein Wächter findet erwachend das Grab leer, sieht aber zuhinterst in der Grabkammer eine Frau. Sie heißt Tirza, wird verhört und gefoltert. Auf das Gerücht hin, daß der gestohlene Leichnam gefunden wurde und öffentlich verbrannt werden sollte, bricht Thomas zusammen. Das wäre das Ende seiner Hoffnung. Fieberträume stürzen ihn in eine tief hellsichtige Nacht. Als Tirza auch am dritten Tag den Wachen ihr Geheimnis nicht preisgibt, wird sie freigelassen. Judas findet sie. Um sich Spitzeln zu entziehen, steigt der visionäre Sucher mit ihr zum Tempelberg hinauf. Nach anfänglichem Mißtrauen verbindet ihn ein geheimes Einverständnis mit Tirza. Ihre Erfahrung korrespondiert seiner sehnsüchtigen Suche. Im Hofgeviert des Tempels in der Masse der Besucher untertauchend, wandeln sie so lange, bis Tirza ihre ungeheuere Geschichte – die „Novelle" in der Erzählung – herausgelassen hat.

Mit einer Gruppe war sie aus Damaskus gekommen, um nach der Teilnahme am Passah am „dritten Tag" ihrem Bräutigam zugeführt zu werden. Tirza kennt die merkwürdige Geschichte des gefundenen Leichnams. Sie will Thomas zur Wahrheit führen. Dem zerspaltenen Vernunftmenschen Thomas (zerspalten wie der Aussätzige Diastasimos in „Riverside") muß sie zuerst seine eigene Geschichte hervorlocken, dann ihre eigene, die tatsächliche Geschichte und ihre visionäre Erfahrung entgegensetzen. Tirza deckt die verdrängte Todeserfahrung des Thomas auf. Als Kind erschien ihm sein verstorbener Bruder Judas oftmals, bis dieser ihm überall gegenwärtig wurde. So, meint Thomas, als eingebildete „Vorstellung", sei „den andern" der Leichnam des Herrn erschienen. Wenn der Leichnam aber jetzt gefunden sei, bleibe nur noch Erinnerung an den einst Lebenden, jetzt aber Toten.

Tirza rückt mit mäeutischen, geradezu sokratischen Fragen in das blockierte Innere des Thomas vor. Sie unterscheidet seine falsche und seine unterdrückte wahre Beunruhigung, „daß er auferstanden wär" und sein ganzes Bewußtsein um-

stürzte. Der bei Reisenden nach Jericho gefundene Leichnam ist nicht der Leichnam seines „Herrn". In einem visionären Traum sieht der Priester Samuel seine eigene Sohngeschichte, die den Tempelvorhang zerreißt und das Allerheiligste als Felsengrab entblößt. Die allegorische Bildlichkeit, die Verknüpfung mit dem Abrahamsopfer und dem Gekreuzigten wagen ein Äußerstes an Entsprechung. Als Subkonversation wird fortwährend die Frage nach dem Glauben als tragendem, zu erfahrener Wahrheit sich wahr verhaltendem Bewußtsein gestellt. Als Subgegenwart schwärt die rationalistisch sich verwahrende Ich-Behauptung des Thomas. Ist Thomas, der Mahl-Jünger, auch Judas der Verräter? Ist die Erfahrung der Machtlosigkeit damals und der Zweifel heute „die Angst vorm Neugeschaffenwerden", wie Thomas einlenkt; „vorm Sterben", wie die Mystagogin Tirza hinzufügt, bis er seine wahre Identität finde? Thomas erfährt, daß seine Liebe zum „Meister" nicht unaufhebbar war, wie er glaubte. Den Judas-Bruder, den aus dem Mutterleib und den vom Abschiedsmahl, muß der Beunruhigte, der zu seinem wahren Selbst und dem wahren Du zu erwachen beginnt, integrieren.

In Jericho, auf dem Weg nach Jerusalem, hatte Tirza aus einem Baum den von seinen Anhängern umringten Jesus gesehen. Aus dem „fast nichts", dem plötzlichen „etwas" der Berührung, wurde sie „mit ungeheurer Gewalt" von seinen Augen getroffen. „Es gab zunächst kein Wort dafür, keine Fassung." Aus dem innersten Seelengrund springt ihre Liebe zu Jesus auf. In einer visionären Begegnung am Jordan (die Chiffre heißt „Riverside") geschieht ihr ein Weltenbruch, Lebensbruch. Aus ihm kommt Christus als der andere „Bräutigam" auf sie zu. Die entrückte Schau wird vom Erzähler sehr gewagt dialogisch vergegenwärtigt. Auch sein fortgesetztes Interesse an Jesus, belehrt Tirza den Seelenbruder Thomas, entspringe der Liebe. Noch tiefschichtiger, als mythische Rede im Traum, hört Tirza zwei Stimmen, eine göttliche Augenstimme, die den unerweckten, vermeintlich unschuldigen, in Wirklichkeit unaufmerksamen Menschen in ihr tötet, und eine Bräutigam-Stimme, göttliche Sohn-Stimme, die als „Kind" schon in ihr ist. Die mysterienhafte Sicht der Erweckung, die gnostisch-mystische Sehweise der Seelenstruktur (das Wort „Seele" wird vom Autor aus guten Gründen gemieden) wird deutlich vernehmbar. Tirza wurde in eine Vergewaltigung hineingestoßen, die Raum und Zeit durchbricht, das „eitle Ich-bin-ich" tötet. Sie sieht ihren eigenen „Leichnam" und ihren „Bräutigam". Der erweckt und beauftragt sie, über ihn zu wachen.

Tirza ist – über die aus den Evangelien bekannten Marien hinaus – die imaginierte, mystagogisch Liebende, die zur Ganzheit Gekommene, Erfahrene, Lehrende vom Grab. Sie kann sich in äußeren und inneren Bildern ausdrücken. In ihrer Gestalt versammelt der Autor mysterienhaft mystisches, bewußt gnostisches und modern therapeutisches Bewußtsein in eine im jesuanischen Grundmuster von Tod und Auferstehung erzählte Esoterik. Sie hört am Fluß und in der Höhle seine Stimme, sieht seine Gestalt, bis sie sagen darf: „Ich wurde neu." Sie wird geradezu eine Mittlergestalt, die „die Menschen liest" und ihnen ihr (blockiertes) Innerstes „erinnern" hilft, auf daß sie zur lichten Ganzheit in ihm kommen. Die Botschaft des Erzählers heißt wie schon in „Riverside" und „Johnny Shines" Erfahrung und Verwandlung. Sie wird ausgesprochen durch die mysterienhafte Diotyma-Gestalt Tirza: „Du mußt vielmehr vorbei (d.i. an deinem Meister), nein, durch ihn durch, hinter die Spur ihm kommen. Ja hinter alle Schrift, das ist auch hinter das, was du an Spur von mir gelesen hast." Sie selbst sah den Gekreuzigten. „Da erkannte ich das Gesicht des Toten, der mich am Jordan lebendig gemacht hat." Sie erkennt in ihm den versprochenen Bräutigam, „der gab, was versprochen war: das unbedingte Leben. Das Leben frei". Sie mußte sein Sterben und sein Totsein aushalten, damit sie in seinem, ihrem Grab neues Leben erfuhr.

Wer den Vorhang begrifflich bezeichnen will, darf hier das Wort „admirabilis communio", auch „mystische Hochzeit" aussprechen. Die Begegnung mit Jesus, die das Sterben des alten Adam und die Neugeburt des jesuanischen Menschen bewirkt, hat man in der Theologie als „übernatürlich" bezeichnet. Heute meidet man den Begriff, auch der Erzähler meidet ihn. Paulus sprach, in der Sprache der hellenistischen Mysterien, vom Sterben und Auferstehen der Getauf-

ten. Patrick Roth unternimmt die ungeheuere Anstrengung, diese bild- und lehrhafte Rede über die neue Existenz der Mysten mit dialogischer Rede und traumhaft visionären Bildern in einen Erzählvorgang, einen Berichtvorgang zu fassen, auf daß die Erfahrung schaubar, die Verwandlung begreifbar werde. Apokalyptisch wird seine Mysteriengeschichte, wenn Tirza im österlichen Licht die neue Stadt sieht, „am Ende aller Zeiten das Fest, das der Messias feiert, um die Gerechten zu belohnen". Er versammelt die aus ihrer Trennung Geeinten. Sogar dem eingetretenen „Satan" öffnet „der Herr des Festes" (ein Anklang an Hölderlins „Friedensfeier") als Bruder die Arme, um den „Verlorenen Sohn" zu empfangen. Hier klingt die Allversöhnung des Origenes an. Thomas darf und muß den Judasbruder in sich annehmen.

Bleibt zuletzt die Frage: Und was geschah mit Judas Thomas, der sehen, berühren, Gewißheit haben will? Aus dem Fieber erwacht, kommt ihm vor, er sei „im Tempel" seines Traums gewesen. Der Traum als Wegöffner, als heiliger Zugang zum rational nicht Faßbaren. Thomas sinniert über die Realität des Geschauten, über die Realität der Tirza-Gestalt, über ihre Traumbilder und Traumreden. Während die Wächter den falschen Leichnam verbrennen, kommen erneut Erzählbilder Tirzas auf ihn zu, ein Alter, der behauptet, sein Zwillingsbruder zu sein. Zeigt der Traum die höheren, tieferen, mit allem verbundenen Schichten der Realität? Hat ihm seine „Feigheit" die Träume verschafft oder eine wissendere Stimme, fragt sich Thomas. In dem Verbrannten erkennt er sein eigenes Gesicht. Der tote Bruder war „auferstanden im Verbrennenden", „der Traum von Tirza wahr und Wirklichkeit", „Geschautes von Geschehenem ungeschieden", außen und innen nicht getrennt, er selbst nicht mehr entzweit. Thomas erfährt jetzt durch Sterben hindurch jene Geburt, die Tirza erfuhr, so daß er – wie der johanneische Thomas – sagen kann: „Und halt die Hand in deine Seite, mein Bruder, Herr und Gott. Ich halt sie in den Anfang."

Eine gnostische Sehweise – die im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert unterdrückt wurde und tiefenpsychologisch, therapeutisch sich neu regt – leuchtet aus der Erzählung. Die mystagogische Botschaft von Sterben und Auferstehung, von hellster Aufmerksamkeit und geistiger Ganzheit sucht erzählerischen Ausdruck. Die Übergänge von der Realebene eingangs in die geträumte Vorgangsebene und die immer weiter verinnerlichten Traumbilder und Traumgestalten (nach dem Muster der russischen Puppe) samt der Rückkehr in die Realebene am Ende sind für den Leser nicht einfach. Er kann die Rahmengeschichte erkennen. Aber er muß den meditativen Text aushalten, bis ihn die ungeheuere Vorgangs- und Traumgeschichte ergreift. Das Verhältnis von Außenhandlung und mystagogischem Abstieg in die Tiefenkammern des Menschen war anders nicht erzählbar. Mit realistischen Szenen, mit symbolbeladenen, auch allegorischen Traumbildern hat Patrick Roth sich dem Unaussagbaren mit sagbaren Worten genähert. Die antithetisch-kryptisch formulierten Sätze sind von dem in Nag Hammadi gefundenen gnostischen Thomasevangelium beeinflußt. Roth erzählt die mystische Auferstehung in diesem Leben, die dem Glaubenden durch die radikale Öffnung gegenüber der Auferstehungsgestalt Jesu zuteil wird. Sie scheint in dieser unerhörten Erzählung ästhetisch, das heißt, als Ausdrucks- und Wahrnehmungsgestalt, neu auf. Patrick Roth hat die ungeheuerste Auferstehungsgeschichte, die jemals in deutscher Sprache geschrieben wurde, aus einem heutigen esoterischen Bewußtsein vorganghaft inszeniert. *Paul Konrad Kurz*

[1] Roth, Patrick: Corpus Christi. Frankfurt: Suhrkamp 1996. 180 S. Lw. 34,–.

BESPRECHUNGEN

Jesuiten

O'Malley, John W.: *Die ersten Jesuiten.* Würzburg: Echter 1995. 503 S. Kart. 68,–.

In diesem Jahrhundert gab es eine beachtliche Zahl von Veröffentlichungen über die Anfänge der Gesellschaft Jesu und deren geistliche Grundlagen. Dies war wie eine (Wieder-)Entdekkung eines unbekannten Landes: zunächst die Sichtung des Materials und daraus folgend ein erneuertes Verständnis der Exerzitien und der ignatianischen Spiritualität. Vor mehr als zwanzig Jahren erkundete der französische Ordenshistoriker André Ravier mit seinem Buch „Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu" eine weitere Terra incognita: Was charakterisierte die Regierungsweise von Ignatius in der Zeit von der Bestätigung des Ordens bis zu seinem Tod? Mit seinem Anfang der neunziger Jahre veröffentlichten Werk erschließt John O'Malley, Kirchenhistoriker an der Weston School of Theology in Boston, wiederum Neuland. Die Kernfrage seines Buchs, das nun in deutscher Übersetzung vorliegt, lautet: Wie haben die ersten Jesuiten die Lehren von Ignatius interpretiert und an der Basis umgesetzt (vgl. 14)? Dazu untersucht er den Zeitraum von 1540, dem Jahr der Bestätigung des Ordens, bis 1565, dem Todesjahr des zweiten Generaloberen Diego Laínez. Indem O'Malley gerade nicht das Todesjahr von Ignatius als Begrenzung wählt, gelingt es ihm, den Blick tatsächlich auf den Aspekt der Verwirklichung zu lenken.

In der Einleitung erläutert er sein Vorgehen. Hier wird seine Grundthese deutlich sichtbar: „Kein Ausdruck fällt im Schrifttum der Jesuiten allerdings häufiger ... als ‚den Seelen helfen'" (31). Nachdem er in den ersten beiden Kapiteln die Vorgeschichte und den Kontext des von ihm behandelten Zeitraums dargestellt hat, beschreibt er in den vier Kapiteln des ersten Teils, wie diese Option für die Seelsorge konkret gestaltet wurde. Die Kapitel orientieren sich an den in der „Formula instituti" genannten Aufgaben des Ordens: Dienst am Wort Gottes, Sakramente und Werke der Barmherzigkeit. Immer wieder stellt der Autor heraus, wie sehr die Auswahl und Gestaltung der verschiedenen Tätigkeiten vom pastoralen Anliegen geprägt war. So kommt er zu dem gleichermaßen überraschenden wie interessanten Ergebnis, daß bei den Sakramenten der Schwerpunkt auf der Beichte lag, weil die Möglichkeit zum beratenden Gespräch sie zu einem hilfreichen Instrument machte. Dieser Teil wird durch ein Kapitel über die Schulen ergänzt. Gerade weil diese im ursprünglichen Konzept nicht vorgesehen waren, kann an deren Entwicklung deutlich gemacht werden, daß die ersten Jesuiten nicht einfach Blaupausen in die Tat umsetzten, sondern erfahrungsbezogen arbeiteten und von daher bereit waren, ihre Praxis zu ändern, weil sie in den Schulen gute Instrumente für ihr eigentliches Anliegen, die Seelsorge, entdeckten. In den drei Kapiteln des zweiten Teils beschäftigt sich O'Malley mit der Kultur der Jesuiten: In welchem Verhältnis standen sie zu ihrer Moderne, wie zur Kirche und wie bildeten sich die Institutionen des Ordens heraus? In einem abschließenden Kapitel faßt er seine Ergebnisse noch einmal zusammen.

Weil sich O'Malley auf die Praxis konzentriert, hat er nicht nur ein Buch über die Vergangenheit geschrieben, sondern es ist eine beständige Herausforderung, über die gegenwärtige und auch die eigene Praxis zu reflektieren. So kann man sagen, daß ihm ein großer Wurf gelungen ist. Die Übersetzung ermöglicht eine flüssige Lektüre. „Sacred lectures" hätte allerdings in dem entsprechenden Abschnitt nicht mit „Geistliche Lesung", sondern mit „Geistliche Vorträge" wiedergegeben werden müssen (127–134). Ebenso hätte eine Korrektur vor dem Druck eine Reihe seltsamer Worttrennungen mitten in der Zeile beseitigen können. Aber diese kleinen Kratzer stören nur unerheblich das schöne Werk.

Ralf Klein SJ

Godwin, Joscelyn: *Athanasius Kircher.* Ein Mann der Renaissance und die Suche nach verlorenem Wissen. Berlin: Weber 1994. 96 S., Abb. Lw. 44,–.

Als Universalgelehrter korrespondierte Kircher, der 1602 in Geisa bei Fulda geboren wurde und 1680 als Jesuit in Rom starb, mit den führenden Wissenschaftlern Europas. Er beschäftigte sich von Ägyptologie bis Zoologie mit nahezu allen Wissensgebieten seiner Zeit und veröffentlichte zahlreiche, reich illustrierte Schriften, deren Druckkosten wohlhabende Mäzene übernahmen. Auf diesen Fundus konnte Godwin zurückgreifen, um ein visuell ansprechendes Buch herauszugeben.

Nach einer kurzen Lebensbeschreibung, bei der er sich weitgehend auf die von K. Brischar 1877 verfaßte Biographie stützt, bespricht Godwin die wichtigsten Werke Kirchers. Fremd bleibt ihm dabei die Spiritualität des gelehrten Jesuiten, der sicher nicht deshalb um Entsendung in die Mission bat, weil ihn die Professur an der Universität Würzburg „frustrierte" (11), sondern weil er in China die christliche Botschaft verkündigen wollte. Pauschal und fragwürdig ist Godwins Behauptung, die Gesellschaft Jesu sei „schließlich aus dem Eifer der Gegenreformation heraus geschaffen worden, um die Heiden zu bekehren und die Ketzerei, besonders den Protestantismus, zu bekämpfen" (18). Äußerst zweifelhaft ist auch, ob Matteo Ricci und die übrigen Chinamissionare jemals an den Kaiserhof in Peking gelangt wären, wenn sie lediglich als „christliche Abenteurer an den Fernen Osten herangetreten" (23) wären.

Auswahl und Besprechung der Werke Kirchers zeigen Godwins Neigung zur Esoterik, „die in allen Fällen der Wahrheit nähersteht" (15). Wohl deshalb befaßt er sich so ausführlich mit dessen Buch „Oedipus Ägyptiacus", in dem Kircher die Magie ablehnt und Hermes Trismegistos kritisiert. Trotzdem fragt sich Godwin, „ob seine Beteuerungen nicht einfach vorgetäuscht sind, um ihm die Darlegung gefährlicher Lehren ungestraft zu ermöglichen" (22). Wegen Kirchers Auffassungen über die Abstammung der Menschen macht ihn Godwin zum Vorläufer der Theosophie, nach der „sowohl die fernöstlichen Völker als auch die frühen Ägypter von Unterrassen der atlantischen Urrasse abstammen" (51). Hier täuscht sich die Theosophie wohl ebenso wie Kircher, der die chinesischen Schriftzeichen intuitiv von den ägyptischen Hieroglyphen ableiten wollte. Godwins Versuche, Kircher zum „Universalmagier" (72) und Theosophen zu machen, legen den Verdacht nahe, daß er dessen umfangreiches Werk für die Esoterik vereinnahmen und fruchtbar machen möchte. Deshalb gelingt es ihm nicht, den letzten Universalgelehrten als Kind seiner Zeit und als Jesuiten zu betrachten, der sich im Sinn seines Ordensgründers darum bemühte, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.

Wer sich von den schönen Illustrationen nicht blenden läßt, sondern Godwins Buch aufmerksam und kritisch liest, bekommt einen ersten Überblick über Leben und Werk des Universalgelehrten Kircher und wird dazu angeregt, sich ausführlicher und genauer mit dessen Lehre zu befassen. *Julius Oswald SJ*

Hausberger, Bernd: *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko.* Eine Bio-Bibliographie. München: Oldenburg 1995. 436 S. Kart. 78,–.

Trotz der vielen Bibliographien und Lexika ist es manchmal schwierig, zuverlässige Angaben über das Leben und die Schriften von Jesuiten zu finden. Dies gilt besonders für Missionare, deren Publikationen in fernen Ländern erschienen und deshalb in europäischen Bibliotheken nur in seltenen Fällen greifbar sind. Diesen Mangel versucht Hausberger mit seiner Biobibliographie zu beheben. Sie „enthält Kurzbiographien aller mitteleuropäischen Jesuiten, die im kolonialen Mexiko tätig waren, sowie jener, die über Neu-Spanien auf die Philippinischen oder Marianischen Inseln reisten und über ihren Aufenthalt in Amerika ein schriftliches Zeugnis hinterlassen haben" (100).

Ihre gedruckten und ungedruckten Schriften sucht Hausberger mit größtmöglicher Vollständigkeit zu erfassen. Er verzeichnet in chronologischer Reihenfolge neben dem Autor und dem Titel der Werke Ort und Zeit ihrer Abfassung sowie die Sprache, in der sie geschrieben sind. In Klammern vermerkt er sogar ihren derzeitigen Standort. Ein umfangreiches Personen- und Ortsnamenregister vervollständigen dieses nütz-

liche Nachschlagewerk, das neben Bibliothekaren vor allem die benutzen werden, die sich für die Jesuitenmission in Mexiko interessieren. Sie finden bei Hausberger zudem einen ausführlichen geschichtlichen Überblick über die dortige Missionstätigkeit der Jesuiten. Darin beschreibt er, aus welchen Ländern Mitteleuropas die Missionare kamen, wie sie ausgewählt wurden und nach Mexiko gelangten, was sie dort erwartete und warum sie 1767 aus Lateinamerika ausgewiesen wurden. Obwohl sich Hausberger um eine klare Sprache bemüht und sein Buch verständlich geschrieben ist, dürften die spanischen Bezeichnungen Hermano, Padre, Procurador und Visitador dem deutschen Leser nicht so vertraut sein wie die lateinischen Frater, Pater, Prokurator und Visitator. Was dagegen „Coadiutor temporalis", „Votum coadiutoris temporalis" und „Professio quatuor votorum" bedeutet, dürften selbst geübte Lateiner nicht auf Anhieb herausfinden. Deshalb wären auch sie froh, zu erfahren, daß damit „Laienbruder", „Gelübde des Laienbruders" und die vier „Profeßgelübde" der Jesuiten gemeint sind. *Julius Oswald SJ*

Zeitgeschichte

Wiesel, Elie: *Alle Flüsse fließen ins Meer.* Autobiographie. Hamburg: Hoffmann und Campe 1995. 463 S. Lw. 49,80.

Der 1928 in Rumänien geborene Elie Wiesel ist als Betroffener und Autor der eindringlichste Zeitzeuge des Holocaust geworden. Im Frühjahr 1944 war er mit der ganzen jüdischen Gemeinde von Sighet (Rumänien) nach Auschwitz deportiert, im April 1945 in Buchenwald befreit worden. Mutter und Schwester wurden in Auschwitz ermordet, der entkräftete Vater in Buchenwald zu Tode geprügelt. Mit einem französischen Hilfstransport kam der Siebzehnjährige nach Paris, wo er über Jahre erst das Leben lernen mußte.

Ein Jahrzehnt brauchte Wiesel, bis er für die unfaßbaren Bilder des Lagers, die Szenen der Gewalt, die Vernichtung seines Volkes, dem in die Gebeine gesickerten Tod eine Sprache findet. Auch nach fünfzig Jahren kann Wiesel das, was die Öffentlichkeit „Holocaust" und „Schoa" nennt, nicht vergessen. Noch nach fünfzig Jahren hört er die Hilferufe seines Vaters. „Gestern nacht habe ich meinen Vater im Traum gesehen", beginnen die autobiographischen Aufzeichnungen „Alle Flüsse fließen ins Meer". Sie sind zugleich ein sehr persönliches Erinnerungsbuch, ein jüdisches Gedenk- und bekennendes Glaubensbuch, nicht zuletzt ein öffentlich politisches Buch. Warum lachst du nie?, fragen ihn die Freunde. Warum bist du so ernst?, die Frauen. „Für den, der die Lager überlebt hat, wird das Leben zu einem Kampf nicht nur für die Toten, sondern auch gegen sie." Für die Toten, weil er ihrer gedenken, sie bezeugen, ihnen das Kaddisch beten muß – gegen sie, weil er ihr Gefangener ist, sie ihnTag und Nacht am Leben hindern.

Von Paris aus, in Jerusalem und seit Jahrzehnten in New York, beobachtet der akkreditierte Journalist, Freund zahlreicher Schriftsteller und Politiker (eine besondere Beziehung verband ihn mit Golda Meir), die Geschichte der Juden in ihrem neu gegründeten Staat und auf der weiten Welt. In den Aufzeichnungen verbindet Wiesel das chronologische Prinzip mit Themenfeldern. Das ihn hartnäckig verfolgende Theodizeeproblem bedenkt er unter der Überschrift „Der leidende Gott". Kindheit und Lager, die Lehrjahre des Lebens und die Anfänge des Journalisten, auch die Aufgabe des Schreibens erhalten eigene Kapitel. Den drei Metropolen seines Lebens, Paris, Jerusalem, New York, gehört über persönliche Erinnerungen hinaus die politisch-öffentliche Aufmerksamkeit des Journalisten. „Als jüdischer Schriftsteller fühle ich mich meinem Volk zutiefst verbunden. Sein Schicksal ist meines, und sein Gedächtnis ist meine Heimat." Den jüdischen Schriftstellern Paul Celan, Nelly Sachs, Rose Ausländer war die (deutsche) Sprache Heimat. Dem Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel, der Französisch schreibt und in den USA lebt, ist das jüdische Gedächtnis Heimat. Welche Ortlosigkeit an jedem nennbaren Ort.

Wiesels Autobiographie mit dem etwas mystischen Titel „Alle Flüsse fließen ins Meer" liest sich für jeden wachen Zeitgenossen erregend.

Von Mystikstudien und mystischem Bewußtsein des kritischen Journalisten ist anhaltend und eindrucksvoll die Rede. Sein politisches Bekenntnis lautet: „Ich hege keinen Haß gegen die Araber. Ich hasse nicht einmal die Deutschen. Es ist höchste Zeit, den Nahost-Konflikt zu beenden." Seit der Verleihung des Friedensnobelpreises (1986) ist Wiesel hohe moralische Macht zugewachsen. Aber der Überlebende von Auschwitz ist zeitlebens Opfer geblieben.

Das Übersetzerteam (aus dem Französischen) mußte offenbar sehr rasch arbeiten, damit das Buch zur Buchmesse 1995 erscheinen konnte. Eine Reihe von Anmerkungen erklären zwar jüdische Begriffe und Abkürzungen, aber wichtige Erklärungen zu jüdischen und israelischen Namen, auch zu zeitlichen Vorgängen (Wiesel schrieb aus dem Gedächtnis) fehlen, vor allem für jüngere deutsche Leser. Ob man das Buch aus politischem, aus geschichtlichem, aus religiösem oder aus autobiographischem Interesse liest, für das Verstehen der jüngeren jüdischen und zur Erhellung der älteren Davidischen Geschichte ist Wiesels Autobiographie ein eindringliches Erinnerungs- und Bekenntnisbuch.

Paul Konrad Kurz

ZU DIESEM HEFT

Die wachsenden medizinischen Möglichkeiten fordern ein ethisches Neubedenken der medizinischen und ärztlichen Grundbegriffe. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, fragt anhand einiger ausgewählter Themen nach dem humanitären Auftrag des Arztes und den normativen Kriterien seines Eingreifens.

Ausgehend von der Erfahrung des unbedingten ethischen Anrufs zum Guten setzt sich Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, mit dessen Übersetzung in konkrete ethische Handlungsnormen auseinander. Dabei unterstreicht er die Bedeutung sowohl des persönlichen Gewissens als auch der jeweiligen Interpretation der Wirklichkeit.

Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, nimmt das Gedenken an den 450. Todestag von Martin Luther zum Anlaß, den Kontakten zwischen dem Reformator und Erasmus von Rotterdam nachzugehen. Wittenberg und Luther stehen für ihn dabei geschichtlich für eine deutsche, Löwen und Erasmus für eine europäische Identität.

In den Beziehungen zwischen den Ländern der Ersten und der Dritten Welt spielt der Konflikt um geistige Eigentumsrechte eine wachsende Rolle. Andreas Gösele stellt diesen Konflikt primär als einen Verteilungskonflikt dar, dessen Lösung internationale rechtliche Regelungen erfordert.

Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik an der Universität Trier, analysiert das Traditionsgeschehen als zentralen Vorgang für das Überleben und die Identität der Kirche. Dabei zeigt er, daß der Prozeß der Überlieferung mit der kirchlichen Erneuerung zusammenfällt.

In der Moralenzyklika „Sollicitudo rei socialis" wird die christliche Sozialethik als Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange verstanden. Franz Furger, Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, setzt dieses Verständnis in einen Bezug zur kirchlichen Soziallehre und formuliert dabei das Desiderat einer umfassenden theologischen Begründung kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Fragen.

Der Ruf nach Visionen

Nicht nur in Beratungen und Diskussionen, die sich in Ratlosigkeit und Komplexität verstrickt haben, wird immer wieder der Ruf nach Visionen laut. Er läßt sich in der Politik ebenso wie in der Kirche hören und zählt offensichtlich auch zum festen Programm von gesellschaftlichen Konflikten. Die gewünschte Vision soll den erstorbenen Schwung befreien, der dann das einmalige Neue wie ein Wunder in den Blick bringt.

Bei dieser Forderung fällt zuerst auf, daß man den religiösen Kontext des Begriffs „Vision" vergessen hat. Visionen werden einem Seher geschenkt; sie überfallen ihn und werden oft vom Seher selbst widerwillig geschaut, werden unwillig in ihrer Botschaft weitergesagt. Einem Visionär fällt demnach kein leichtes Schicksal zu, zumal er doch auch vor den Menschen für seine Visionen einstehen muß. Er handelt nicht im eigenen Auftrag. So nimmt es nicht wunder, daß Visionen nicht ohne Schmerzen zu haben sind, wie beglückend sie am Ende auch sein mögen. Dieser Kontext der Visionen müßte mitbedacht werden, wenn man das Wort angemessen verwenden will. Sie als gesunkenes religiöses Kulturgut, gleichsam zu herabgesetzten Preisen in Anspruch zu nehmen, wäre banal, ja letztlich nur der neueste Wahn der Machbarkeit.

Wenn man nach den Bedingungen fragt, die Visionen ermöglichen, wären drei zu nennen: Visionen hängen ab von einem sich stürmisch aufdrängenden oder auch von einem verdrängten Thema in Groß- oder Kleingruppen. Visionen benötigen einen Charismatiker, der dann die Lösungen für ein Problem glaubwürdig und überzeugend aufzeigt. Visionen müssen auf eine Mitwelt treffen, die ansprechbar und erweckbar ist. Dieser emotionale Hof kann im einen Fall Not und Verzweiflung, im anderen Fall Glück und Erfolg sein. Auf jeden Fall werden Visionen immer in charakteristische Situationen eingebunden sein, sei es die Katastrophe, sei es der Übermut. Sind alle drei genannten Bedingungen gleichzeitig gegeben, dann kann eine Vision die Menschen in Bewegung setzen.

Der Blick in die jüngste Geschichte läßt zwei Situationen erkennen, die allgemein mit Visionen verbunden werden. Um mit dem negativen Beispiel zu beginnen: Adolf Hitler hatte völkische Visionen, den Traum vom Reich, und diese standen auf dem dunklen Hintergrund des verlorenen Ersten Weltkriegs. Er fand ein auf Erlösung wartendes deutsches Volk vor; es wollte aus wirtschaftlicher Depression und politischer Deklassierung befreit werden. Der „Trommler", wie man Hitler nannte, sollte der geplagten Nation eine neue Selbstachtung vermitteln. Daß auf der einen Seite die Absicht zur Irreführung bestand und daß man sich auf der anderen Seite im völkischen Rausch gern in die Irre führen ließ, stellte

sich erst nach der Katastrophe heraus. Die Visionen von einem Großdeutschen Reich in der Mitte Europas konnten ihre Verheißung nicht halten. Aber waren in dieser visionären Zeit nicht auch „große Geister", gerade Intellektuelle, beeindruckt, waren sie nicht dieser Stimme und den Liturgien der Reichsparteitage einfach verfallen? Können solche visionären Zeiten später die Schuldzurechnung mindern, weil man ihnen kritiklos erlegen war?

Ganz anders das positive Beispiel: Das Volk der katholischen Kirche litt seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs unter der kirchlichen Umbruchsituation, die die Moderne mit sich brachte. Da brach eine Vision auf. Sie war an Papst Johannes XXIII. gebunden. Er konnte in seinem überzeugenden und zu Herzen gehenden Glaubensmut alle Ängste beiseite schieben und sich, zuerst allein, auf den Weg machen. Ohne große Vorbereitungen getroffen zu haben, rief er am 25. Januar 1959 das Zweite Vatikanische Konzil aus, das dann am 11. Oktober 1962 eröffnet und am 8. Dezember 1965 unter seinem Nachfolger Paul VI. abgeschlossen wurde. Er selbst erlebte die Erfüllung seiner Vision nicht mehr. Aus diesem Beispiel läßt sich eine vierte Bedingung der Vision herauslesen: Sie muß sich konkretisieren. Die Vision einer erneuerten Kirche nahm im Konzil Gestalt an. Fortan konnten die Menschen weltweit diesen kirchlichen Vorgang verfolgen, wurden vom Geist des „Aggiornamento" angesteckt und griffen bereitwillig die Botschaft auf: ein Aufbruch in der katholischen Kirche, ein Versuch, sich mit dem modernen Menschen christlich einzulassen.

Die beiden Beispiele legen nahe, daß der Ruf nach Visionen mit Vorsicht zu erheben ist und auch wieder jene in Pflicht nimmt, die nach Visionen rufen. Diese bedürfen der Gabe der Unterscheidung und des Wagemuts. Nicht dem Rausch zu verfallen, wäre das eine; nicht in Verzagtheit im alltäglichen Tun zu verkümmern, wäre das andere.

Alfred Delp hat in einer seiner Predigten gesagt: „Geist und Heiliger Geist rufen sich gegenseitig." Mit dieser Maxime hütet er sich, als denkender Mensch allein schon deshalb abzudanken, weil es den Heiligen Geist gibt. Beide stehen nicht miteinander in Konkurrenz. Wo der Mensch mit Verstand und Entschiedenheit versucht, das Seine zu tun, wird ihm gleichsam inspiratorisch das Lösungswort einfallen. Dieser Vorgang hat etwas von der Erfahrung des Joseph von Eichendorff an sich: „Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort. Und die Welt hebt an zu singen, hast Du nur das Zauberwort."

Gerade dieser Hinweis auf den Dichter der Romantik läßt ahnen, wie oft in einer technoiden und automatisierten Gesellschaft immer noch nach einem transzendenten Menschen gesucht wird. Visionen – Erbstücke der Romantik? Fragmente einer vergessenen christlichen Anthropologie? Die verfremdeten Neuauflagen einer marxistischen Utopie? Wie auch immer: Sie sind gewiß Herausforderungen zur Reflexion auf den Zustand des modernen Menschen und auf seinen Weg in die Zukunft. *Roman Bleistein SJ*

Ludwig Muth

Brauchen wir eine neue Buchpastoral?

Buchpastoral – ist das nicht etwas Gestriges? Schon das Wort schmeckt nach Bevormundung, nach Leserlenkung, nach Schmutz- und Schund-Kampagne, nach verdeckter Verkaufshilfe für den christlichen Buchhandel. Während selbst abgeklärte Kirchenführer sich der Faszination der neuen Medien nicht entziehen können, wirkt das Medium Buch ältlich und ein wenig überholt. Bezeichnend ist, daß die Konzilsväter den sozialen Kommunikationsmitteln ein eigenes Dekret widmeten, ohne das Urmedium des Glaubens auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Wer heute eine neue Buchpastoral anmahnt, kann sich nicht mit der Erläuterung demoskopischer Daten begnügen; er muß ansetzen bei der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Stellenwert der verschriftlichten Offenbarung und ihrer Ausfaltung in einer unübersehbaren Reihe von Büchern. Antwort auf unsere Fragestellung suchen wir daher in drei Schritten: Was haben Glauben und Lesen miteinander zu tun? Wie steht es um die religiöse Lektüre heute? Wie muß Buchpastoral heute aussehen?

Kürzlich antwortete ein führender Pastoraltheologe auf die Bitte, einen Beitrag zu diesem Thema zu leisten, mit erfrischender Aufrichtigkeit: „Zur Buchpastoral fällt mir nichts ein." Wie sollte das auch, nachdem die herkömmliche patriarchalische Begründung obsolet geworden ist, eine bloß medienpädagogische Begründung nicht ausreicht und eine glaubensspezifische Fundierung, wie sie von einer Theologie des Lesens angeboten wird, noch nicht durchgedrungen ist? Dem auf Folgerungen und Maßnahmenpakete gespannten Praktiker kann daher nicht erspart werden, seine Aufmerksamkeit zunächst auf die Frage zu richten:

Was haben Glauben und Lesen miteinander zu tun?

Man könnte auch, in Anlehnung an eine Formulierung des Anselm von Canterbury, diesen ersten Gedankenschritt unter die Frage stellen: Cur Deus auctor? Warum hat Gott, wenn auch nicht im Sinn einer Verbalinspiration, die Offenbarung Schrift werden lassen? Warum wurde Jesus in ein Volk mit ausgeprägter frommer Lesekultur hineingeboren? Kühn gefragt: Hätte Gott nicht noch eine kleine Weile warten können, bis Nachrichtenagenturen Jesu Wunder weltweit bekannt machen, bis Funk und Fernsehen sein „Wort zum Sonntag" übertragen können, bis Paulus im Internet buchstäblich allgegenwärtig geworden wäre?

Medienwissenschaftler machen darauf aufmerksam, daß der geschriebene Text in sich schon den Leser voraussetzt, ja daß der Text eigentlich erst unter der Mitwirkung des jeweiligen Lesers neu entsteht. Nach Umberto Eco ist der Text „eine träge Maschine, welche dem Leser ein hohes Stück Mitarbeit abverlangt, um gewissermaßen die weißen Stellen, die freigeblieben sind, die Räume des Nicht-Gesagten und des Schon-Gesagten auszufüllen". Dieser Auffassung nach ist der teilnehmende, der mitgehende, der ergriffene und ergreifende Leser die Bedingung für die Vergegenwärtigung des geschriebenen Wortes. Ist das Buch vielleicht um dieser Qualität willen zum „auserwählten Medium", zum „Medium salutis" geworden? Hat Gott darum seine Offenbarung Buch werden lassen, nicht Bildbericht, nicht Film, nicht Tonband?

Auch dem, dem solche Überlegungen zu spekulativ sind, wird auffallen, daß Lesen im Alten und Neuen Testament als ein Heilsweg geschildert wird. „Selig der Leser" heißt die erste der sieben Seligpreisungen der Apokalypse, und der erste Psalm lobt den Mann, der sich – gurrend wie eine Taube und knurrend wie ein Löwe (das schwingt in dem hebräischen Wort „jähgäh" mit) – über die Schrift hermacht. Jüdische Vorstellung geht sogar soweit, sich Jahwe als jemand vorzustellen, der in den ersten drei Stunden seines Tagwerks die Thora studiert, so daß das fromme Lesen der Menschen zur Imitatio Dei wird[1]. In dieser Vorstellungswelt ist Jesus aufgewachsen. Die „Antrittsvorlesung" in der Synagoge von Nazareth bezeugt ihn als Schriftkundigen. Predigt und Streitgespräche weisen ihn als beschlagenen Leser aus. Die Sorge des Auferstandenen gilt, wie die Emmaus-Geschichte lehrt, dem rechten Lesen und Verstehen der Vätertexte durch seine Jünger. Seinem Vermächtnis folgend wurden die frühen christlichen Gemeinden eifrige Lese- und Interpretationsgemeinschaften. Peter Müller hat das im Detail nachgewiesen und belegt[2].

Obwohl das Buch in der Heilsgeschichte eine herausgehobene Rolle spielt, trifft es, bis heute jedenfalls, nirgendwo auf eine total durchalphabetisierte Gesellschaft, und selbst da, wo ein geordneter Schulunterricht für eine möglichst lükkenlose Verbreitung der Lesefähigkeit sorgt, bleibt der vertraute Umgang mit Büchern eine Sache der Minderheit. In Deutschland beispielsweise greift etwa jeder Siebte täglich, jeder Dritte wöchentlich zur Lektüre. In den Städten des Spätmittelalters konnten allenfalls drei bis vier Prozent der Bürger, wenn auch stockend, lesen. Die Lesekultur der römischen Antike stützte sich nicht zuletzt auf den Dienst gebildeter Sklaven.

Unter solchen Bedingungen avancierte der Leser in der Kirche notwendigerweise zum Vorleser, eine Funktion, die sich nicht auf die reine Textwiedergabe beschränkte. Im ersten Timotheusbrief wird der Empfänger ausdrücklich ermahnt: „Fahre fort mit Vorlesen, mit Ermahnung, mit Lehre, bis ich komme" (1 Tim 4,13). Schon im Alten Bund war der Vorleser zugleich Ausleger und Gesprächsführer. So heißt es bei Nehemia: „Esra las aus dem Gesetzbuch Gottes vor, über-

setzte es und legte den Sinn dar, so daß sie das Vorgelesene verstanden" (Neh 8,8). Nach dem Bericht des Lukas folgt Jesus in der heimatlichen Synagoge diesem Muster: „Nachdem er das Buch zusammengerollt hatte, gab er es dem Diener zurück und setzte sich; alle Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Er begann aber, zu ihnen zu sprechen" (Lk 4,20).

Damit bekommen wir eine Struktur von Lesekultur in den Blick, die sich von unserem heutigen Leseverhalten gewichtig unterscheidet. Für uns ist der Umgang mit Büchern, jedenfalls äußerlich betrachtet, ein rein privater Vorgang. Für die frühen Christen und bis weit in die Glaubensgeschichte der Neuzeit hinein war Lesen ein vorwiegend gemeinschaftsbildender Vorgang. Man scharte sich um den Leser, um ihm zuzuhören und sich mit ihm über das Gehörte auszutauschen. Schon die Tatsache, daß in der Antike normalerweise laut gelesen wurde, begünstigte das Entstehen von Kreisen, in denen sich die Botschaft des Buchs auch unter denen, die gar nicht lesen konnten, multiplizierte. „Das laute Lesen der Antike", schreibt Peter Müller, „ist nicht bloß äußere, akzidentelle Form, sondern prägt, eingebettet in den Rahmen von Lese- und Interpretationsgemeinschaften, den Lesevorgang grundlegend. Lese- und Hörgemeinschaften werden zu Komplementärbegriffen."[3]

Dieser gesellschaftliche Hintergrund von Lesekultur ist in der modernen Buchmarktforschung wiederentdeckt worden. Zu lange sind wir dem Leitbild des „einsamen Lesers" aufgesessen. Auch wenn der Leser sich still auf seine Lektüre zurückzieht, bewegt er sich in einem sozialen Umfeld. Beispiele ermutigen und veranlassen ihn, zum Buch zu greifen. Sein Leseeifer erlischt, wenn er in eine buchferne Welt überwechselt. Die Möglichkeit, Leseerfahrung weiterzugeben und zu diskutieren, ist ein wichtiges Handlungsmotiv. Eifrige Leser haben nachweislich einen größeren Freundes- und Bekanntenkreis. Sie charakterisieren sich selbst als Personen, die gerne zuhören und mitreden. Sie sind erheblich kommunikativer als Nichtleser. Sie sind Umschlagsplatz für Ideen, die sie in der Lektüre gefunden haben[4].

Ein Interessentest macht das anschaulich. Der Interviewer fragt: „Einmal angenommen, Sie kommen auf eine Party, und als Sie den Raum betreten, haben sich bereits drei Gruppen gebildet, die sich über verschiedene Themen unterhalten... Zu welcher Gruppe würden Sie wahrscheinlich dazugehen?" Für ein Gespräch über ein gutes Konzert interessieren sich im Bevölkerungsdurchschnitt 13 Prozent, für das Filmgespräch 36 Prozent, für das Gespräch über ein interessantes Buch 27 Prozent. Die spezielle Gruppe der Buchnarren verhält sich ganz anders. Mehr als zwei Drittel streben spontan zu dem Lektüre-Gesprächskreis; Film und Konzert finden bei ihnen kaum Aufmerksamkeit. Der Test zeigt, wie das Interesse am Austausch von Leseerfahrung mit der Intensität der Lektüre sprunghaft ansteigt.

Hier bekommen wir Einblick in die Ausbreitung des gedruckten Wortes. Sie

vollzieht sich keineswegs nach dem simplen Schema Sender – Empfänger, Buch – Leser. Vielmehr muß man sich ein riesiges, vielfach verknüpftes System von Zellen vorstellen, das sich um die Leser als Zellkerne bildet. Explizit werden Bücher heute nur noch selten vorgelesen, implizit aber, gesellschaftlich gesehen, sind Leser Vorleser geblieben. Der Leser, auch wenn er ganz auf sich konzentriert ist, bewirkt etwas für die Gemeinschaft, in der Gemeinschaft. Er ist nicht Endstation, sondern Durchgangsstation für das Gelesene, das durch das Medium seiner Persönlichkeit verwandelt wird vom bedachten zum erlebbaren Wort.

In diesem Wandlungsprozeß, so bruchstückhaft er auch verlaufen mag, wird der fixierte Text zur Mitteilung, zur Ansprache, gewinnt eine zwischenmenschliche Qualität. Die in die Schrift gebannten Gedanken kehren in die lebendige Kommunikation zurück. Anders gesagt: Erst durch dieses implizite Vorlesen wird das einsame Lesen zu einem sozialen Dienst. Lesekultur würde zu einem Glasperlenspiel verkümmern, wenn sie nicht in eine Kultur des Austauschs in einem sozialen Netzwerk münden würde.

Es gibt Indikatoren dafür, daß auch der Leser des religiösen Buchs diese „kommunikative Diakonie" innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaft leistet. Unter denen, die sich besonders intensiv für religiöse Bücher interessieren, vermerkt jeder Zweite, daß er aus Büchern viel Gesprächsstoff gewinnt. Im Durchschnitt aller Befragten sagt das nur jeder Vierte von sich. Eifrige Leser des religiösen Buchs sprechen öfter über religiöse Fragen und sind aktiver in kirchlichen Gruppierungen, wobei eines sicher auf das andere einwirkt. Auch die religiöse Kommunikation funktioniert wie ein riesiges Zellensystem, in dem der Input durch die Leser des religiösen Buchs eine wichtige Rolle spielt.

Damit ist die Buchpastoral entlastet von dem unerfüllbaren Anspruch, das religiöse Buch zu „demokratisieren", möglichst viele Leser für diese Lektüre zu gewinnen. Es kommt nicht auf die große Zahl an. Buchpastoral darf, recht verstanden, elitär sein, weil es weitergeht mit der Botschaft, wenn man sein Buch zu Ende gebracht hat. Sie braucht den Vorwurf nicht zu scheuen, daß sie sich nur um die Qualifizierung einer Minderheit kümmere. Nicht auf die Extensivierung der religiösen Lesekultur kommt es an, sondern auf ihre Intensivierung – nach innen und nach außen. Intensivierung nach innen: Buchpastoral soll Lust machen an einem vertieften, an einem meditativen Lesestil. Intensivierung nach außen: Buchpastoral soll Lust machen, das Gelesene in das Gespräch, in das Leben der Familie, der persönlichen Umwelt, der Gemeinde einzubringen. Von jedem Leser kann eine kleine Kettenreaktion ausgehen. Wenn man sich das vor Augen hält, ist man zumindest nicht grenzenlos enttäuscht, wenn man sich von den Demoskopen über das Bibellesen in Deutschland und über die tatsächliche Verbreitung religiöser Lektüre informieren läßt.

Wie steht es um die religiöse Lektüre heute?

Über die Entwicklung in der Nachkriegszeit sind wir durch drei Spezialuntersuchungen[5] und eine Reihe von Nebenauswertungen allgemeiner Umfragen gut unterrichtet. Strukturell hat sich nichts verändert. 1968 wie 1995 zum Beispiel ergab sich, daß sich dezidiertes religiöses Interesse keineswegs automatisch in religiöse Lektüre umsetzt, nicht einmal unter buchgewohnten Personen. Es gibt heute rund 40 Millionen Buchkäufer in Deutschland; 10 Millionen von ihnen sind sehr oder doch ziemlich an religiösen Fragen interessiert, 9 Millionen sehr oder doch ziemlich an kirchlichen Fragen. Aus diesem Kreis sind aber nur 4,3 Millionen an religiöser Buchlektüre, an Büchern über den Glauben interessiert.

Auch wenn man thematisch differenziertes Leseinteresse mit tatsächlicher Lektüre vergleicht, kommt man zu ähnlichen Differenzen. 16 Prozent aller Buchleser äußern Interesse an Büchern über Glaubensfragen, nur 8 Prozent aller Buchleser haben in den letzten zwei, drei Jahren ein Buch dieser Art in der Hand gehabt. Bücher über Jesus finden bei 12 Prozent aller Bücherleser Aufmerksamkeit, nur die Hälfte hat wirklich eines gelesen. Im Segment Hagiographie ist das Potential nur zu 45 Prozent, bei Literatur über andere Religionen nur zu 32 Prozent ausgeschöpft. Ähnliche Beispiele ließen sich anfügen. Heute wie 1968 in ihrer ersten Untersuchung des religiösen Buchmarkts stellten die Allensbacher Meinungsforscher fest, daß die religiöse Lektüre weit hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt.

Rückläufig ist das Bibellesen in Deutschland. Lasen 1966 noch 5 Prozent häufig im Alten oder Neuen Testament, 15 Prozent hin und wieder, so sank der Anteil der intensiven Bibelleser in Westdeutschland 1995 auf 3 Prozent, der gelegentlichen Bibelleser auf 12 Prozent. Durch das Hinzutreten der neuen Bundesländer wird der Gesamtanteil der Bibelleser an der deutschen Bevölkerung noch gesenkt. Der Osten ist für religiöse Lektüre weitgehend Diaspora. Beide Großkirchen zusammen können heute mit einer Million regelmäßiger und mit 2,5 Millionen sporadischer Bibelleser rechnen. Auch das vehement betriebene Jahr der Bibel hat nicht zu einer quantitativen Zunahme der Bibellektüre geführt; aber das war vielleicht auch nicht seine Zielsetzung.

Um den Stellenwert religiöser Lektüre im allgemeinen Leseinteresse richtig einschätzen zu können, hat Allensbach einen aufschlußreichen Test entwickelt. Die Befragten bekommen eine Liste mit 30 Buchsparten vorgelegt, aus der sie die Sparten aussuchen sollen, für die sie ein besonderes Interesse haben. Die Ergebnisse von 1988 sind fast deckungsgleich mit den Ergebnissen von 1995. Ganz oben in der Interessenskala rangieren Reisebeschreibungen, Gesundheitsliteratur, Kriminalromane, Biographien. Im unteren Drittel, zwischen Lyrik, Klassikern und Wirtschaftsliteratur, stehen religiöse Bücher, Bücher über den Glauben, die etwa jeden zehnten Deutschen ansprechen, jedoch unterschiedlich stark in ver-

schiedenen sozialen Gruppierungen: doppelt soviel Frauen wie Männer, fast doppelt soviel Katholiken wie Protestanten, viermal soviel alte wie junge Leute. Gering ist das Echo in der Schicht des katholischen Bildungsbürgertums.

In dieser differenzierten soziologischen Betrachtung werden Defizite deutlich, die um die langfristigen Chancen des religiösen Buchs bangen lassen; aber es zeichnen sich auch Ansatzpunkte ab für eine zielgruppengerechte Buchpastoral, die ihre Aufgabe nicht nur binnenkirchlich suchen darf. Das Interesse an religiöser Lektüre reicht über den Kreis der Kirchentreuen hinaus. Unter den 5,5 Millionen Buchkäufern, die keinen Kontakt mehr zur Kirche haben, sich aber noch als religiöse Menschen bezeichnen, kann man mehr als 800 000 Interessenten für das herkömmliche religiöse Buch antreffen. Aber das ist kein Äquivalent für die Abwanderung der jungen Leser, die die Zukunft eines Buchmarkts bestimmen.

Warum kommt das religiöse Buch, auch bei religiösem Engagement, in weiten Teilen der Bevölkerung, ja selbst unter Buchlesern, nicht an? Zunächst einmal deswegen, weil es nicht da ist. Die mangelnde Präsenz in Buchhandlungen und Bibliotheken, in den Medien und im Leben vieler Gemeinden ist offenkundig. Hemmend wirken die massiven Vorurteile, die auch in der langen Zeit zwischen 1968 und 1995 nicht abgebaut werden konnten. „Langweilig, moralisierend, einseitig, lebensfern" assoziieren viele Befragte mit dem Begriff „religiöses Buch", so daß die Meinungsforscher empfehlen, auf die Verwendung dieses Begriffs zu verzichten, ihn durch ein nicht negativ besetztes Wort zu ersetzen. Einige dieser geäußerten Vorbehalte: Vieles, was in diesen Büchern steht, geht am wirklichen Leben vorbei. Sie sind nicht ganz aufrichtig. Sie vertreten manchmal eine etwas säuerliche Moral. Sie sind nur etwas für die ganz Frommen. Die mitgeteilten Meinungen, deren ekklesiogene Wurzeln unverkennbar sind, trifft man selbst bei denen an, die religiöse Bücher lesen und nutzen. Was Elisabeth Noelle-Neumann 1968 kommentierend zur ersten Untersuchung sagte, ließe sich im Prinzip heute wiederholen.

„Ein düsteres Bild zeichnet sich nach der Untersuchung für das religiöse Buch ab, wenn es vorstellungsmäßig nur dem rein religiösen Bereich mit einer Betonung der Schattenseiten des Lebens zugeordnet wird. So gesehen, muß das religiöse Buch aus einem zu engen Verständnis herausgelöst werden, wenn es in unserer Zeit seinen Markt nicht nur halten, sondern erweitern will… Das religiöse Buch muß sich mit dem Leben verbinden, mit der Jugend, mit dem Festlichen, mit Freiheit und Glück."[6]

Das Fatale ist, daß sich die Abwehr, die sich aus der Grautönung ergibt, auf der Ebene der Literaturvermittlung wiederholt. Bücher aus christlichen Verlagen werden in den meisten Sortimenten von vornherein aussortiert und bestenfalls in die konfessionelle Ecke abgeschoben. In den Redaktionen werden sie allenfalls besprochen, wenn sie sich kirchenkritisch gebärden oder wenn sie einen handfesten Skandal versprechen. Sie schwimmen nicht mit im allgemeinen modernen Literaturbetrieb, dessen Konjunktur immer noch ungebrochen ist, sondern sind auf eigene Vermittlungswege angewiesen. Mit jeder katholischen oder evangelischen

Buchhandlung, die geschlossen wird, mit jedem Leser einer christlichen Zeitung oder Zeitschrift, der verlorengeht, engt sich darum der Atemraum des religiösen Buchs ein, wird es riskanter, die verlegerisch notwendige Auflage zu verkaufen, wird es schwieriger, an den „impliziten Vorleser" heranzukommen.

Nun vollzieht sich religiöse Lektüre nicht nur im Rahmen dessen, was man konventionellerweise der Sparte „religiöses Buch" zuordnet. Viele Leser gehen Lebensfragen nach, deren religiöse Dimension sie nicht durchschauen. Es ist bezeichnend, daß sich 15 Prozent aller Erwachsenen für Bücher interessieren, die sich mit dem Sinn des Lebens beschäftigen, eineinhalb mal soviel wie sich von explizit religiösen Büchern angesprochen fühlen. In dem Interessensegment Sinnsuche ist der Unterschied zwischen jung und alt eingeebnet, der Unterschied zwischen West und Ost ebenso wie der Unterschied zwischen den Konfessionen gemildert. Schon 1968 sprach Elisabeth Noelle-Neumann von einem Markt des anonymen religiösen Buchs, der besonders für junge Leser wichtig sei.

„Der ganze geschildete Komplex, daß die Religion als etwas Schattenhaftes, an der Grenze des Lebens Stehendes gesehen wird, würde damit unterbrochen, wenn das Buch mit der angewandten religiösen Thematik ins Leben hineinführt."[7]

Man kommt nicht umhin, in die Betrachtung des religiösen Buchmarkts auch die Lektüre einzubeziehen, die es mit einer impliziten Religiosität, mit existentiellen Problemen zu tun hat. Die Allensbacher Demoskopen tun das, indem sie dem Kernbereich – er wird von den Lesern des explizit religiösen Buchs gebildet – einen Öffnungsbereich zugesellen, der von den Lesern gebildet wird, die Bücher zur Bewältigung von Lebenskrisen, Bücher über den Sinn des Lebens, über ethische und moralische Fragen konsultieren. Das wird zum Interpretationsmuster für das gesamte Datenmaterial. In der Durchführung zeigt sich, daß Kernbereich und Öffnungsbereich ihr eigenes soziales Profil haben und einen eigenen Zugangsweg zu ihrer Literatur. Aus der Doppelstruktur des Lesermarkts muß dann auch eine Doppelstruktur der Buchpastoral abgeleitet werden, das ist hier schon festzuhalten.

Die Vertreter des Öffnungsbereichs, überwiegend von mittlerer bis schwacher Kirchenbindung geprägt, sind auf den herkömmlichen kirchlichen Kommunikationswegen so gut wie nicht zu erreichen. Sie besuchen kaum einmal eine christliche Buchhandlung, bekommen kaum Anregungen aus dem Gemeindeleben, lesen die Kirchenpresse nicht. Die Vertreter des Kernbereichs dagegen wissen, wo religiöse Literatur gepflegt, angeboten und ausgeliehen wird, konsultieren Schriftenstände und Büchertische, tauschen sich mit ihren Freunden über religiöse Bücher aus, ganz im Sinn der beschriebenen Zellenbildung. Jeder der beiden Bereiche umfaßt etwa fünf Millionen Leser. (Es gibt auch noch einen Überschneidungsbereich, gebildet aus Personen, die im Kern- und Öffnungsbereich zu Hause sind, auf den wir hier nicht näher eingehen, er umfaßt ca. 2,5 Millionen Personen.)

Nach diesem Befund darf sich Buchpastoral nicht darauf beschränken, sich um

eine christliche Lesekultur „intra muros" zu kümmern und dazu ihr bewährtes Instrumentarium zu modernisieren und zu mobilisieren. Sie muß auch auf die Wirkung „extra muros" bedacht sein; sie muß fragen, wie man durch Vermittlung von Literatur mitwirken kann in der Wertediskussion, die sich konkret und lebensnah in der Bevölkerung abspielt. Auf diesem Markt der Möglichkeiten werden viele Positionen und Optionen angeboten. Wer nicht präsent ist, hat keine Chance gehört zu werden. Aber dieses pluralistische Klima verlangt eine andere Darstellungskunst, einen anderen Ton.

Dazu schrieb Ulrich Peters: „Entscheidend wird dabei sein, ob es gelingt, der impliziten Religiosität auf die Spur zu kommen, und ihr eine neue Stimme und unverbrauchte frische Sprache zu geben – und zwar auf eine Weise, die nicht den Verdacht nährt, man wisse schon, bevor man die Frage stellt, die entsprechende Antwort."[8] Ähnliches fordert die von der Zentralstelle Medien herausgegebene Broschüre „Buch und Kirche" als Grundlagen einer lebendigen Buchpastoral: „Das religiöse Schrifttum nimmt den Leser ernst, indem es ihm hilft, die Fragen je neu zu stellen, die für ihn relevant sind. Es bietet keine vorgefertigten Denkmuster an und es biedert sich nicht an, auf alle Fragen die einzige Antwort zu besitzen."[9]

Wie muß Buchpastoral heute aussehen?

Auf unserem bisherigen Gedankengang begegnete uns der Leser als wichtiger Anreger im gesellschaftlichen Gespräch, als „impliziter Vorleser". Das ist die eine Seite der Erkenntnis, daß der Lesevorgang, allem Anschein zum Trotz, sozial tief eingebettet ist. Die andere Seite ist, daß der Leser auch selbst wieder von seinem sozialen Umfeld abhängig ist, von Anregungen, die er empfängt. Wenn er zum Buch greift, schielt er gleichsam nach links und rechts, um sich zu überzeugen, ob er sich in einer lesenden Gesellschaft befindet.

Das gilt besonders auch für den Leser des religiösen Buchs, das durch negative Meinungen stark belastet ist. Das Situationsbild, das die Buchmarktforschung zeigt, legt die Annahme nahe, daß der fromme Leser sich alleingelassen vorkommen muß, im Gegensatz zu früheren Generationen, bei denen das Betrachtungsbuch, die Bibel, die Hauspostille, der christliche Volkskalender fest in den Lebenslauf einer Familie eingebunden waren. Heute bedarf es eines eigenen Entschlusses zur religiösen Lektüre. Der kommt nur bei 6 Prozent aller Erwachsenen „häufiger" zustande. Wo früher Sitte und Brauch religiöse Lektüre gestützt haben, muß heute die Buchpastoral anregend, fördernd, Lust machend eintreten. Sie muß den sozialen Background schaffen oder doch wenigstens schaffen helfen, in dem eine aufgeschlossene christliche Lesekultur gedeihen kann. Das ist ein Programm mit vielen Beteiligten, in dem jeder seine Rolle kennen und spielen muß. Dafür ist es wichtig zu wissen, ob man im Kern- oder im Öffnungsbereich operiert. Beides verlangt andere Methoden.

Einem aufmerksamen Beobachter wird nicht entgehen, in welchem Umfang

heute Lebensmodelle und Verhaltensmuster durch Lektüre mitbestimmt werden. Ich finde in manchen Büchern Beschreibungen meiner eigenen Situation, manchmal sogar Lösungen für meine eigenen Probleme, sagen 17 Prozent aller Erwachsenen, mehr Frauen als Männer. Je 12 Prozent sagen von sich: Es gibt Bücher, die helfen mir, in schwierigen Situationen klarzukommen. Bücher helfen mir bei der Orientierung im Leben. Es gibt Bücher, die haben mir geholfen, den Sinn des Lebens zu finden. Dabei erfaßt dieser Test nur die Leser, die sich einer solchen lebenswendenden Erfahrung bewußt geworden sind.

In diesem literarischen Beratungsgespräch mitzusprechen, ist eine wichtige und legitime Aufgabe für das Christentum – aber wie ist sie zu verwirklichen? Wie schnell ein christlich orientiertes Beratungsbuch auf Mißtrauen und Ablehnung stößt, zeigt folgender Test: Der Interviewer fragt: „Einmal angenommen, Sie wollen sich ein Buch über Kindererziehung kaufen. Der Buchverkäufer kann ihnen zwei Bücher empfehlen. Eines der Bücher hat einen christlichen Hintergrund, das andere nicht. Für welches würden Sie sich entscheiden?" Unter Eltern haben nur 16 Prozent Zutrauen zu einer christlichen Erziehungslehre, 43 Prozent sind für das andere Buch, der Rest ist unentschieden. Im Öffnungsbereich ist die Zurückhaltung noch dramatischer. Buchpastoral im Öffnungsbereich ist eine schwierige und sehr sensible Aufgabe. Gefordert ist hier zunächst einmal der katholische Verlagsbuchhandel, dem von dem gleichzeitig befragten Experten nahegelegt wird, sein Programm auch in den „neutralen" Markt zu transferieren.

Schon vor 30 Jahren prophezeite das „Handbuch der Pastoraltheologie" in seinem Beitrag „Die Pastoral und das Buch" das Ende der konfessionellen Verlage. Sie seien, heißt es da, aus einer defensiven Situation der Kirche heraus entstanden und so zu verstehen, heute aber wirkten sie vor der Welt unglaubwürdig und blieben der Kirche den Dienst schuldig, sich in der Welt zu bewähren. „Der katholische Verleger soll heute im Geist des Konzils Verleger sein, der durch seine Verlagsproduktion gleicherweise der Kirche und der Welt dient, der vor allem am Bau einer humanen Welt mitwirkt und gerade darin im Geist christlichen Glaubens tätig wird." [10] Doch das war – und ist – leichter gesagt als getan. Einmal abgesehen davon, daß es mit dem Geist des Dialogs in unserer Kirche nicht weit her ist, so leicht lassen sich in den Verlagen Traditionen, Prägungen und Profile nicht verändern und neue Kundenbeziehungen gewinnen, so einfach kann man nicht in ein Feld eindringen, das von höchst professionell arbeitenden Konkurrenten schon gut besetzt ist. Und wo sind die Autoren, die sich auf eine implizit religiöse Sprache verstehen? Jeder einzelne Verlag wird gut überlegen müssen, ob der Atem für einen solchen Kraftakt reicht.

Unterstützung kann bestenfalls von den „Außenposten" der Kirchen kommen, den Laien, die in der Krankenpflege, in der Jugendarbeit, im Kindergarten und in vielen speziellen Beratungsdiensten Menschen begegnen, die nach qualifiziertem Lebensrat Ausschau halten. Man müßte diese Laienhelfer ermutigen, in solchen

Situationen über eigene Leseerfahrungen zu sprechen, müßte ihnen aber auch Leseempfehlungen an die Hand geben, die in einer Sekundärauswertung der Buchberatung des Borromäusvereins und des Michaelbundes unschwer zu gewinnen wären. Hilfreich wären kleine Sonderprospekte, nach Lebensfragen sortiert, in denen verantwortliche Ratgeber vorgestellt werden, die aber den Vorbehalt einer ideologischen Vereinnahmung gar nicht erst aufkommen lassen.

Buchpastoral im Öffnungsbereich könnte dann konkret heißen, einen „diakonischen Außendienst" zu entwickeln, der literarische und therapeutische Kompetenz verbindet. Die Heilkraft des Lesens[11] ist in der Glaubensgeschichte vielfach bezeugt – man denke nur an Aurelius Augustinus, dem das geheimnisvolle „tollelege" zum erlösenden Wegweiser aus einer abgrundtiefen Depression wurde. Ein breit angelegtes bibliotherapeutisches Programm, das nicht erst in der Krisensituation eingesetzt wird, sondern schon prophylaktisch wirksam wird, könnte zum Schlüssel für eine Buchpastoral im Öffnungsbereich werden. Eine Entwicklungsaufgabe, die schwierig ist, aber nicht unlösbar.

Buchpastoral im Kernbereich dagegen bewegt sich in einem vertrauten, vielleicht allzu vertrauten Feld. Allzu schnell fallen einem die „bewährten Maßnahmen" ein, lähmt die Wiederkehr des ewig Gleichen die Suche nach neuen Wegen. Allzu schnell verliert der erprobte Aktivismus die Aufgabenstellung aus dem Blick, an der alles Tun zu messen ist. Es geht nicht um eine allgemeine Leseförderung, sondern um die Stützung einer christlichen Lesekultur, um die Ermutigung der „impliziten Vorleser": auf Gemeindeebene durch die Einbindung des religiösen Buchs, auf der regionalen Ebene um die Präsenz des religiösen Buchs in der Öffentlichkeit, und auf überregionaler Ebene um die Glaubwürdigkeit des religiösen Buchs.

Wie wenig Impulse von der Pfarrei auf den Leser ausgehen, hat die Allensbacher Analyse schonungslos gezeigt. Während sich nur 3 Prozent durch die Pfarrbücherei angeregt sehen, nennen immerhin 14 Prozent den Schriftenstand. Was zwischen diesen beiden Institutionen möglich ist, sollte in einer Checkliste für die Gemeinde dargestellt werden. Beispielhaft einige Fragen dazu:

Wie machen wir Gemeindemitglieder auf aktuelle religiöse Literatur aufmerksam? Welche Rolle spielt sie in der Pfarrbücherei? Wie attraktiv ist unser Schriftenstand? Nutzen wir den Pfarrbrief ab und zu für Literaturhinweise? Wie wird der Buchsonntag gestaltet – begehen wir ihn überhaupt? Nutzen wir religiöse Bücher in der Erwachsenenbildung? Begleiten wir unsere Lebenswendepastoral mit geeigneten Literaturhinweisen? Verschenken wir zu besonderen Anlässen religiöse Bücher (wer sollte es sonst tun)? Haben wir schon einmal einen Autor eingeladen, die Sonntagspredigt zu halten? Läßt der Pfarrer seine Gemeinde an seinen Lesefrüchten teilhaben? Wer organisiert zu Weihnachten den Büchertisch?

Eine solche Checkliste, humorvoll aufgemacht, sollte der Phantasie auf die Sprünge helfen, sollte zeigen, was alles mit relativ geringem Aufwand möglich ist, um in der Gemeinde Lust und Nachfrage nach religiöser Lektüre zu erzeugen.

Natürlich muß eine solche Nachfrage auch in der Region befriedigt werden. Das ist inzwischen ein großes Problem, denn das Vertriebsnetz des christlichen Buchhandels wird immer löchriger. In der Sondernummer „Theologie" des Börsenblatts für den Deutschen Buchhandel berichtet ein erfahrener Verlagsvertreter über enorme Versorgungslücken:

„In den vergangenen Jahren haben ja nicht nur mehrere Herder-Buchhandlungen geschlossen, sondern auch viele andere; allein hier in der Region Nordrhein-Westfalen sind zwei konfessionelle Sortimente in Gelsenkirchen verschwunden sowie je eines in Oberhausen, Hagen, Düsseldorf und Neuss. Durch den Überblick, den mir meine Tätigkeit als Verlagsvertreter verschafft, wage ich zu behaupten, daß sich die Regalfläche für das katholische Buch in den zurückliegenden zehn Jahren halbiert hat." [12]

Warum schwindet dieser Angebotsraum? Einer der Gründe ist, daß die Förderung des religiösen Buchs in der Öffentlichkeit als regionale Aufgabe nicht erkannt worden ist. So könnte man sich auch für überpfarrliche Einrichtungen einen „Beichtspiegel" vorstellen:

Wissen wir, wo religiöse Literatur angeboten, gepflegt, empfohlen wird? Weisen wir auf solche Stellen hin? Arbeiten wir mit ihnen zusammen? Welchen Stellenwert hat religiöse Literatur in unserer Bildungsarbeit? Wie steht es um das Besprechungswesen in der regionalen kirchlichen Publizistik? Was tun wir zur literarischen Fortbildung von Pastoralhelfern? Gibt es auf regionaler Ebene einen regelmäßigen Erfahrungsaustausch zur Buchpastoral? Läßt sich der Buchsonntag durch gemeinsam geplante Maßnahmen wirkungsvoller gestalten? Läßt sich in das Angebot von Meditationskursen eine Einübung in spirituelles Lesen einfügen? Brauchen wir dafür so etwas wie die Vierteljahrschrift der evangelischen Kirche „Christ und Buch", die über viele Jahre hinweg religiöse Neuerscheinungen für Predigt, Religionsunterricht und Gemeindearbeit aufbereitet hat?

Nicht gelöst werden kann auf regionaler Ebene das Problem der öffentlichen Diskreditierung des religiösen Buchs, die sich in massiven Vorbehalten äußert. Das setzt letztlich eine Veränderung des Buchklimas in der katholischen Kirche voraus. Solange noch theologische Forschung ängstlich zensiert wird, solange Autoren gemaßregelt werden, solange die Aufforderung der römischen Glaubenskongregation zur Denunziation [13] fortbesteht, wird das religiöse Buch den Schatten nicht los, ist der Kampf um seine Glaubwürdigkeit nicht zu gewinnen. Eine Theologie des Lesens, die die Erkenntnisse moderner Buchmarktforschung einbezieht, muß in der Kirche ein neues Bewußtsein schaffen für die unverwechselbare Rolle des Lesens im Glaubensvollzug unserer Zeit. Der Grund muß klar sein, warum wir eine neue Buchpastoral brauchen.

Da hilft auch ein Blick in die Geschichte. Es gibt ein Nachschlagewerk mit dem Titel „Bücher, die die Welt verändern", das den Versuch macht, die 400 Werke zu erfassen und in ihrer Wirkung zu beschreiben, die Europas geistiges Schicksal prägten. Vielleicht bräuchten wir auch eine Bilanz mit dem Titel „Bücher, die die Kirche verändern", um an Beispielen zu zeigen, was das geschriebene und gelesene Wort im Christentum bewirken kann. Das sollte vor allem denen klar werden, die in der Kirche ein Amt haben. Buchpastoral gehört daher als Curriculum in die Pastoralausbildung auf allen Ebenen, und zwar nicht nur als Un-

terweisung im Handwerkszeug – das ist notwendig –, sondern theologisch und spirituell fundiert. Auch hier gilt es, eine Lücke zu schließen.

Ist Buchpastoral wirklich so gestrig, daß einem dazu nichts mehr einfallen kann? Eher ist uns im Fortgang unserer Überlegungen zuviel eingefallen, und es stellt sich die Frage, wie ein so vielschichtiges Programm in Bewegung gesetzt und vor allem in Bewegung gehalten werden kann. Wer ist der Motor? Wer sorgt für die Kontinuität der Bemühungen in der Kirche? Wo werden Erfahrungen gesammelt und umgesetzt? Wäre es denkbar, daß sich eine Ordensgemeinschaft, ein Ordenshaus dieser Aufgabe annähme?

Es hat so etwas schon einmal gegeben, am Vorabend der Reformation. Die Brüder vom gemeinsamen Leben, auch Koglerherrn genannt, haben nicht nur zu ihrem Lebensunterhalt Bücher abgeschrieben, gebunden, später auch gedruckt. Sie haben eine Spiritualität des Lesens entwickelt, gepflegt und weitervermittelt[14]. Die „Nachfolge Christi" ist die bekannteste Frucht dieser Devotio moderna. An einer Zeitenwende, zwischen Gutenberg und Luther, haben die Brüder vom gemeinsamen Leben an der Entstehung und Verbreitung einer christlichen Lesekultur entscheidend mitgewirkt. Vielleicht brauchen wir an der Wende zum elektronischen Zeitalter wieder Menschen, die sich gemeinsam dieser Aufgabe verschreiben. Wenn Buchpastoral auf Dauer gelingen soll, darf sie nicht im Organisatorischen steckenbleiben. Sie muß so etwas wie eine geistliche Bewegung werden.

ANMERKUNGEN

[1] H. Lichtenberger, Lesen u. Lernen im Judentum, in: Glauben durch Lesen? (Freiburg 1990) 23 ff.
[2] P. Müller, „Verstehst Du auch, was Du liest?" (Darmstadt 1994). [3] Ebd. 145.
[4] L. Muth in: Der befragte Leser. Buch u. Demoskopie (München 1993) 12.
[5] 1968: E. Noelle-Neumann, G. Schmidtchen, Religiöses Buch u. chr. Buchhandel (Gütersloh); 1979: Religiöses Buch u. chr. Buchhandel (Als Ms. gedr., Stuttgart); 1995: Chancen für d. religiöse Buch (als Ms. gedr., Stuttgart).
[6] In: Mitteilungen d. Vereinigung d. ev. Buchhändler (Stuttgart 1968) 5 f. [7] A. a. O.
[8] U. Peters, Zw. Säkularisierungswelle u. Bücherflut, in: HK 49 (1995) 322.
[9] Buch u. Kirche (Bonn 1993) 37.
[10] R. Scherer, Das Buch u. d. Pastoral, in: HPTh 3, 509.
[11] Heilkraft d. Lesens, hg. v. P. Raab (Freiburg 1988).
[12] M. Kraus, Synergieeffekte, in: Börsenbl. f. d. Dt. Buchhandel 20 (1996) 189.
[13] Instruktion über einige Aspekte d. Gebrauchs der soz. Kommunikationsmittel bei d. Förderung d. Glaubenslehre (30. 3. 1992) 6.
[14] E. Iserloh, in: HKG III/2, 523 ff.

Kurt Koch

Glauben und Leben nicht auseinanderdividieren

Weltdienst der Laien und Heilsdienst des Klerus?

„Wir Laien sollen in der Welt erwachsen sein. Aber im innerkirchlichen Bereich werden wir unmündig gehalten." Mit diesen ebenso markanten wie lapidaren Worten hat der Freiburger Pastoraltheologe Leo Karrer ein Problem artikuliert, das heute von vielen engagierten Laien in der katholischen Kirche wahrgenommen und schmerzlich empfunden wird. Dabei unterscheidet sich diese Wahrnehmung nicht unwesentlich von derjenigen in früheren Zeiten, in denen es selbstverständlich war, daß die weltliche Sendung der Kirche vor allem in der Verantwortung der Laien lag und daß die Laien darin auch ihre kirchliche Kompetenz erblickten und ihre besondere Identität fanden. Demgegenüber geht heute der Streit vor allem um die innerkirchliche Stellung der Laien, auch wenn damit ihre Weltsendung nicht selten zu kurz zu kommen droht.

Hinzu kommt, daß mit der Einführung der neuen hauptamtlichen Laienämter wie der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen die traditionelle Zuordnung des kirchlichen Bereichs für den Klerus und des weltlichen Bereichs für die Laien gehörig relativiert worden ist. Dadurch nämlich, daß Laien wichtige Aufgaben wie die Evangeliumsverkündigung, die Gemeindeleitung und die Sakramentenspendung wahrnehmen, ist die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Weltdienst der Laien und dem Heilsdienst des Klerus im Grunde genommen in entscheidender Weise durchbrochen worden, auch wenn einzelne Repräsentanten des Lehramts bestrebt sind, sie auch angesichts dieser neuen Situation in dem Sinn durchzuhalten und neu zu profilieren, daß sie die Laienämter möglichst auf den Weltdienst festlegen und den kirchlichen Bereich dem durch Ordination verliehenen Amt vorbehalten möchten[1].

Weichenstellungen in der Tradition

Lassen sich aber Weltsendung und kirchlicher Dienst derart säuberlich unterscheiden oder gar trennen, wie dies in der kirchlichen Tradition teilweise der Fall war, indem der Dienst an der Welt den Laien zugewiesen und der Heilsdienst in der Kirche dem Amt vorbehalten wurde? Und woher rührt diese traditionelle Unterscheidung? Es dürfte hilfreich sein, in einem ersten Schritt im Sinn einer ge-

schichtlichen Vergewisserung sich jene gravierenden Weichenstellungen in der Kirchengeschichte im Blick auf das Verhältnis zwischen Weltdienst der Laien und Heilsdienst des Klerus vor Augen zu führen, von denen her sich die schwerwiegenden Probleme verstehen lassen, die auch die gegenwärtige Kirche noch immer beschäftigen. Auszugehen ist dabei von der Feststellung, daß die traditionell gewordene Unterscheidung zwischen Heilsdienst des Klerus und Weltdienst der Laien dem Neuen Testament von Grund auf fremd ist. Denn die ursprünglich biblische Unterscheidung bezog sich nicht auf Klerus und Laien, beziehungsweise auf Amt und Volk innerhalb der Kirche, sondern auf Christen und Nichtchristen und damit auf Kirche und Welt.

Diese viel fundamentalere Unterscheidung und das mit ihr verbundene urchristliche Hochideal versuchten zwar selbst nach der „Konstantinischen Wende" und der mit ihr eingetretenen Verweltlichung und Verbürgerlichung der christlichen Kirche die Mönche wiederzubeleben. Von daher ist es beispielsweise kein bloß historischer Zufall, daß sowohl fast alle großen Bischöfe der alten Kirche als auch die meisten Kirchenväter im Osten wie im Westen aus dem Mönchtum hervorgegangen sind und einen nachhaltigen Einfluß in der Kirche ausgeübt haben. Auf das Ganze gesehen erwies sich aber die „Konstantinische Wende" im vierten Jahrhundert, mit der das Christentum zur reichsrechtlich anerkannten und später sogar zur Staatsreligion avancierte, als äußerst folgenreich für das Verhältnis zwischen Laien und Amtsträgern. Vor allem verwandelte sich das urchristliche Katechumenatschristentum, in dem alle Kirchenbewerber eine strenge Glaubensvorbereitung zu bestehen hatten, in ein Volkschristentum, und zwar aufgrund der großen Massen, die jetzt in das Christentum einströmten, und aufgrund der sehr bald eingeführten Praxis der Kindertaufe, dergemäß die Täuflinge sich nicht mehr persönlich für den christlichen Glauben zu entscheiden hatten, sondern in die christliche Kirche gleichsam hineingeboren wurden. Diese Weichenstellung hatte verständlicherweise wirksame Folgen: Während im Katechumenatschristentum die Christen für ihren Glauben persönlich geradezustehen hatten und deshalb auch zur vollen Mitverantwortung in der Kirche berufen und verpflichtet waren, konnte der Glaube und seine treue Bewahrung in den Händen der Volkschristen nicht mehr als gut aufbewahrt betrachtet werden, so daß er immer mehr in die Verantwortung der Amtsträger, die als „religiöse Virtuosen" galten, gelegt wurde. Von daher rührt jene Grundunterscheidung zwischen „Amt" und „Volk", beziehungsweise zwischen „Amtschristen" und „Weltchristen", die Paul M. Zulehner als „pastorales Grundschisma" bezeichnet hat[2] und die bis heute nachwirkt.

Diese pastorale Grundunterscheidung wurde seit der Gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert nochmals vertieft, und zwar dadurch, daß man bestrebt war, zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich genau zu unterscheiden. Die Folge dieser Unterscheidung lag dabei darin, daß die ursprünglich biblische Unterscheidung zwischen Kirche und Welt, genauerhin zwischen Christen und

Nichtchristen, nun in die Kirche selbst hineinverlegt wurde und als Unterscheidung zwischen den Kirchenchristen, nämlich den Amtsträgern, und den Weltchristen, nämlich den Laien, geschichtswirksam wurde.

Die beiden Grundunterscheidungen einerseits zwischen Klerus und Laien und andererseits zwischen Kirche und Welt überlappten sich drittens und führten zur prinzipiellen Aufteilung von Kirchendienst und Weltdienst, und zwar genauer dahingehend, daß der geistlich-kirchliche Bereich den Klerikern vorbehalten und der weltlich-gesellschaftliche Bereich den Laien zugewiesen wurde. Während der Heilsdienst zur ausschließlichen Aufgabe des kirchlichen Amtes erklärt wurde, galt der Weltdienst als die besondere Domäne des Weltchristen, eben des Laien. Was vom Neuen Testament her schlechterdings nicht vorstellbar ist, wurde schließlich mit der Aussage des Gratianischen Dekrets für die Zukunft der Kirche festgeschrieben, daß es in der Kirche zwei grundverschiedene Gattungen von Christen gibt: die Geistlichen, die sich selbstverständlich groß schreiben, und die kleingeschriebenen fleischlichen, beziehungsweise weltlichen.

Kirche in der Welt, aber nicht von der Welt

In der Tradition der Kirche wurde somit die pastorale Grundunterscheidung zwischen Amt und Volk Gottes mit der anderen Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich verknüpft. Diese zweite Grundunterscheidung erweist sich sogar als Kehrseite der ersten, insofern der starken Unterscheidung zwischen Klerus und Laien im innerkirchlichen Bereich auch eine mehr oder minder dualistische Betrachtung des Verhältnisses von Kirche und Welt entspricht. Von daher drängt sich in einem zweiten Schritt eine Reflexion auf den Bewußtseinsstand der heutigen Christen im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt überhaupt auf.

Diesbezüglich kann zunächst ein kurzer Blick in die Geschichte zeigen, daß das Verhältnis der Kirche zur Welt in der christlichen Tradition sehr oft dahingehend betrachtet worden ist, als handle es sich dabei um ein zwar wichtiges, aber letztlich dem eigentlichen Wesen der Kirche äußerliches und nachträgliches Verhältnis. Denn es schien, man müßte bereits von vornherein wissen, was die Kirche ist, um allererst von daher nach ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen Lebenswelt fragen zu können. Wird die Kirche aber in dieser Weise der gesellschaftlichen Lebenswelt entgegengesetzt, dann ist damit implizit vorausgesetzt, daß die Kirche von ihrem eigenen Wesen her eigentlich mit der „Welt" nichts zu tun hat, daß sie sich vielmehr erst nachträglich und sekundär in dieser oder jener Weise zur Welt verhält und mit ihr in Beziehung tritt.

In dieser Sicht überrascht es denn auch nicht, daß in der jüngeren Vergangenheit diese Beziehung weitgehend negativ verstanden worden ist, und zwar in dem

Sinn, daß die Kirche von der Welt separiert und ihr entgegengesetzt wurde, indem sie sich selbst als „societas perfecta" begriff. Seinen kaum mehr zu unterbietenden Tiefpunkt hat dieses negativ bestimmte Verständnis und gebrochene Verhältnis der Kirche zur Welt in dem noch von Papst Pius IX. mit Vorliebe verwendeten Bild von der Kirche als jener „Arche des Heils" gefunden, die auf dem stürmischen und sündigen Meer der Welt allein Rettung und Heil zu gewähren vermag.

Demgegenüber konnte im Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur neuzeitlich verfaßten gesellschaftlichen Lebenswelt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein grundlegender Wandel erreicht werden. Denn es gehört zu den unverlierbaren Durchbrüchen des vergangenen Konzils, daß es mit dem Stichwort des „Aggiornamento", verstanden als vom Heiligen Geist inspirierte „Anpassung" der Kirche an die Erfordernisse der heutigen Welt, eine positive Öffnung und optimistische Zuwendung der Kirche zur neuzeitlichen Lebenswelt inaugurieren konnte[3]. Entsprechend hat das Konzil im Gegenzug zu der in der Vergangenheit dominierenden, weithin negativ und pessimistisch geprägten Optik des Verhältnisses der Kirche zur Welt einen anderen Weg eingeschlagen, wenn es die Kirche als „Sakrament des Heils" zu begreifen lehrte, genauerhin als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Dabei versteht es sich von selbst, daß sich aus diesem konziliaren Kirchenbild elementare Konsequenzen für das Verhältnis der Kirche zur Welt wie für die Weltsendung der Kirche selbst ergeben:

Die Kirche wird *erstens* nicht mehr als exklusives „Heilsschiff" in einer profanen Welt voll von Unheil und Sünde betrachtet, sondern umgekehrt als Sakrament, als Zeichen und Werkzeug desjenigen Heils, das von Gott her der ganzen Welt angeboten ist und das auch und gerade bei denjenigen Menschen vorkommen und sich durchsetzen kann, die die sichtbar-konkrete Gestalt der Kirche nicht finden, ja selbst bei Atheisten, sofern sie sich dem drängenden Ruf ihres Gewissens nicht verweigern. Die Kirche kann folglich keine autonom in sich selbst stehende und um sich kreisende Größe sein, sie kann vielmehr ihre spezifische Sendung und deshalb ihr eigentümliches Wesen nur in ihrer Unterordnung und in ihrer Hinordnung auf das Gottesreich als die Zukunft sowohl der Kirche als auch der ganzen Welt und damit in einer offenen Beziehung zur Welt finden. Diese für das Selbstverständnis der Kirche unabdingbare Leitperspektive hat Leonardo Boff mit Recht auf die provokative Kurzformel gebracht: „Was Gott will und liebt, ist nicht in erster Linie die Kirche, sondern eine neue Gesellschaft, innerhalb deren dann auch die neue Kirche angesiedelt ist."[4]

Insofern ist die Kirche *zweitens* nicht mehr nur gesehen als Zeichen und Werkzeug des Heils für diejenigen Menschen, die ihr als sichtbarer und geschichtlich greifbarer Institution angehören, sondern auch und gerade als Zeichen des Heils Gottes für jene Menschen, die ihr als sichtbarem Verband nicht angehören. Daraus folgt von selbst, was der heutige Rottenburger Bischof Walter Kasper als

Quintessenz des konziliaren Kirchenverständnisses namhaft gemacht hat, daß nämlich die Communio, welche die Kirche selbst ist, „Typus, Modell, Vorbild der Communio der Menschen und der Völker", aber auch der „Communio zwischen Männern und Frauen, Armen und Reichen" ist: „Durch die Communio der Kirche will Gott gemäß der großartigen Idee des Irenäus von Lyon alles in Christus erneuern... und so das endgültige Reich Gottes vorbereiten, in welchem Gott ‚alles in allem' ist (1 Kor 15,28). So kann und muß die Kirche Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug, für die Einheit und den Frieden in der Welt sein."[5]

Damit ist *drittens* schließlich die positive Beziehung der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt als für das Selbstverständnis der Kirche grundlegend angesetzt. Nimmt man nämlich die Kirche in ihrer Hinordnung auf das Gottesreich und deshalb von ihrer Sendung in der heutigen Welt her in den Blick, zeigt sich, daß die Beziehung der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt der Menschen zum Wesen der Kirche selber gehört und deshalb immer schon über das Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft entscheidet. Dies gilt in einem solchen Ausmaß, daß man das eigentliche Wesen der Kirche gar nicht bestimmen kann ohne die Benennung ihrer Sendung in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt. Denn die christliche Kirche ist, wie dies der reformierte Theologe Helmut Gollwitzer unüberbietbar ausgesprochen hat, von Gott dazu berufen, in der heutigen Gesellschaft der „Vortrupp des Lebens" zu sein[6].

Kirche und Welt innerhalb der Kirche selbst

Diese drei Lektionen des vergangenen Konzils harren heute freilich noch immer der entschiedenen Aneignung. Auf dieses Defizit muß an dieser Stelle hingewiesen werden, weil man sonst die auch heute noch in der katholischen Kirche kontrovers diskutierte Beziehung zwischen Kirche und Welt nicht wahrzunehmen vermag. Denn das vom Konzil favorisierte positive Verhältnis der Kirche zur Welt bildet noch immer den eigentlich neuralgischen Punkt auch in jenem Kirchenstreit, der unter den heutigen Katholiken schwelt und der zumeist mit den Schlag-Wörtern „konservativ" und „progressiv" beim Namen genannt zu werden pflegt. Dieser Streit bringt es an den Tag, daß die alternative Versuchung wieder groß geworden ist, entweder die Identität des christlichen Glaubens zu bewahren, diese jedoch fundamentalistisch von der Welt abzusondern, oder den dialogischen Kontakt mit der Welt zu pflegen, dafür aber den Glauben der Welt anzupassen und seine Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben[7].

Die sogenannten *Konservativen* erheben gegen die katholische Kirche, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Welt hin geöffnet und sich bereit erklärt hat, auf die Fremdprophetie des Heiligen Geistes in den Zeichen der Zeit mit glaubensdetektivischer Sensibilität zu hören, den Vorwurf, sie habe sich allzu-

sehr der Welt angepaßt und es seien durch die vom Konzil geöffneten Fenster allzu viele Übel, die sich in der Welt angesammelt haben, auch in die Kirche eingedrungen. Deshalb ist es nur konsequent, wenn diese Strömungen die notwendige Therapie der gegenwärtigen Krise der Kirche im erneuten Schließen der bisher erreichten Offenheit des christlichen Glaubens zur Welt hin erblicken.

Es läßt sich gewiß nicht in Abrede stellen, daß in dieser Position Wahrheit enthalten ist. Die sogenannten Konservativen spüren mit einem guten diagnostischen Instinkt, daß die Kunst, inmitten des großen Pluralismus der heutigen Welt die eigene christliche und katholische Identität zu bewahren, auch von den heutigen Christen nicht immer in genügendem Maß beherrscht wird. Ebenso sind sie sich dessen bewußt, daß zum Christsein auch heute unabdingbar der Mut zu unbequemen Fragen und Antworten gehört, die von den Plausibilitäten der heutigen Welt vielleicht sogar als anstößig empfunden werden. Die unübersehbare Versuchung der sogenannten Konservativen liegt aber darin, daß sie die Identität des christlichen Glaubens allein auf dem Weg der Absonderung dieses Glaubens von der Welt und – mit dem Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher geurteilt – in der Bewahrung einer „Festungskirche" retten wollen, „die sich in einer säkularisierten Welt fundamental bedroht weiß und darum zu Bastionen auszubessern versucht"[8]. Und aus lauter Angst vor dem Verlust der eigenen Konturen drohen der Weltbezug des Christen und damit das vom vergangenen Konzil in neuer Weise profilierte Wesen der Kirche als „Heilssakrament der Welt" vergessen zu werden.

Demgegenüber lautet die Diagnose der sogenannten *Progressiven*, die gegenwärtige Krise des christlichen Glaubens finde ihre Ursache gerade nicht darin, daß der Glaube verweltlicht sei, sondern umgekehrt darin, daß er noch immer viel zu weltfremd sei. Dementsprechend wird zum energischen Wagnis von neuen Schritten der heutigen Christen auf die Welt hin aufgerufen. Denn gemäß dieser Sicht kann die Therapie der gegenwärtigen Krise der Kirche allein in der noch entschlosseneren Öffnung der heutigen Christen für die Welt liegen.

Wiederum läßt sich nicht bestreiten, daß auch in dieser „progressiven" Position Wahrheit enthalten ist. Diese besteht im sensiblen Wissen darum, daß einerseits der christliche Glaube nur dann an die kommenden Generationen weitertradiert werden kann, wenn er zeitgemäß verkündet wird, und daß es andererseits wirkliche Nachfolge Jesu Christi heute – wie zu jeder Zeit – nicht geben kann ohne konkrete Einmischungen der Christen in die Welt. Um die Ecke lauert aber die große Versuchung, Ein-Mischung der Kirche in die Welt und Ver-Mischung von Kirche und Welt nicht mehr genau voneinander unterscheiden zu können. Dann aber droht die Kirche – wiederum mit Bischof Stecher geurteilt – zu einer bloßen „Anbiederungskirche" zu verkommen, die auf eine möglichst grenzenlose Offenheit setzt und eine „Kirche des mühelosen Zutritts, der uneingeschränkten Akzeptanz, weitgehender Unverbindlichkeit und moralischer Billigstangebote" intendiert[9].

Geht man diesen beiden Versuchungen auf den Grund, erweist sich das Urteil als unumgänglich, daß beide – freilich spiegelverkehrt – die Grundintuition des christlichen Glaubens verraten. Nimmt man diese aber ernst, dann dürfen Kirche und Welt weder – „konservativ" – voneinander getrennt noch – „progressiv" – miteinander vermischt werden. Sie müssen vielmehr – sakramental – miteinander vermittelt und zugleich voneinander unterschieden werden. Von daher drängt sich die Frage geradezu auf, ob – jenseits der Skylla der sektiererischen Selbstisolierung der Christen von der Welt und jenseits der Charybdis der kompromißlerischen Anpassung des christlichen Glaubens an die Plausibilitäten der modernen Welt – nicht gleichsam ein „dritter Weg zu glauben" möglich und notwendig ist. Es macht das große Verdienst des verstorbenen Luzerner Theologen Alois Müller aus, daß er einen solchen dritten Weg gewiesen hat[10]: Mit den „konservativen" Absonderungschristen geht er einig in der Notwendigkeit der Bewahrung der christlichen Identität; er verweigert sich aber – und zwar gerade im Namen der christlichen Glaubensidentität selbst – der Selbstabschließung des christlichen Glaubens gegenüber der heutigen Welt. Und mit den „progressiven" Anpassungschristen postuliert er den offenen Dialog mit der Welt; er weigert sich aber, die christliche Identität verdunsten zu lassen oder überhaupt preiszugeben. Vielmehr gilt es, beides – Glaubensidentität und Weltoffenheit – glaubwürdig miteinander zu verbinden und gleichermaßen zum Tragen zu bringen.

Einheit von Communio und Missio

Daß beide Dimensionen zu einem gesunden Leben des christlichen Glaubens gehören und daß dem heutigen Christen dementsprechend eine Gratwanderung zugemutet ist, bringt das Evangelium selbst dadurch zum Ausdruck, daß es vom Christen in der Welt zwei Bilder verwendet, nämlich „Licht der Welt" und „Salz der Erde". Während das erste Bild den notwendigen Kontrast des Christen gegenüber der Welt betont, akzentuiert das zweite den solidarischen Bezug des Christen zur heutigen Welt. In der Sicht des christlichen Glaubens hat sich der Christ in seinem Verhältnis zur Welt jedenfalls immer als „Licht der Welt", und damit in deutlichem Kontrast zu ihr, und als „Salz der Erde", und damit in einem fundamentalen solidarischen Bezug zu ihr zu erweisen und zu bewähren.

Erst wenn diese Gratwanderung wieder deutlicher ins Bewußtsein der Katholiken tritt, kann auch der spannungsvolle Neuansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils wirklich ans Tageslicht kommen. Dieser Neuansatz besteht im Kern darin, daß das Konzil seine Lehre von der Kirche mit drei entscheidenden Stichworten profiliert hat: Mysterium – Communio – Misso[11]. Mit Recht hat es zunächst, und zwar in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche", eine elementare Rückbesinnung auf das Geheimnis der Kirche gefordert. Es hat darin

aber gerade nicht eine Alternative zur kirchlichen Sendung in der heutigen Welt erblickt. Es betrachtete beide vielmehr als Akzentsetzungen, die notwendigerweise zusammengehören und auf keinen Fall voneinander isoliert werden dürfen. Denn die Betonung des Geheimnisses der Kirche als Communio kann prinzipiell keinen Gegensatz zur Sendung der Kirche in der Welt darstellen, wie die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" ausdrücklich zeigt. Sie erweist sich vielmehr als deren Fundament, ohne das die kirchliche Sendung in der Welt ohne letzte Begründung und ohne religiöse Energiequelle verbleiben müßte. Daß man an dieser Stelle nur zum Schaden einer gesunden Ökonomie des kirchlichen Lebens trennen kann, was unlösbar zusammengehört, zeigt übrigens die konziliare Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament für die Welt. Denn der lateinische Begriff „sacramentum" ist die Übersetzung des biblischen Wortes „mysterion". Von daher ist gerade der konziliare Sakramentsbegriff in der Lage, gegen alle heute wiederum akut gewordenen dualistischen Verhältnisbestimmungen von Kirche und Welt eine „neue, differenzierte, die Autonomie der Welt wie die Autonomie der Kirche wahrende Sicht der Einheit der beiden Bereiche" [12] zum Ausdruck zu bringen.

Daß man das Geheimnis der Kirche und ihre Sendung in der heutigen Welt auf keinen Fall auseinanderdividieren darf, dies schärft auch das nachsynodale apostolische Schreiben „Christifideles laici" (1988) ein. Denn es verwurzelt die Weltsendung der Kirche in ihrem Geheimnis, das es als „Communio", als Gemeinschaft faßt: Communio und Missio, Sammlung und Sendung der Kirche gehören untrennbar zusammen und bilden eine spannungsvolle wie spannende Einheit: Communio ohne Missio muß ein unverbindlicher kirchlicher „Naturschutzpark" bleiben. Und Missio ohne Communio muß umgekehrt zu einer boulevardähnlichen Veräußerlichung des Geheimnisses der Kirche verkommen. Tiefer gesehen aber erweist sich die Communio selbst als missionarisch, und die Missio geht aus der Communio hervor. Denn die Communio erweist sich zugleich als „Quelle und Frucht der Sendung" (CL 32). Dieses spannungsvolle Zusammenspiel von Communio und Missio wieder neu ins Bewußtsein der ganzen Kirche zurückzurufen, erweist sich in der Tat als ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde.

Die Weltsendung der Kirche wird dabei vom Lehramt vor allem in die Verantwortung der Laien gelegt: „Im Rahmen der Sendung der Kirche vertraut der Herr den Laien in Gemeinschaft mit allen Gliedern des Volkes Gottes einen großen Anteil von Verantwortung an." Denn es ist genau der „Weltcharakter" der Laien, „der sie auf eigene und unersetzliche Weise zur christlichen Inspirierung der weltlichen Ordnung verpflichtet". Deshalb wird die Hauptverantwortung der Laien in der Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt gesehen, genauerhin im Praktizieren einer „lebensmäßigen Synthese zwischen dem Evangelium und den täglichen Pflichten ihres Lebens" (CL 32, 36, 34). Denn nur so werden Glauben und Leben nicht auseinanderdividiert.

Weltdienst als Heilsdienst

Wenn das hervorstechende Kennzeichen der Laien in ihrem Weltbezug gesehen wird, stellt sich aber nochmals die Frage, ob damit nicht die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Weltdienst der Laien und dem Heilsdienst des Klerus weiterhin verfestigt wird. Um auf diese heute äußerst kontrovers diskutierte Frage eine Antwort zu finden, gilt es zunächst zu betonen, daß diese traditionelle Unterscheidung durchaus ein richtiges Wahrheitsmoment enthält. Dieses besteht darin, daß in der Tat der Dienst an der Welt, nämlich die Durchdringung und Durchsäuerung aller weltlichen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereiche mit dem Salz des christlichen Evangeliums, zur primären Glaubensverantwortung und Sendung gerade der Laien gehört. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betont deshalb sehr stark den Weltcharakter der Laien, von denen sie sagt, sie übten ihre wahrhaft christliche Sendung mitten in der Welt aus, nämlich in den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, und sie seien in diesem elementaren Sinn wirkliche Welt-Christen: „Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heilung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe, Christus den anderen kundzutun" (LG 31). In der gleichen Stoßrichtung hebt auch das Schreiben „Christifideles laici" den „Weltcharakter" der Laien hervor: „Die ganze Kirche ist für diesen Dienst an der Menschheitsfamilie verantwortlich. Aufgrund ihres Weltcharakters, der sie auf eigene und unersetzliche Weise zur christlichen Inspirierung der zeitlichen Ordnung verpflichtet, kommt den Laien in diesem Rahmen aber eine besondere Aufgabe zu" (CL 36).

Mit dieser spezifisch weltlichen Profilierung der Sendung der Laien kann jedoch auf der anderen Seite nicht gemeint sein, daß nicht auch die Amtsträger und selbst die Ordensleute „in der Welt" lebten: Wo denn sonst? Doch während deren Sendung nicht unmittelbar die Gestaltung der weltlichen Verhältnisse berührt, liegt demgegenüber die spezifische Berufung der Laien in der gottgemäßen Regelung der zeitlichen und weltlichen Wirklichkeiten, so daß den Laien in diesen Bereichen eine spezifische Zuständigkeit und authentische Kompetenz zukommt, die von den Amtsträgern denn auch respektiert und geschätzt werden muß. Von daher versteht es sich von selbst, daß man diese weltliche Existenz der Laien auf keinen Fall negativ oder auch nur pejorativ mißverstehen darf, sondern daß man sie als positive und spezifische Berufung verstehen muß.

Diesen Weltcharakter der Laien gilt es gerade in der heutigen Situation der Kirche zu betonen, in der man durchaus eine neue, freilich subtile Form der Weltflucht feststellen muß, indem man die Sendung der Laien vornehmlich oder gar ausschließlich im innerkirchlichen Bereich ansiedeln oder absorbieren will. In der

Linie dieser etwas modisch gewordenen Weltflucht gilt derjenige Laie als ein guter Katholik, der möglichst viele Ämter und Aufgaben in der Kirchengemeinde übernimmt, bis er dann schließlich „pfarramtsgeschädigt" ist und weder genügend Zeit noch Energie hat, seine Hauptsendung „am weltlichen Tatort" und seine Fundamentalaufgabe wahrzunehmen, den christlichen Mann beziehungsweise die christliche Frau im Alltag des Lebens zu stellen. Eine besondere Variante dieser Paradoxie muß zudem darin diagnostiziert werden, daß nicht wenige Laien ihre Hauptverantwortung innerkirchlich definieren, während einzelne Seelsorger sich vornehmlich mit politischen Fragen beschäftigen und sich sogar in politische Ämter wählen lassen, statt daß es sich umgekehrt verhielte.

Wenn sich aber die primäre Sendung der Laien, wie es das Konzil gewünscht hat, auf die weltlichen Bereiche von Ehe und Familie, von Beruf und Arbeit, von Politik und Wirtschaft, von Wissenschaft und Kultur bezieht, muß jedoch auf der anderen Seite ebenso betont werden, daß dieser primäre Dienst der Laien in und an der Welt auf gar keinen Fall zu einem bloß weltlichen Dienst heruntergestuft werden darf. Er ist vielmehr gerade als Welt-Dienst zugleich Heils-Dienst. Der „Weltcharakter" der Laien trägt in sich selbst so sehr „Heilscharakter", daß man mit dem Würzburger Dogmatiker Alexander Ganoczy geradezu von der „Heilsnotwendigkeit des Laienapostolats" sprechen muß: „Nur durch den laikalen Beitrag kommt jenes menschliche Ganzsein zustande, das das Heil bedeutet und eschatologisch im Werden ist. Gott will seine Gnade, die als seine ungeschuldete Selbstmitteilung auf die Selbstwerdung jedes und aller Menschen abzielt, weitgehend durch seine schwerpunktmäßig weltbezogenen Laien-Apostel vermitteln." [13]

Der Dienst der Laien in und an der Welt ist zudem nicht nur Heilsdienst im allgemeinen, sondern zugleich auch ein kirchlicher Dienst im speziellen Sinn. Wenn nämlich bereits das konziliare Dekret über das Laienapostolat von einem einzigen Plan Gottes spricht, der sowohl die Schöpfung als auch die Erlösung umgreift, so muß dies Konseqenzen für eine gesunde Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt haben: Wenn die christliche Kirche als ganze ihrem ureigenen Wesen nach entweder Kirche in der Welt und Kirche für die Welt ist oder ihre authentische Existenzberechtigung verliert, dann kommt umgekehrt dem Weltdienst der Laien eine elementare kirchliche Dimension zu. Von daher liegt die kirchliche Sendung der Laien nicht nur darin, das Evangelium in der Welt präsent und wirksam zu machen und die heutige Welt mit ihm zu durchdringen, sondern auch darin, alles dazu beizutragen, daß die Fragen und Probleme, die Erfahrungen und Erkenntnisse der heutigen modernen Welt in der Kirche präsent und für die Kirche fruchtbar werden können, um auf diesem Weg „für Frischluftzufuhr in der Kirche" zu sorgen [14]. Daraus ließe sich beispielsweise eine wichtige Konsequenz für die Besetzung von Pfarrgemeinderäten dahingehend ziehen, daß aus allen wichtigen Bereichen des heutigen gesellschaftlichen Lebens je ein Repräsentant gewählt würde, dessen Aufgabe vor allem darin bestünde, die Probleme und

Fragen seines Berufsbereichs in die innerkirchliche Diskussion einzubringen. Denn aller Erfahrung nach wird man nicht sagen können, daß das große Kompetenzpotential der Laien bereits in genügendem Maß geschätzt, geschweige denn ausgenützt worden wäre.

In diesem elementaren Sinn hat gerade der Weltdienst der Laien innigen Anteil am sakramentalen Grundwesen der Kirche und provoziert erst recht die Notwendigkeit und Unabdingbarkeit der spezifischen Mitverantwortung und Mitentscheidung der Laien innerhalb der Kirche selbst. Sind diese nämlich in der Welt kompetent, ja sogar viel kompetenter als die Amtsträger, und ist ihr Weltdienst ein wirklich kirchlicher Dienst, dann darf und kann ihnen nicht weiterhin ihre Glaubenskompetenz in der Kirche selbst abgesprochen werden. Daß man Weltdienst, Heilsdienst und Kirchendienst der Laien überhaupt nicht voneinander trennen kann, dafür steht in der Ökonomie des christlichen Glaubens ausgerechnet eine Frau gut. Denn am Beginn der neutestamentlichen Heilsgeschichte findet sich eine blutige Laiin, nämlich Maria. Da an ihr das Wesen der Kirche am deutlichsten abzulesen ist, kann man sich durchaus fragen, was aus der christlichen Kirche wohl geworden wäre, wenn es diese Laiin am Anfang nicht gegeben hätte. In gleicher Weise gilt es aber auch heute die Frage zu stellen, was aus der Kirche werden soll, wenn die Laien sich nicht selbst auf ihre fundamentale kirchliche Würde berufen, ihre aus Taufe und Firmung fließende Verantwortung nicht wahrnehmen und nicht alle Kraft dafür investieren, daß die katholische Kirche immer mehr eine Kirche der Laien wird? [15]

Retheologisierung weltlicher Diakonie

Von Maria her gesehen kann die katholische Kirche nur eine Kirche der Laien sein, in der ihre Charismen und Dienste gleichsam das kirchliche Basisamt ausmachen. Daß sich die Glaubenskompetenz der Laien folglich keineswegs nur auf organisatorische Fragen, beispielsweise auf die Auswahl der Weinmarke beim Pfarreiaperitif, bezieht, sondern auch und gerade auf Glaubensfragen selbst, dies hat kein Geringerer als Kardinal John H. Newman hellsichtig erkannt. Denn in einem Artikel aus dem Jahr 1859 hat er dargelegt, daß es während der arianischen Krise im vierten Jahrhundert, in der es um das Bekenntnis der wahren Gottheit Jesu Christi ging, gerade nicht die Bischöfe gewesen sind, sondern das gläubige Volk, das den wahren katholischen Glauben durchgetragen und gerettet hat [16]. Bei dieser Frage nach der Mitentscheidung der Laien in der Kirche handelt es sich zweifellos um den entscheidenden Ernst- und Testfall für die Glaubwürdigkeit des Weltdienstes der Laien.

Diese Frage vermag aber auch neues Licht zu werfen auf das vordringliche Postulat einer religiös-theologischen Verwurzelung der Weltsendung der laikalen

Diakonie[17]. Denn diese gilt es als fundamentale Sendung der ganzen Kirche wiederzuentdecken. Ebenso ist es angebracht, jenen umfassenden Prozeß sensibel wahrzunehmen, den der reformierte Theologe Jürgen Moltmann als „Diakonisierung der Gemeinde" und als „Gemeindewerdung der Diakonie" bezeichnet hat: „Diakonie ist die Lebensform der Gemeinde Christi, und die Gemeinde Christi tritt durch diakonisches Leben öffentlich in Erscheinung."[18] Die unbedingte Voraussetzung für das Gelingen dieses Prozesses liegt in der notwendigen Retheologisierung der diakonalen und sozialen Arbeit im Sinn der urkirchlichen Diakonie. Denn die damalige Verhaltensweise der Kirche muß uns auch und gerade heute zu denken geben.

Die Entschiedenheit der urchristlichen Gemeinden, dem Leiden der damaligen Menschen entgegenzutreten, und vor allem die glaubwürdig geübte Praxis der Gastfreundschaft gegenüber Fremden[19], müssen auf die heidnische Welt einen solchen Eindruck gemacht haben, daß der Einsatz der christlichen Gemeinden für die Armen in den antiken Städten wohl mehr Evangelium unter die Leute zu bringen vermochte als die explizite Verkündigung des Evangeliums selbst. Oder präziser formuliert: Ihre Diakonie war ein inneres Element ihrer Verkündigung. Sie erwies sich als die beste Verkündigung des christlichen Evangeliums, und sie enthielt ein missionarisches Potential, das man nicht überschätzen kann. Diesbezüglich befindet sich die Kirche heute wiederum in einer ähnlichen Situation: Entweder gelingt es ihr, von der heutigen gesellschaftlichen Umwelt als durch und durch diakonische Kirche wahrgenommen zu werden, oder sie wird wahrscheinlich überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen werden.

Wirklich diakonisch kann die Kirche aber nur werden, wenn ihre Diakonie aus der Kernmitte des christlichen Evangeliums fließt. Diese Kernmitte enthält die befreiende Verheißung der Diakonie Gottes selbst am Menschen und an seinem Leben. Die ganze biblische Botschaft verkündet Gott als einen Gott nicht des Todes, sondern des Lebens: Gott ist ein Liebhaber des Lebens und als solcher buchstäblich in das Leben der Menschen verliebt. Denn Gottes Urabsichten und elementare Anliegen für den Menschen heißen „Leben", genauerhin „Leben in Frieden" (1 Kor 7,15). Von daher muß es sich von selbst verstehen, daß die christliche Kirche von Gott dazu berufen ist, sich in der heutigen Welt als Zeichen und Werkzeug der Urabsichten Gottes für seine Menschen unter Tatbeweis zu stellen. Ihre elementarste Sendung liegt deshalb darin, Gottes Heilssakrament für die Welt zu sein und die Lebensabsichten Gottes für die Menschen in Erinnerung zu halten, durch ihre eigene Praxis anschaulich zu machen und, vom Geist Gottes angetrieben, selbst voranzutreiben. Nur als „Anwalt des Menschen" und seines Lebens[20] ist die christliche Kirche wirklich das Sakrament Gottes und seiner Uranliegen für die Menschen.

Wird in diesem Sinn die Diakonie der Kirche religiös-theologisch verwurzelt, stellt sie sich als weit mehr heraus denn als bloße profane Vorfeldarbeit der Kirche

für Mission und Evangelisation. Sie ist vielmehr die wohl glaubwürdigste Gestalt jener Mission, die das Apostolische Schreiben „Christifideles laici" als „neue Evangelisierung" bezeichnet und postuliert (CL 37). Denn als Nachvollzug der Diakonie Gottes am Leben der Menschen ist sie Gottesdienst und damit sakramentale Epiphanie der Lebensliebe Gottes in der Welt. Wenn nämlich der biblisch offenbare Gott in einer letztlich unbegreifbaren Weise ein Gott der Menschen ist – „für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen" –, dann findet auch die christliche Kirche ihre vornehmliche Existenzberechtigung im Dienst am Menschen, und dann ist, wie Papst Johannes Paul II. immer wieder betont, der Mensch der entscheidende „Weg der Kirche".

Politische Dimension des Weltauftrags der Laien

Christliche Weltverantwortung der Kirche und besonders der Laien versteht sich als integrale Hilfe am ganzen Menschen, damit sein Leben in allen seinen Dimensionen gelingen kann. Dazu gehört selbstverständlich auch die politische Dimension, weshalb „Christifideles laici" hervorhebt, alle in der Kirche seien „Adressaten und Protagonisten der Politik": „Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die ‚Politik' einzumischen, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des Allgemeinwohls dienen" (CL 42).

Diese politische Dimension der kirchlichen Weltverantwortung der Laien ergibt sich vor allem daraus, daß sich die christliche Kirche nie in einem luftleeren Raum vorfindet, sondern immer in bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, die das Gelingen des Lebens der Menschen entweder fördern oder behindern oder gar verunmöglichen können. Deshalb kann sich die Weltverantwortung der Kirche und besonders der Laien nie darum herumdrücken, sich auch Rechenschaft zu geben über ihre politischen Wirkungen[21]. Denn zu ihr gehört auch die wachsame Sorge gegenüber jenen gesellschaftlichen Vorgängen und politischen Prozessen, die nicht selten eine gesunde Atmosphäre für das Gedeihen des menschlichen Lebens vergiften. Und ohne Berücksichtigung des konkreten gesellschaftlich-politischen Kontextes erläge die Weltverantwortung der Kirche nur zu schnell der Gefahr, die sozialen Leiden der Menschen bloß zu lindern oder zu kompensieren, sie aber nicht zu verhindern und zu überwinden. Sie wäre dann aber nichts anderes als bloß gelegentliche Notlinderung, nicht jedoch Vorwegnahme jenes neuen Lebens, das der christliche Glaube eröffnet.

Diesen in der Sicht des christlichen Evangeliums unauflösbaren Zusammenhang zwischen der individuell-karitativen Hilfe und der sozialpolitischen Diako-

nie in der Weltverantwortung der Laien hat der Begründer der Bewegung der katholischen Arbeiterjugend, der belgische Kardinal Joseph Cardijn, mit einem anschaulichen Vergleich umschrieben: Ihm reicht es nicht aus, daß sich die Kirche allein um die einzelnen „Fische" kümmert, wenn das „Fischwasser" selbst krank geworden ist. In dieser Situation können für die Kirche, sofern sie ihrer Sendung treu bleiben will, nicht nur die einzelnen „Fische", sondern muß vielmehr auch das „Fischwasser", nämlich die konkreten gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Themen des kirchlichen Denkens und Handelns sein. Gerade wenn die Kirche wirklich besorgt sein will um den einzelnen Menschen, kann sie diese Sorge nicht mehr in politischer Neutralität oder gar Unschuld wahrnehmen. Die Sendung der Kirche muß sich vielmehr um der einzelnen Menschen willen in politischer Verantwortung um die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse der einzelnen Menschen kümmern und sich in politischer Phantasie vor allem für deren Sanierung einsetzen, das heißt „Politik der Liebe" üben[22].

Die Weltverantwortung der Kirche und deshalb der Laien weist von daher immer eine sozialkritische und politische Dimension auf, und zwar im besten christlichen Sinn des Wortes. Mit Recht hat anläßlich der 80-Jahr-Feier der Veröffentlichung der ersten Sozialenzyklika von Papst Leo XIII. – „Rerum Novarum" – Papst Paul VI. die Politik als die „vorzügliche Weise, den christlichen Einsatz im Dienst der anderen zu leben", bezeichnet. Kann man sich wirklich eine schönere Definition politischer Verantwortung von mündigen Christen vorstellen als die, die vornehmste Form christlicher Nächstenliebe praktizieren zu dürfen? Während seines ganzen Pontifikats hat Papst Paul VI. denn auch immer wieder eingeschärft, der Christ sei in seinem Glauben verpflichtet, „seine politischen Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Evangelium zu sehen"[23].

Vollends der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. wird nicht müde, für die Menschenwürde und für die Menschenrechte, für soziale Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt zu kämpfen und die Christen für diesen Kampf zu gewinnen. Dazu möchte er auch und gerade die Laien motivieren. Deshalb betont er in seinem Apostolischen Schreiben „Über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt", der Weltcharakter der Laien verpflichte sie „auf eigene und unersetzliche Weise zur christlichen Inspirierung der zeitlichen Ordnung", und in diesem Rahmen komme den Laien „eine besondere Aufgabe" zu (CL 36). Und in seiner Enzyklika „Über die soziale Sorge der Kirche" hat er seine diesbezüglich tiefste Überzeugung so ausgesprochen: „Wir alle, die an der heiligen Eucharistie teilnehmen, sind dazu aufgerufen, durch dieses Sakrament den tieferen Sinn unseres Handelns in der Welt für Entwicklung und Frieden zu entdecken und hier die Kräfte zu empfangen, um uns immer großherziger nach dem Beispiel Christi, der in diesem Sakrament ‚stets das Leben für seine Freunde gibt' (vgl. Joh. 15,13), einzusetzen."[24]

Der Papst wagt einen Zusammenhang herzustellen zwischen der öffentlich-politischen Verantwortung der Christen und dem Kerngeheimnis der Eucharistie. Damit kommt seine Glaubensinspiration zum Ausdruck, daß tiefste Gottesverwurzelung und öffentlich-politisches Engagement der Christen zwei Seiten derselben Medaille sind, nämlich der Medaille des Evangeliums. Von daher müssen wir nochmals auf den prinzipiell unaufkündbaren Lebenszusammenhang zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Sendung in der heutigen Welt, zwischen Communio und Missio, zurückkommen. Nun zeigt sich vollends, daß die in den Gesellschaften Europas und sogar in den christlichen Kirchen heute heftig und kontrovers verhandelte Frage, ob sie überhaupt gesellschaftspolitisch werden dürfen, falsch gestellt ist. Die eigentliche Frage kann vielmehr nur die sein, ob Christen und Kirchen sich so sehr von ihrem Glauben bewegen und berühren lassen, daß sie von selbst auch gesellschaftlich-politisch brisant zu wirken beginnen. Wenn die Kirche nämlich in ihrem mystischen Brennpunkt gleichsam von Haus aus politisch ist, läßt sich das Grundgeheimnis der missionarischen Communio der christlichen Kirche auf die Kurzformel bringen: Je frömmer die Christen sind, desto politischer werden sie sein. Und umgekehrt: Je politischer engagiert die christlichen Laien sind, um so mystischer verwurzelt müssen sie sein.

ANMERKUNGEN

[1] P. Neuner, Das kirchl. Amt: Identität im Wandel, in: Amt u. Dienst – Umbruch als Chance, hg. v. W. Krieger, A. Schwarz (Würzburg 1996) 9–33, bes. 27–33.

[2] P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, „Sie werden mein Volk sein". Grundkurs gemeindl. Glaubens (Düsseldorf 1985).

[3] K. Koch, „Volk Gottes" – nur ein unverbindl. Sprachschnörkel? Auf d. (schwierigen) Weg zur Kirche d. Laien, in: ders., Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Chr.tum (Zürich 1990) 61–90.

[4] L. Boff, Gott kommt früher als d. Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur d. Lebens u. d. Freiheit (Düsseldorf 1991) 84. [5] W. Kasper, Kirche als communio, in: ders., Theol. u. Kirche (Mainz 1987) 287.

[6] H. Gollwitzer, Vortrupp d. Lebens (München 1975).

[7] K. Koch, Chr. Identität im Widerstreit heutiger Theol. Eine Rechenschaft (Ostfildern 1990).

[8] R. Stecher, Ringen um Sprache, in: Basler Pfarrbl. 42/43 (1990) 12–14. [9] Ebd.

[10] A. Müller, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zw. Rückzug u. Auszug (Mainz 1990).

[11] K. Koch, Kirche: Wohin gehst du? Ein hoffnungsvoller Zwischenruf (Freiburg/Schw. 1995), bes. 39–48.

[12] W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament d. Heils, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner, Freiburg 1984) 236.

[13] A. Ganoczy, Das Apostolat d. Laien nach d. II. Vat., in: Die Kirche d. Laien, hg. v. E. Klinger, R. Zerfass (Würzburg 1987) 94. [14] W. Kasper, Berufung u. Sendung des Laien in Kirche u. Welt, in dieser Zs. 205 (1987) 587.

[15] K. Koch, Kirche der Laien? Plädoyer für d. göttl. Würde des Laien in d. Kirche (Freiburg/Schw. 1991).

[16] J. H. Newman, Über d. Befragung d. Gläubigen in Sachen d. Glaubens, in: Werke, Bd. 4 (Mainz 1959) 253–292.

[17] K. Koch, Solidarität mit d. Leiden u. Nöten d. Menschen, in: Hb. d. prakt. Gemeindearbeit, hg. v. L. Karrer (Freiburg 1990) 230–245. [18] J. Moltmann, Diakonie im Horizont d. Reiches Gottes (Neukirchen 1984) 38.

[19] K. Koch, Christsein in einem neuen Europa (Freiburg/Schw. 1992), bes. Kap. 5, 197–231.

[20] P. M. Zulehner, Kirche – Anwalt des Menschen (Wien 1980).

[21] Vgl. dazu genauer K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal d. unpolitischen Chr.tums (Freiburg 1989).

[22] A. Jäger, Diakonie als chr. Unternehmen. Theol. Wirtschaftsethik im Kontext diakon. Unternehmenspolitik (Gütersloh 1986). [23] Paul VI., Octagesima adveniens 46. [24] Sollicitudo rei socialis 48.

Arno Schilson

Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren?

Die Verantwortung der Liturgie angesichts des „Medienreligiösen"

Nur wer die richtigen Fragen stellt, kann die richtigen Antworten finden[1]. Diese Binsenweisheit gilt auch für das hier zu behandelnde Problem. Ob die dazu gewählte Titelfrage tatsächlich der Weisheit letzten Schluß darstellt, dürfte zumindest umstritten sein. Die Forderung, den Gottesdienst fernsehgerecht zu inszenieren, mag bei den einen lebhafte Zustimmung finden und eine ganze Flut kluger Ideen auslösen. Andere werden einem solchen Ansinnen eher skeptisch oder gar ablehnend begegnen. Zu heilig, zu eigenständig und unverwechselbar mag ihnen die Liturgie in ihren verschiedenen Gestalten sein, als daß sie sich der Norm dieses Mediums beugen könnte, um sich „fernsehgerecht inszenieren" zu lassen[2].

Gottesdienst im Fernsehen – eine Problemanzeige

1. *Die Frage nach der Gattung solcher Sendungen.* Jenseits dieser Alternativen und gegensätzlichen Positionen ist wohl zunächst die Frage zu klären, welcher Gattung von Sendungen denn jene Programmeinheiten zuzuordnen sind, in denen – ganz neutral formuliert – Gottesdienste gezeigt werden. Handelt es sich dabei um reine Dokumentation oder um Information über ein beinahe vergessenes Geschehen, das immerhin auch noch in dieser Gesellschaft zu finden ist? Oder geht es um Unterhaltung, die man sich vorführen läßt und an der man Gefallen finden kann, ohne daß eine innere Teilnahme und Zustimmung notwendig ist? Vielleicht handelt es sich sogar eher um die Einladung und den Versuch, Menschen durch die medial distanzierte Teilhabe an einem praktisch-symbolischen Vollzugsganzen Möglichkeiten zu eröffnen, darin einzustimmen und ihres oft unbewußten oder aber unterbewußten religiösen Verlangens und ihrer religiösen Regungen bewußt zu werden. So betrachtet könnten Fernsehzuschauer im Miterleben und im Mitvollzug eines christlichen Gottesdienstes am Bildschirm eine vorsichtige Klärung, wenn nicht sogar eine unverhoffte Erfüllung ihrer verborgenen religiösen Sehnsüchte und Wünsche erfahren.

Wenn nicht alles täuscht, trifft diese letzte Auskunft am ehesten die Absicht der Darbietung von liturgischen Handlungen im Medium des Fernsehens. Men-

schen werden zwar faktisch in solchen Sendungen auch informiert, und zumindest bei liturgischen Großveranstaltungen im Rahmen von Kirchentagen haben Gottesdienstübertragungen auch dokumentarischen Charakter. Da der Gottesdienst die ästhetische Dimension der Wirklichkeit in reichem Maß einbezieht, kann der schiere Unterhaltungswert ebenfalls nicht völlig ausgeblendet werden. Doch indem diese Sendungen sich ausdrücklich als religiös präsentieren, haben sie einen eigenen, streng auf dieses Thema bezogenen Anspruch. Weit über die bloße Übertragung von Gottesdiensten hinaus wollen sie letztlich Partizipation am christlichen Gottesdienstgeschehen und damit an einer der wesentlichen Ausdrucksgestalten christlicher Religion ermöglichen.

2. *Der Gottesdienst im medialen Kontext der neuen Religiosität.* Damit ist noch keineswegs alles gesagt. Offenbar wollen diese Sendungen den Zuschauern nicht nur eine – wie auch immer geartete – Teilnahme an diesem konkreten christlichen Gottesdienst via Bildschirm ermöglichen. Hier wie auch sonst will das Medium Fernsehen nicht allein Christen, und darunter vor allem Kranke und Alte, ansprechen. Es steht vielmehr grundsätzlich allen offen, auch denen, die weder kirchlich noch christlich gebunden oder geprägt sind.

Auf diese Weise aber gewinnt die Sendung von Gottesdiensten einen gegenüber dem normalen Gemeindegottesdienst veränderten Sinn und Charakter. Mehr als dort, wenn auch keineswegs völlig verschieden davon, soll im schauenden Miterleben der Liturgie auf dem Bildschirm unzähligen Menschen eine Klärung ihres keineswegs verschütteten religiösen Suchens und Verlangens angeboten und wirksam vermittelt werden. Was sich als diffuse und „vagierende", ihrer selbst ungewisse und stets verführbare Religiosität unserer Tage überall mit Händen greifen läßt, genau das will und soll der christliche Gottesdienst auf fernsehgerechte Weise aufgreifen, erhellen, begreifbarer und erfüllter machen[3]. Damit aber übernimmt er eine eminent kulturell bedeutsame Aufgabe in einer Zeit wiedererwachender Religion, die ihre Wurzeln in der Dialektik der Aufklärung und damit in der Moderne selbst hat und die den Menschen mehr beschäftigt, als die Kirchen und deren Theologen wahrhaben wollen.

Will man an dieser konkreten Situation und bedeutenden Herausforderung der Gegenwart nicht einfach vorübergehen, dann ist zur sachgemäßen Behandlung des Themas eigentlich eine doppelte Frage zu beantworten. Deren erste lautet: Wie stellt sich diese neue Gestalt einer säkularen, also wesentlich außerhalb der Kirchen und doch als greifbare gesellschaftliche Wirklichkeit zu findenden Religiosität überhaupt dar? Daran knüpft unmittelbar ein zweites Problem an: Wie läßt sich in einem scheinbar rein säkularen Medium, wie es das Fernsehen nun einmal ist, eine ihrem ganzen Sein und Wesen nach religiöse Sendung, wie es Gottesdienste nun einmal sind, sinnvoll plazieren und akzeptabel darstellen?

Diese Fragen stellen heißt, den wahren Kern des Problems erfassen und damit die Titelfrage dieses Beitrags so präzisieren, daß eine richtige Antwort darauf

überhaupt erst möglich wird. Auf die erste der beiden Fragen wird deshalb eine noch vorläufige, grobe und doch aufschlußreiche Skizze jener besonderen Art des heutigen Religiösen zu antworten haben, die man als das „Medienreligiöse" bezeichnet[4]. Damit aber rückt zugleich der zweite Problemkomplex in ein völlig anderes Licht. Das scheinbar säkulare Medium Fernsehen erweist sich in verschiedensten, dezidiert nichtreligiösen Momenten und Sendungen als tief verstrickt in die religiöse Szene der Gegenwart, die es gezielt aufgreift, um so Zuschauer durch eine Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse an sich zu binden und deren Zahl zu vergrößern. Auf dieser und keiner anderen Schiene und Ebene, also auf der mit dem Fernsehen gegebenen Dimension des „Medienreligiösen", suchen und finden Menschen heute in diesem Medium Religion. Will sich der christliche Gottesdienst demnach wirklich seinem Wesen entsprechend sowie verständlich und hilfreich in diesem Medium präsentieren, dann muß er an diese Struktur anknüpfen und sie als vorgegebenes Verstehensraster betrachten, weil er nur so in seiner grundlegend religiös bestimmten Ausrichtung verstanden werden kann.

3. *Erste Konsequenzen für eine mediengerechte Gottesdienstdarbietung.* Damit deuten sich bereits erste und entscheidende Konsequenzen an, die bis in die praktische Gestaltung von Fernsehgottesdiensten hineinreichen. 1. Sobald sich die Sendung von Gottesdiensten dem durchschnittlichen Zuschauer als etwas darstellt, was mit den religiösen Momenten des sonstigen Programmangebots völlig inkommensurabel ist, muß ihre religiöse Wirklichkeit buchstäblich auf Fassungslosigkeit und völliges Unverständnis stoßen. 2. Der christliche Gottesdienst und seine Sendung im Fernsehen haben keineswegs vorrangig die Aufgabe, ursprünglich zur Religion überhaupt hinzuführen. Vielmehr sind für seine mediengerechte Präsentation die vielfachen, ebenso versteckten wie offenkundigen, zu Unrecht verachteten und sogar verhöhnten Formen des Medienreligiösen wahrzunehmen und mit kritischer Sympathie zu würdigen. Daraus erst lassen sich echte Folgerungen herleiten für eine tatsächlich „fernsehgerechte Inszenierung" von Gottesdiensten.

Bedeutung und Gestalten des Medienreligiösen

Es darf inzwischen als allgemein bekannt gelten, daß einer schwindenden kirchlichen Religiosität heute das stete Anwachsen einer außerkirchlichen Religiosität in säkularem Ausdruck und mit rituell-liturgischen Formen gegenübersteht. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei neben esoterischen Gruppierungen, mystischen Strömungen und vielfältigen Gestalten meditativer Verinnerlichung das Medienreligiöse. Es stellt in der Gegenwart die bei weitem verbreitetste und zudem fraglos akzeptierte Form der neuen Religiosität dar und findet sich in viel-

fältigen Formen, Varianten und Strukturen quer durch alle Fernsehprogramme[5]. Nicht wenige verschließen davor allerdings die Augen. Sie beklagen lamentierend trotz des hier erstaunlich vital sich vollziehenden Religiösen die schlimmen Zeitläufe, die Gottlosigkeit, den Glaubensschwund und den Verlust der Religion, was inzwischen zum Standardrepertoire kirchlicher Gegenwartsbewältigung gehört. Doch solche Larmoyanz ist gänzlich unangebracht. Offenbar sind solche kirchlichen und theologischen Zeitgenossen einer wirklichen Zeitgenossenschaft nicht mehr fähig. Sie genügen kaum jener vom Konzil beschriebenen „Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (GS 4).

Die vielfältigen Probleme, die sich mit dieser notwendigen Anknüpfung an das heutige Säkular-Religiöse im Medium des Fernsehens bei gleichzeitigem kritischem Widerspruch, in Überbietung und Wahrung der Identität christlicher Religiosität stellen, können hier nicht allesamt diskutiert werden. Streng begrenzt auf die leitende Titelfrage und deren nun erreichte Präzisierungen sind vor allem vier dominante Momente des Medienreligiösen in der Folge zu skizzieren und auf ihre besondere Herausforderung für eine mediengerechte Sendung von Gottesdiensten im Fernsehen hin zu beleuchten.

1. *Die Show als „andere Seite" des Lebens.* An erster Stelle zu nennen sind die in reicher Zahl zu findenden Fernsehshows. Ihr Ziel bleibt es, Menschen zu unterhalten, und zwar ohne moralischen Zeigefinger oder irgendeine sonstige Ambition und Anforderung. Doch indem solche Shows Selbstzweck sind, indem sie als Kehrseite zum Alltag das Leben von seiner heiteren Seite zeigen und genießen lassen, indem sie diesen Genuß des Lebens allen ermöglichen, die zuschauen, gewinnen sie den Charakter von Feiern, die eine neue Dimension von Welt und Leben eröffnen. Dabei eignet diesem Show-Erlebnis ein unverkennbar religiöser Zug, weil sich darin das andere des Alltags, das Nicht-Zweckhafte, das Nicht-Selbstgemachte und Nicht-Funktionale, nämlich das reine Geschenk der Freude am Dasein vermittelt und diese Erfahrung über alles hinausweist, was Menschen greifbar zur Verfügung haben und aus eigenen Kräften leisten können. Daß Leben sich lohnt, daß man lachen und sich freuen kann, trotz aller Widrigkeiten und trotz düsterer Perspektiven, bleibt aber eine urreligiöse Botschaft und Zumutung.

Daraus läßt sich ein erstes Fazit ziehen: Auf verschlungenen Wegen, eher verkannt als erkannt von denen, die es eigentlich besser wissen müßten, suchen Millionen von Menschen auch in dieser Zeit jenes „andere", jene andere Dimension des Lebens und des Daseins, die im Kontrast zum Alltag steht und in zwar bescheidener, aber doch signifikanter Weise diesen überragt. Das Fachwort dafür lautet „transzendiert". Damit befindet man sich bereits im Quellbereich und Ursprungsgrund eines zwar noch diffus-allgemein gehaltenen, aber doch unverwechselbar religiösen Grundzugs und Elements in einer wichtigen Programmgestalt dieses Mediums.

2. *Vieldimensionale Symbolik in Werbung und Videoclips.* Was schon der Show in hohem Maß eignet, nämlich die Verwendung von Symbolen und symbolischen Handlungen, das bestimmt erst recht den breiten Sektor der Werbung, aber auch die zahlreichen Videoclips. Sie bedienen sich in überaus reichem Maß religiöser Symbolelemente und Anspielungen auf religiöse, im europäischen Kulturkreis dominant christliche Gehalte[6].

Die gesamte Waschmittelreklame lebt letztlich von der Suggestion, mittels der hier angebotenen Produkte lasse sich die verlorene Reinheit wiedergewinnen. Wenn schon niemand – moralisch betrachtet – in seinem Leben ein Saubermann oder eine Sauberfrau sein und bleiben kann, dann soll zumindest saubere, reine Wäsche jenes Gefühl ursprünglicher Reinheit und Unschuld schaffen. Dabei überragt der dem kultischen sowie moralischen Bereich zugehörige Begriff der Reinheit den der Sauberkeit bei weitem. Wo Himmel und Paradies als sprechende Symbole figurieren, wo einem Brillanten Licht und Feuer, Glanz und Ewigkeit zugesprochen werden, wo der hilflos-flehende und letztlich rettend-erlösende Blick „nach oben" vorherrscht, wo aus dem Chaos von Naturgewalten oder menschlicher Verwüstung (wie im Video zum neuesten Titel von Michael Jackson) wieder heile Welt, also ursprüngliche Schöpfung entsteht, wo Engel in Scharen auftreten, wo Werbung auf die lebenspendende Kraft und Frische des Wassers setzt und das gute Glas Wein, den feinen Sekt oder das hochprozentige Getränk feierlich zu inszenieren weiß – überall da werden zugleich vielfältige religiöse Elemente ins Spiel gebracht und geschickt genutzt.

Auch hier ist das Fazit eindeutig: In der oft einschlägig religiös konnotierten Symbolik im Medium Fernsehen, vor allem in Werbung und Videoclips, wird eine wesentliche Dimension des Medienreligiösen sichtbar. Dieses setzt weniger auf verbale und intellektuelle Momente als auf sprechende Bilder und Zeichen, Symbole und symbolische Handlungen, die ihrem Wesen nach vieldeutig sind und über sich hinausragen. Wiederum wird damit der fachspezifische Begriff der „Transzendenz" als urreligiöse Bewegung bzw. Wirklichkeit ins Spiel gebracht.

3. *Sinnvolle Zusammenfügung eines zerstückten Daseins in Serien.* Nicht zu unterschätzen bleibt auch die religiöse Dimension der Fernsehserien und Mehrteiler. Indem sie eine letztlich zusammenhängende Handlung segmentieren und in beinahe unendlicher Folge die dadurch gewonnenen Bruchstücke wieder zu einem Ganzen, eben zu einer kohärenten Abfolge in der Serie zusammenfügen, vermitteln sie dem Zuschauer damit, wenn auch eher unterschwellig, eine wahrhaft religiöse Botschaft, die dieser tief in sich aufsaugt: So viele Fragmente und Einzelstationen, so viele Szenen und Abbrüche das Leben auch haben mag – es fügt sich auch hier alles zu einem Runden und Ganzen, zu einer logischen Sequenz, zu einer letzten, alles miteinander verbindenden Einheit zusammen. Es ist die suggestive Vermittlung einer letztlich unteilbaren und garantiert von einem zum anderen fortschreitenden und alles miteinander verbindenden Ganzheit des Lebens,

welche hier als eine Art persönlicher Sinnzuspruch das Religiöse in diesem Segment des Mediums Fernsehen ausmacht. Auch hier zeigt sich offenbar ein letzter Rest von Gespür dafür, daß menschliches Leben über sich hinausragt, also „transzendiert", daß es mehr bedeutet als die bloße Zusammenfügung eines unendlichen Puzzles, welches niemals gelingt und woran der Mensch letztlich zu zerbrechen droht.

Durch spezifische, nur ihm zur eindrucksvollen Verfügung stehende Möglichkeiten kann das Fernsehen in seinen zahlreichen Serien und Mehrteilern den Zuschauern einen religiösen Sinnzuspruch vermitteln. Diese „Sinnstiftung im heutigen Fernsehen"[7] bringt Momente einer Heilsbotschaft zur Geltung, welche der christlichen Erlösungs- und Rechtfertigungsverkündigung kaum weniger eigen sind. Das Unverständnis dafür zu beklagen, dabei aber die Realität dieses anderen, ebenso vitalen Heilsverlangens bzw. „Heilszuspruchs" nicht wahrzunehmen und deshalb die ohne Zweifel vorhandenen Chancen nicht zu sehen, geschweige denn zu nutzen, beschreibt ziemlich exakt den bedauernswerten Bewußtseinszustand heutiger theologischer und kirchlicher Wirklichkeit.

4. *Umfassende Sinnstiftung in Talkshows.* Schließlich ist noch einzugehen auf die mittlerweile abundante Fülle von Talkshows, die quer durch alle Programme laufen und deren Themen nichts im Leben aussparen. Daß auch hier Religion transportiert wird oder involviert ist, will zunächst kaum einleuchten. Angela Keppler hat gerade dazu einschlägig Erhellendes gesagt und die „gleichsam religiöse Botschaft, die diese Sendungen vermitteln", so formuliert: „Ihr werdet verstanden, es nimmt jemand an Eurem Leben teil: in Eurem Elend und Eurem Glück."[8]

Dabei zielen solche Sendungen ganz offenbar darauf, „die Leute zu einer Gemeinde regelmäßiger Zuschauer zu formen. Diesen Zuschauern wird die Teilhabe an einem durch die Form der Sendung generierten, das begrenzte und banale alltägliche Miteinander transzendierenden Sinn versprochen. In dieser Absicht führen die kommunikativen Veranstaltungen der Liebes-, Versöhnungs- und diversen Talk-Shows die auf ganz unterschiedliche Weise aktiv und rezeptiv Beteiligten zu einer ‚Kommunion des Dabeiseins' zusammen ... Gegenstand der Vereinigung ist hier freilich kein übergreifender religiöser oder politischer Inhalt, sondern allein das Allesverstehenkönnen selbst. Das Ziel der als Show veranstalteten Kommunikationen ist eine ‚formale' Kommunion: sich einig zu wissen darin, daß in der Fernsehgemeinde alle allen für die Dauer ihres Auf-Sendung-Seins Verständnis entgegenzubringen vermögen."[9] Spätestens hier zeigt sich freilich, daß es um eine besondere Art von Religiosität geht – nämlich um „eine Sakralisierung der sozialen Interaktion, jedoch auf eine recht profane Weise: ohne den Glauben an einen höheren Sinn oder eine höhere Instanz zu fordern"[10].

Das Fazit lautet auch hier: In den zahlreichen Talkshows verschiedener Fernsehprogramme wird sowohl den unmittelbar daran Teilnehmenden als auch den

Zuschauerinnen und Zuschauern eine spezifisch religiöse Erfahrung vermittelt, auch wenn deren konkrete Inhaltlichkeit sich nur schwer greifen und beschreiben läßt. Die Gewißheit, selbst in letzter Verzweiflung und Ausweglosigkeit, in tragischem Geschick und schuldhaftem Versagen gehört und verstanden zu werden, die Zusage, trotz einer zerbrochenen und gescheiterten Existenz noch geachtet und akzeptiert zu werden, bleibt die eine Dimension dieser spezifischen Gestalt des Medienreligiösen. Dem entspricht auf der Seite der Zuschauenden die Vermittlung der nicht minder religiös zu qualifizierenden Erfahrung, daß Auferstehung zu einem neuen Leben, zu einer bejahten Existenz gerade auch dann möglich und wirklich werden kann, wenn alles düster und finster ausschaut und das Leben trostlos und hoffnungslos geworden zu sein scheint.

Die hermeneutische Bedeutung des Medienreligiösen für eine fernsehgerechte Präsentation von Gottesdiensten

Diese kurze Skizze einiger weniger Gestalten des Medienreligiösen als herausragender Erscheinungsform heutiger diffuser und vagierender Religiosität läßt die Herausforderung für den christlichen Gottesdienst in seiner Präsentation auf dem Bildschirm besser verstehen und beschreiben. Das Medienreligiöse wahrzunehmen bleibt schließlich nur ein erster, gleichwohl unabdingbar wichtiger Schritt. Dabei darf allerdings das aus christlicher Sicht unverzichtbare und nicht zu verschweigende Defizit eines allgemein Religiösen nicht unterschlagen werden. Mit kritischer Sympathie, also nicht ohne klärenden und weiterführenden Widerspruch, ist dem Medienreligiösen zu begegnen, wenn es wirklich Anerkennung und echte Bedeutung für das Christentum gewinnen soll.

Diese kritische Wahrnehmung und Gewichtung darf aber eines nicht unterschlagen, was für unser Thema besonders wichtig bleibt: Die knapp skizzierten Formen des Medienreligiösen figurieren für den Fernsehzuschauer der Gegenwart als jene Grundgestalten und Arten, in denen ihm in diesem Medium das Religiöse begegnet, in denen er es als solches entschlüsselt, einordnet und als hilfreiche Erfahrung weniger versteht als empfindet. Das heißt aber zugleich auch: Wo immer er auf der Suche nach erfüllender Religiosität und religiöser Erfahrung ist oder sich auf dessen Spur begibt, wird er mit Hilfe dieser Strukturmomente, mit Hilfe dieser medial bedingten Grammatik des Religiösen dieses auch entdecken, entziffern und für sich einordnen können.

Das bedeutet aber umgekehrt: Wo dem Zuschauer Momente des Religiösen in völlig anderer, in unvergleichbar verschiedener Gestalt in diesem Medium begegnen, wird er der religiösen Dimension einer solchen Sendung fremd und unverständig gegenüberstehen. Ihm fehlen buchstäblich sowohl die Antenne als auch die Fähigkeit, eine solche Sendung als das bei sich ankommen zu lassen, was sie

sein und vermitteln will – als religiöse Botschaft und religiöse Erfahrung. Seine tagtäglich medial vermittelte, eingeübte und gleichsam internalisierte Grammatik des Religiösen ist anders. Sie setzt zudem weniger auf der Ebene des nüchternen Wortes, der strengen Rationalität und damit im strikten Bereich des intellektuellen Verstehens an. Vielmehr erschließt diese Grammatik des Medienreligiösen maßgeblich vorrationale Erlebnisse und Erfahrungen, die erst im langsamen Begreifen zur Klarheit des Bewußtseins emporsteigen können, die diese Höhe möglicherweise sogar niemals erreichen.

Damit aber ist das eigentliche Problem von Gottesdienstsendungen im Fernsehen endgültig prägnant formuliert. Bestimmt man ihr Ziel dahingehend, daß sie an die religiöse Aufgeschlossenheit und das religiöse Verlangen der Menschen, die am Bildschirm sitzen, anknüpfen, diese aufgreifen und sowohl breiter als auch tiefer machen, vor allem aber aus diffuser Zerstreuung zu mehr Klarheit und Einsicht führen sollen, dann können sie nie ohne jede Rücksicht auf die im Medienreligiösen wirksame und erkennbare Grammatik einer Vermittlung religiöser Gehalte und Erfahrungen in diesem Medium geschehen.

Damit läßt sich die Themenfrage nun noch klarer formulieren und zugleich anders beantworten. Sie faltet sich in verschiedene Fragen auseinander, die nun so lauten: Eignen dem christlichen Gottesdienst Strukturen und Elemente, die sich auf ähnliche Weise auch im vielgestaltigen Medienreligiösen finden? Und welche Momente der Liturgie sind im Blick auf die besondere Verantwortung gegenüber der medialen Hermeneutik des Religiösen bei Sendungen im Fernsehen besonders stark zu machen, so daß sich unter dieser Rücksicht durchaus von einer „Inszenierung" sprechen ließe? Noch weiter gefragt: Könnten in der Begegnung mit dem Medienreligiösen und dessen vielfältiger Herausforderung die Gottesdienste und ihre Gestaltung nicht noch manches lernen, weil viele Strukturelemente dieses Medienreligiösen durchaus bedenkenswert und bereichernd auch für die durchschnittliche Liturgie sein könnten? Endlich aber: Wie kann es dem christlichen Gottesdienst dann, wenn er die Möglichkeiten des Medienreligiösen exzessiv einbezieht und zugleich für seine Zwecke nutzt, tatsächlich gelingen, die ihm eigene, alle Gestalten des allgemein Religiösen überragende religiöse Erfahrung und Wahrheit in diesem Medium den Menschen hautnah zu vermitteln und so den wichtigen, nicht zuletzt kulturell bedeutsamen Schritt über die Diffusivität des Medienreligiösen hinaus zu tun?

Konkrete Anregungen

1. *Den Gottesdienst als Feier „anderen Lebens" vollziehen.* Wer den Blick auf die medienreligiöse Dimension des Fernsehens richtet, wird endgültig von der Sorge befreit sein, ein Gottesdienst habe in diesem Medium allein darum keine Chance,

weil er für den Zuschauer „eine andere Welt" darstelle. Genau das muß prinzipiell sein, soll die religiöse Dimension nicht von vornherein ausgeblendet werden. Wo nur Alltäglichkeit vorherrscht, wo die „andere Seite" des Daseins, das Nicht-Alltägliche, Nicht-Zweckgebundene, das Festliche und Feierliche, wo die reine Freude am Dasein nicht mehr zur Geltung kommen, da wird nicht nur die Grammatik des Medienreligiösen mißachtet. Hier wird zugleich die Eigenart des christlichen Gottesdienstes aufs gröbste mißachtet.

Dabei bleibt das unterscheidend Christliche keineswegs außer Betracht. Den Grund zu solchem Feiern im Gottesdienst sollte man weder übersehen können noch sollte er verschwiegen werden. Wo die Show die Freude am Leben in frohem Miteinander inszeniert und kultiviert, tut christliche Liturgie dasselbe im gläubigen Vertrauen auf die wahrhaft frohe Botschaft vom rettend-barmherzigen Gott und seiner Zuwendung zum Menschen und seiner Welt in Jesus Christus. Das geschieht allerdings in nüchterner Ehrlichkeit, die das Negative der Wirklichkeit nicht verschweigt und die Bitternisse der Gegenwart, Schuld und Versagen, Leid, Krankheit und Tod weder verdrängt noch ausblendet. Nicht ohne Grund haben im christlichen Gottesdienst Klage und Zweifel, Bitte und Fürbitte ihren festen Ort, weil die Vollendung des Menschheitstraums hier nicht dem Menschen selbst zugetraut oder zugemutet, sondern von Gott erbeten und erwartet wird.

Dennoch kann und soll die Liturgie sich darstellen als Vorwegnahme von Künftigem, als sprechendes Symbol des Himmels[11], als beglückende Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander. Gerade dann kann der Gottesdienst aus seinem schlichten Vollzug heraus wahrhaft missionarische Kraft entfalten. Keine Selbstzelebration des Menschen und keine selbstzufriedene Überhöhung des Alltags wird hier vollzogen, sondern eine umfassende „Zustimmung zur Welt"[12], die Differenzen weder überdeckt noch verkleistert, sondern den Schritt über die – ganz und gar gerechtfertigten – traumhaft schönen Seiten des Daseins hinaus auf Gottes Traum mit dieser Welt hin tut.

Dabei darf, wie der Blick auf die Shows zeigt, durchaus ein festgefügter Ritus den Gottesdienst bestimmen, nüchtern und einfach, klar und durchsichtig. Offenbar kann sich gerade in dem ruhigen Sicheinlassen auf das Bekannte und Vertraute, in der nur wenig variierten Wiederholung das Wesentliche, nicht zuletzt auch das Religiöse, angemessen und wirksam vermitteln. Unterbrechungen des angestrengten Mittuns bzw. Miterlebens durch ruhigere Passagen sind ebenfalls angezeigt. Wie Menschen vor den Bildschirmen auch sonst immer wieder abschalten können, um dann wieder besser der Handlung folgen und an ihr teilnehmen zu können, so sollte es auch bei der Sendung von Gottesdiensten sein. Kein Dauerstreß, denn dies ist weder fernsehgerecht noch gottesdienstgemäß. Ferner darf die Dramaturgie des Gottesdienstes kein Fremdwort sein, zumal in einem Jahrhundert, wo die Theologie gerade das Dramatische der Liturgie, ja sogar das christliche Drama des Heils wieder neu entdeckt hat[13].

2. *Die urwüchsige Kraft der Symbole wiederentdecken.* Ähnlich konkret darf man werden, wenn man die medienreligiöse Grammatik der Werbung und ihrer Herausforderung für den christlichen Gottesdienst im Fernsehen bedenkt. Vor allem der vielfältige Gebrauch von Symbolen sowie der Vollzug vielfältiger symbolischer Handlungen kann die Liturgie ermutigen, sich dieser ihr urtümlich eignenden Mitteilungs- und Feiergestalten wieder ausdrücklicher und selbstbewußter zu bedienen.

Symbolisches Geschehen und symbolgeladene Sprache läßt sich anscheinend gerade im Blick auf latent oder offenkundig religiöse Gehalte besser und leichter verstehen und vermitteln als schwergewichtige lehrhafte Ausführungen oder katechetische Unterweisungen. Dabei muß diese Wendung zum Symbolischen bis in die Sprache hineinreichen. Gerade so werden jene Menschen aufmerksam und aufnahmefähig, die sich zunächst mit dieser Art des Medienreligiösen begnügen und sich darauf sehr gut verstehen, damit aber nicht unbedingt taub sein müssen für die religiöse Botschaft des Christentums. Angesichts einer vielfältigen Wiederkehr des Symbols kann das Christentum deshalb keineswegs die Flucht vor dem Symbol ins reine Wort hinein ergreifen oder gar predigen. Damit würde es endgültig die Rückbindung an jenes Moment von Religion verlieren, das sich auf verschiedenste Weise im Medienreligiösen artikuliert und auch dem christlichen Glauben keineswegs fremd ist.

Das bedeutet konkret nichts weniger als den Mut zu reichlichem, vor allem aber durchaus gezieltem und gekonntem Gebrauch von Symbolen bei der Sendung von Gottesdiensten im Fernsehen. Auf diese Weise lassen sich wichtige und zentrale Wahrheiten und Botschaften medienreligiös konform vermitteln, und zugleich wird religiöse Erfahrung in einer Tiefe und Breite möglich und wirklich, wie dies im Wort allein nie geschehen kann. Auch hier darf durchaus von einer fernsehgerechten Inszenierung des Gottesdienstes die Rede sein.

3. *Die einheitsstiftende Dimension des Gottesdienstes betonen.* Blickt man auf die Serien und deren medienreligiöse Dimensionen, so wird der christliche Gottesdienst die darin erkennbare Suche nach einem letzten Sinn des unendlich zerstückten und segmentierten, kaum zu einer Ganzheit zusammenzubringenden menschlichen Lebens durchaus aufgreifen und über-erfüllen können, ohne damit seine christliche Identität preisgeben zu müssen [14].

Die vielfältigen Bruchstücke, das Fragmentarische und Unvollendete des eigenen Lebens kann sich hier widerspiegeln und doch zur Ganzheit finden. Möglich wird dies im Gedächtnis des am Kreuz mitten aus dem Dasein gerissenen Jesus, dem Gott in der Auferweckung sein Leben auf wunderbare Weise rund und ganz hat werden lassen. Der große Zusammenhang des Lebens, den Serien und Sendereihen medienreligiös suggerieren, wird hier grundlegend und umfassend versinnbildet und zu einem fundamentalen Symbol des christlichen Glaubens erhoben. Gelungene Liturgie kann und muß demnach das Fragmentarische des jeweiligen

Lebens aufgreifen und jenen überragenden Zusammenhang vorstellen und herstellen, also wirksam werden lassen, den sie als ihre ureigene Verheißung vermittelt und in das Leben der Menschen einbringt. Indem sie das Gedächtnis Jesu, der als Verbrecher endete, mutig begeht, widerspricht sie einer Geschichte der Sieger und dem scheinbaren Triumph derer, die das Böse tun.

Dabei darf, mehr als sonst, die fernsehgerechte Inszenierung eines Gottesdienstes die Zusammenfügung verschiedenster Biographien von Menschen in diesem Handlungsgefüge betonen und hervorheben. Die frühe Kirche hat dazu eine bedeutende Wahrheit der liturgischen Symbolik so gedeutet: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eines geworden ist, so soll zusammengeführt werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich" (Didache 9, 4). Diese Worte können geradezu als eine Art „Regieanweisung" dienen, um deutlicher zu profilieren, wie gottesdienstliches Geschehen stets einheitsstiftend, gemeinschaftsbildend, zusammenführend und friedensstiftend wirkt.

4. *Der persönlichen Biographie im Gottesdienst Raum geben.* Nicht unterschätzen darf man schließlich die Herausforderung und Bereicherung gottesdienstlichen Geschehens, vor allem im Fernsehen, durch die Begegnung mit den medienreligiösen Momenten der Talkshows. Daß in diesen Sendungen Menschen sich verstanden, akzeptiert, angenommen und damit wieder „als Menschen" fühlen, daß die Gemeinschaft der unmittelbar Anwesenden und die große Fernsehgemeinde überhaupt ihnen zur Stärkung ihrer Identität und zur Bewältigung ihres Lebens hilfreich zur Seite treten, all das kann bruchlos in der Grunderfahrung des christlichen Gottesdienstes aufgefunden werden.

Als Grundgeschehen kennt der Gottesdienst bereits als ersten Akt der Begrüßung in der im katholischen Bereich gebrauchten Formel „Der Herr ist mit Euch" – „Und auch mit Dir" den Hinweis auf eine Verständnisgemeinschaft, in der jeder seinen Platz hat und keiner mehr oder weniger Beachtung, geschweige denn Mißachtung verdient. Begleitet man den Weg der Hochform des christlichen Gottesdienstes in Eucharistiefeier bzw. Abendmahl, so bringt das gemeinsame Schuldbekenntnis diesen sakral begründeten, von Gottes barmherziger und treuer Zuwendung zu jedem Menschen erfüllten Verständigungsraum zur Geltung. Die Fürbitten – um noch ein anderes Element zu nennen – greifen zudem über den unmittelbaren Raum der Gottesdienstgemeinde hinaus und integrieren in diese Identität stärkende und Akzeptanz vermittelnde Gemeinschaft „aus Gottes Gnaden" alle Menschen, letztlich die ganze Welt. Wo dies in gekonnter Inszenierung gelingt, gleich, ob innerhalb oder außerhalb des Fernsehens, bricht eine religiöse Erfahrung auf, die das in Talkshows sich andeutende Medienreligiöse ernst nimmt, aufgreift und zugleich überbietet. Die Handlungsgestalt eines Gabengangs, in dem sich sozialer Ausgleich und wechselseitige Akzeptanz darstellen, gehört ebenso in diesen Zusammenhang wie die gemeinsame Teilhabe an dem

einen Brot und dem einen Kelch, wobei der Grund des Miteinanders als Brüder und Schwestern noch klarer vor Augen steht.

Dabei sollte eine fernsehgerechte Inszenierung des Gottesdienstes wieder neu daran anknüpfen, daß auch die christliche Liturgie entschieden biographische und narrative[15] Elemente enthält, nicht aber der Darbietung abstrakter Lehre verpflichtet ist. Wer die Botschaft der Evangelien als integralen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes betrachtet und zugleich daran denkt, daß das sogenannte Hochgebet im Einsetzungsbericht Jesu eigene „Inszenierung" und symbolisch prägnante Deutung seines Todesgeschicks berichtend-erzählend erinnert und so vergegenwärtigt, dem dürfte die Strukturanalogie mit der stets streng biographisch vorgehenden Talkshow schlagartig klar werden. Hier neue und wichtige Akzente zu setzen und sich so der Grammatik des Medienreligiösen zu bedienen, wäre eine der wichtigsten Konsequenzen.

All diese Hinweise zeigen zur Genüge, daß es sich lohnt, zunächst die richtigen Fragen zu stellen, um dann auch die richtigen und zugleich wichtigen Antworten zu finden. Das Medienreligiöse als zeitgemäße Hermeneutik für eine Sendung von Gottesdiensten im Fernsehen zu begreifen und den Grundregeln dieser Grammatik des Religiösen zu folgen, ohne damit den hohen Anspruch des christlichen Gottesdienstes zu mindern, bleibt eine schwierige und geradezu unendliche Aufgabe. Sich ihr zu stellen, dürfte allerdings lohnen. Von einer fernsehgerechten Inszenierung des Gottesdienstes zu sprechen, erscheint jedenfalls weniger abwegig, als dies zunächst scheinen mochte. Nicht nur um der Kirche und der christlichen Botschaft willen, sondern auch und erst recht im Blick auf die kulturelle Gestaltungskraft und Verantwortung des Christentums gehört diese Aufgabe zu den wichtigsten der Gegenwart.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Vortrags bei einem von der Zentralstelle Medien d. DBK veranst. Werkstattgespräch am 12. 2. 1996. Komplementär dazu meine Aufsätze (mit weiterer Lit.): Liturgie – die bessere Show? Das „Medienreligiöse" als Herausforderung an d. Kirchen, in: ComSoc. 29 (1996) 33–53; Das neue Religiöse u. d. Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung?, in: LJ 46 (1996) H. 2.

[2] Zur Disk. um Gottesdienste im FS vgl. bes. LJ (Themenh.) 36 (1986) 131–176; M. Böhnke, Welche Art v. Teilnahme ist einem Zuschauer einer FSübertragung v. Gottesdiensten möglich?, ebd. 37 (1987) 3–16; B. Jeggle-Merz, Gottesdienstübertragungen im FS. Zur Situation der Rezipienten am Bildschirm, ebd. 39 (1989) 178–187; H. B. Meyer, Gottesdienst in audiovisuellen Medien, in: ZkTh 107 (1985) 415–438 (Lit.); J. B. Metz, Kirchl. Kommunikationskultur? Überlegungen zur Kirche in d. Welt d. Massenmedien, in: ComSoc. 24 (1991) 247–258, bes. 255ff.; H. Rolfes, Die Messe im FS als Medienspektakel u. Geschäft, in dieser Zs. 211 (1993) 331–342.

[3] Vgl. dazu meinen Literaturber.: Die rel. Dimension d. Ggw., in: HK 50 (1996) 28–34; H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen d. Ggw. (Freiburg 1994); Religion u. Glaube in d. Postmoderne, hg. v. H. Kochanek (St. Augustin 1996). Die eminent kulturelle Bedeutung d. chr. Liturgie war ein Hauptanliegen d. lit. Bewegung d. 20. Jh., das heute angesichts analoger Situation neu zu bedenken ist; vgl. dazu meine Hinweise in: Theol. als Mystagogie.

Der theol. Neuaufbruch nach d. Jh.wende, in: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege chr. Spiritualität, hg. v. A. Schilson (Mainz 1989) 203–230 (Lit.); Kulturelle Dimensionen d. chr. Kults. Aspekte einer zeitgen. Mystagogie in der Lit. Bewegung u. bei R. Guardini, in: LJ 42 (1992) 150–165; Den Gottesdienst neu entdecken. Die Lit. Bewegung als Erbe u. Auftrag, in: HK 46 (1992) 567–571.

[4] Vgl. bes. H. Albrecht, Die Rel. d. Massenmedien (Stuttgart 1993) (Lit.); Zeitgeistlich. Rel. u. FS in d. neunziger Jahren, hg. v. E. Bieger u. a. (Köln 1993); Kath. FSarbeit beim ZDF, Die Kirche wickelt sich ab – und die Gesellschaft lebt d. produktive Kraft d. Religiösen (Mainz ^{2}1995); A. Keppler, Wirklicher als d. Wirklichkeit? Das neue Realitätsprinzip d. FSunterhaltung (Frankfurt 1994); dies., Die Kommunion d. Dabeiseins. Formen d. Sakralen in d. FSunterhaltung, in: RF u. FS 43 (1995) 301–311.

[5] Vgl. meine Beitr. A. 1 sowie die A. 4 gen. Lit.

[6] Zur rel. Dimension d. Werbung: Albrecht (A. 4) 42–62; Das Paradies im Angebot. Rel. Elemente in d. Werbung, hg. v. H. Tremel (Frankfurt 1986); M. Wörther, Wer entleert d. Symbole? Rel. u. eth. Elemente in d. Werbung, in: KatBl 120 (1995) 243–246 (Lit.).

[7] Keppler, Kommunion (A. 4) 308. [8] A. a. O. 309. [9] Ebd. [10] Ebd. 311.

[11] Vgl.dazu meine Hinw. in: Der Himmel – eine verlockende Zukunft?, in: Engagierte Gelassenheit, hg. v. M. Plate (Freiburg 1978) 81–86.

[12] J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie d. Festes (München 1963); A. Schilson, Fest u. Feier in anthropol. u. theol. Sicht. Ein Literaturber. in: LJ 44 (1994) 3–32.

[13] So im Blick auf d. Lit. v. a. O. Casel (dazu meine St.: Theol. als Sakramententheol. Die Mysterientheol. O. Casels, Mainz ^{2}1987), im Blick auf das chr. Heils-Drama insges. H. U. v. Balthasar, Theodramatik, 4 Bde. (Einsiedeln 1973 bis 1983).

[14] Wichtiges dazu: V. Drehsen, Wie religionsfähig ist d. Volkskirche? Sozialisationstheoret. Erkundungen neuzeitl. Chr.tumspraxis (Gütersloh 1994) (Lit.), bes. 174–198.

[15] J. B. Metz, Glaube in Gesch. u. Ges. Stud. zu einer prakt. Fundamentaltheol. (Mainz 1977) 181–203; B. Wacker, Narrative Theol.? (München 1977).

Christoph Böttigheimer

Mitspracherecht der Gläubigen in Glaubensfragen

In jüngster Zeit hat das „Kirchenvolksbegehren" erneut die Frage aufgeworfen, wieviel Mitsprache und Mitentscheidung den Gläubigen in der Kirche letztlich zugemessen werden kann. Fragen nach einer geteilten Verantwortung in der Kirche sind dabei keineswegs neu, vielmehr kam es schon kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer bewegten theologischen Demokratiediskussion, die nicht nur vieles angeregt und gefordert, sondern mittlerweile auch in verschiedenen Themenbereichen zu einem breiten Konsens geführt hat, wie etwa in bezug auf kirchliche Organisations- und Strukturfragen[1].

Dort aber, wo etwa unter dem Motto „Wir sind das Volk" eine Mitbestimmung in Glaubensfragen eingefordert wird, wird einer solchen Forderung nicht selten entgegengehalten, daß die Kirche eine Theokratie sei, das kirchliche Amt darum allein dem Herrn in Glaubensgehorsam verpflichtet sei und es in Glaubensfragen somit keine Mehrheitsentscheidungen geben könne. Im folgenden soll deshalb anhand konziliarer Aussagen der Frage nachgegangen werden, inwieweit den Gläubigen ein Mitspracherecht auch in Glaubensfragen einzuräumen ist.

Wenn man sich daranmacht, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils zu befragen, ausgehend von der Frage nach der Verteilung der Glaubensverantwortung zwischen Gemeinde und Amt, dann ergeben sich gleich eine ganze Reihe von möglichen Anknüpfungspunkten. So könnte beispielsweise vom „Volk-Gottes"-Begriff ausgegangen werden, der vor allem die Gleichheit aller Getauften, die Geschwisterlichkeit von Laien und Klerikern zum Ausdruck bringt. Ebensogut könnte der „Communio"-Begriff als Ausgangspunkt dienen, der sich in nachkonziliarer Zeit als Zentralbegriff der konziliaren Ekklesiologie herauskristallisierte[2] und dem der Gedanke von der Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi bzw. das Verständnis des Amtes als Dienst (ministerium) zugrunde liegt. Schließlich wäre es auch denkbar, die Konzilsaussagen zum Apostolat der Laien heranzuziehen, die deutlich machen, daß alle Gläubigen an der apostolischen Sendung der Kirche partizipieren und darum im Bereich des apostolischen Wirkens eine Differenzierung zwischen Laien und Klerikern bzw. Welt- und Heilsdienst grundsätzlich unzutreffend ist.

Da die hier zu behandelnde Fragestellung auf die legitime Mitsprache aller Getauften in Glaubensangelegenheiten zielt, es also nicht allein um das Verhältnis von Gemeinde und Amt geht, sondern vor allem um die Frage, auf welche Weise Laien und Kleriker am Wahrheits- und Entscheidungsfindungsprozeß der Kirche

beteiligt sind, liegt es nahe, nicht von ekklesiologischen Begrifflichkeiten auszugehen, sondern von solchen Konzilsaussagen, die das Verhältnis von Kirche und göttlicher Offenbarung thematisieren. Denn schließlich ist ja allein das Wort Gottes Inhalt christlicher Glaubensaussagen und insofern auch oberstes Kriterium (suprema norma) der kirchlichen Wahrheitsfindung. In diesem Zusammenhang ist vor allem Artikel 10 der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" (DV) von Bedeutung, weshalb anhand dieses Abschnitts die Frage nach der Legitimität der Mitsprache aller Getauften in Glaubensfragen beantwortet werden soll.

Das Zueinander von Gottes Volk und Gottes Wort

Die ersten beiden Sätze von DV 10 lauten:

> „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. Voller Anhänglichkeit an ihn verharrt das ganze heilige Volk, mit seinen Hirten vereint, ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, bei Brotbrechen und Gebet (vgl. Apg 2, 42 griech.), so daß im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen."

Diese Aussage ist in verschiedener Hinsicht bedeutsam. Zunächst fällt auf, daß die Kirche als „heiliges Volk" bezeichnet und damit eine Verbindung zur Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" (LG) hergestellt wird, wo die Konzilsväter ihr erneuertes Selbstverständnis von Kirche mit Hilfe des biblischen „Volk-Gottes"-Begriffs zum Ausdruck brachten. Demnach ist die Kirche innergeschichtlich als ein Volk verfaßt, das messianische, pneumatische und eschatologische Qualitäten besitzt: Sein Haupt ist Christus, sein Lebensprinzip der Heilige Geist und seine Bestimmung das Reich Gottes (LG 9). Weil Christus der Herr „das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht' (vgl. Apg 1,6; 5,9–10)" (LG 10) hat, darum spricht die Kirchenkonstitution nicht nur vom Priestertum aller Getauften, sondern auch von der Partizipation aller am königlichen und prophetischen Amt Christi (LG 31). Die in der gemeinsamen Teilhabe an den drei Ämtern (munera) Christi begründete Gleichheit aller Gläubigen spiegelt sich auch in der Theologie des Wortes Gottes wider, indem in DV 10 die Kirche als „heiliges Volk" bezeichnet und dadurch jede standesmäßige Differenzierung zwischen Gemeinde und Amt, Laien und Klerikern vermieden wird.

Von noch größerer Bedeutung aber ist, daß diese innergeschichtlich als Volk Gottes verfaßte Kirche als Ganzes unter das Wort Gottes gestellt wird: Weil die Kirche dem Wort Gottes entspringt, darum kann sie auch nur in ihm Bestand haben, so daß die Überlieferung und die Heilige Schrift den „Schatz" dieses heiligen Volkes bilden, dem alle Gläubigen anhängen. Diese „Anhänglichkeit" impliziert ein gemeinsames Sorgen für das Wort Gottes, was sich im Festhalten am überlieferten Glauben ausdrückt, genauer im gemeinsamen Verharren „in der Lehre und

Gemeinschaft der Apostel, im Brotbrechen und Gebet". Dabei umfaßt das Bewahren der apostolischen Lehre, das Festhalten an ihr, auch deren tätige Verwirklichung und lebendiges Bekenntnis, so daß das heilige Volk als Geschöpf des göttlichen Wortes für das Gotteswort sowohl eine passive als auch eine aktive Verantwortung trägt, zusammen mit seinen Hirten.

Als lehramtlicher Text bringt DV 10 damit erstmals zum Ausdruck[3], daß sich die Kirchlichkeit des Wortes Gottes nicht allein auf das kirchliche Lehramt, sondern auf die Glaubensgemeinschaft als Ganzes bezieht, weshalb ihr eine unersetzliche Funktion gegenüber dem Wort Gottes zuerkannt wird. Der konziliaren Worttheologie zufolge sind es also nicht mehr allein die Amtsträger, denen es zukommt, das Wort Gottes zu empfangen, zu bezeugen und weiterzugeben, vielmehr sind alle Getauften Subjekt des innerkirchlichen Wortgeschehens.

Die Verantwortung der Gesamtheit der Gläubigen für das fortdauernde kirchliche Wortgeschehen ist, ausgehend von DV 10, in erster Linie weniger im Bekenntnis und in der Realisierung des Gotteswortes zu erblicken als vielmehr im gemeinsamen Verharren in der apostolischen Lehre. Dabei setzt das Bewahren des Glaubensguts (depositum fidei) voraus, daß den Gläubigen eine „Kraft der Beharrung" zu eigen ist, „die die falsche und glaubenswidrige Neuerung als solche erkennt und überführt und ihr gegenüber die Treue zum Ursprünglichen durchhält"[4]. Zwar läßt der Konzilstext an dieser Stelle offen, worauf sich die Erkenntnis der falschen bzw. der apostolischen Lehre stützt, auf welche Weise sich das Volk Gottes also den „heiligen Schatz des Wortes Gottes" in seiner Reinheit bewahrt. Doch kann, im Blick auf die Redewendung der „einzigartigen Übereinkunft zwischen Vorstehern und Gläubigen", davon ausgegangen werden, daß die Fähigkeit zur Beharrung zwar nicht expressis verbis, wohl aber der Sache nach auf den Glaubenskonsens (consensus fidelium) zurückgeführt wird.

Der Glaubenssinn (sensus fidei), der dem Glaubenskonsens zugrunde liegt, wird vor allem in LG 12 näher thematisiert, und zwar gleichfalls im Zusammenhang mit der Gesamtverantwortung aller Getauften für das fortdauernde kirchliche Wortgeschehen. Ein kurzer Blick auf eben diese Stelle der Kirchenkonstitution soll darum über die Glaubenserkenntnis und das Beharrungsvermögen der Getauften näheren Aufschluß erbringen.

Der Glaubenssinn des Gottesvolks und die Glaubensunfehlbarkeit

Die Konzilsaussage in LG 12 lautet:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert. Durch

jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an."

Hier ist zunächst wiederum davon die Rede, daß das Gottesvolk als Ganzes Ort der Offenbarungswirklichkeit ist. Darüber hinaus wird die „besondere Eigenschaft" hervorgehoben, daß die Gemeinschaft der Gläubigen den überlieferten Glauben unverlierbar festhält. Das Verharren im Glauben schließt demnach die Unfehlbarkeit „im Glauben" mit ein, was näherhin auf den „übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes" zurückgeführt wird. Diese Glaubensunfehlbarkeit, die nicht als Ausfluß der Lehrunfehlbarkeit, sondern als deren Basis zu verstehen ist, tut sich dann kund, wenn sich alle Gläubigen mit Hilfe ihres Glaubenssinns in Fragen des Glaubens und der Sitte übereinstimmend äußern.

Wie in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (DV 10), so ist also auch in der Kirchenkonstitution (LG 12) von der aktiven Gesamtverantwortung aller gegenüber dem Wort Gottes die Rede, wobei dies in zweifacher Hinsicht konkretisiert wird: Zum einen wird die Teilhabe des ganzen Gottesvolks am prophetischen Amt Christi mit der Geistsalbung begründet, die allen Gläubigen zu eigen ist und zum Besitz des Wortes und des Geistes Gottes führt. Zum andern wird die konservative sowie innovative Funktion (DV 8), die der Gesamtkirche in bezug auf das Wort Gottes zukommt, im Glaubenssinn, in der „normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen"[5] verankert. Diese artikuliert sich im gemeinsamen Agieren des Gottesvolks und nimmt im Glaubenskonsens eine soziale, feststellbare Gestalt an.

Daß die Konzilsväter das ganze heilige Volk unter das Wort Gottes stellen und der Gesamtheit der Gläubigen als Subjekt des Glaubenssinns eine aktive Rolle in der Bewahrung und Erkenntnis des wahren Glaubens zusprechen, hat zur Konsequenz, daß innerhalb des kirchlichen Wortgeschehens keine standesmäßige Differenzierung mehr vorgenommen und der Glaubenssinn nicht mehr als Reflex der kirchlichen Hierarchie verstanden werden darf. Damit ist die Unterscheidung zwischen den „Laien" als den „Hörenden" und den „Geistlichen" als den „Lehrenden" obsolet. Statt dessen ist von der Gesamtverantwortung aller Getauften für das Wort Gottes, von der Kirche als Lern- und Lehrgemeinschaft[6] auszugehen, so daß in diesem Zusammenhang durchaus von einer gewissen „Volkssouveränität" in der Kirche gesprochen werden kann, selbst im Hinblick auf Fragen des Glaubens und der Sitte. Dabei ist allerdings im Auge zu behalten, daß die Souveränität des Gottesvolks nicht im emanzipatorischen Sinn mißverstanden werden darf, insofern diesem das kirchliche Amt im allgemeinen und das kirchliche Lehramt im besonderen vorsteht, was der zweite Abschnitt von DV 10 näher ausführt.

Das Volk Gottes und das kirchliche Lehramt

Wie sich das grundsätzliche Mitspracherecht aller Gläubigen in Glaubens- und Sittenfragen zwischen Volk Gottes und kirchlichem Lehramt aufteilt, wird im zweiten Abschnitt von DV 10 thematisiert. Hier heißt es:

„Die Aufgabe aber, das geschriebene und überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft."

Obgleich gemäß der konziliaren Worttheologie alle Gläubigen am Prozeß kirchlicher Wahrheitsfindung und Wahrheitsverwirklichung aktiv partizipieren, halten die Konzilsväter dennoch ungebrochen am Lehrcharisma der Hirten fest, indem sie die authentisch-kritische Interpretation des Wortes Gottes allein dem kirchlichen Lehramt vorbehalten. Dies bedeutet jedoch nicht, daß dadurch die vorausgehenden Aussagen zurückgenommen und die innovative Bedeutung des Glaubenssinns geschmälert würde. Denn neben der Wächterfunktion des kirchlichen Lehramts wird hier erstmals in einem lehramtlichen Text zugleich auch die ministerielle Funktion desselben festgehalten, indem ausgesagt wird, daß das Lehramt nicht Norm der Schrift ist, also nicht über dem Wort Gottes steht, sondern zusammen mit dem ganzen Gottesvolk unter demselben, so daß es dem Wort Gottes, dem kirchlichen Wort- bzw. Kommunikationsgeschehen grundsätzlich zu dienen hat.

Weil das kirchliche Lehramt das Wort Gottes nur im Hören auf dasselbe authentisch interpretieren kann, wie sich auch das Zweite Vatikanische Konzil selbst als eine auf Gottes Wort hörende Synode verstand (DV 1), darum verbietet es sich auch unter diesem Aspekt, zwischen einer hörenden und einer lehrenden Kirche zu unterscheiden. Ferner kommt das kirchliche Lehramt beim Hören auf das Wort Gottes, das sowohl die Heilige Schrift als auch die Tradition umfaßt, nicht umhin, dem Glaubenssinn der Gläubigen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Denn schließlich ist es ja das ganze „heilige Volk", das dem „Schatz des Glaubens" anhängt, in der apostolischen Lehre verharrt, den überlieferten Glauben mit Hilfe des Glaubenssinns unfehlbar bewahrt und dank des innovativen Wortgeschehens die Tradition hervorbringt, woraus dann das kirchliche Lehramt schöpft.

Daß das Lehramt der Kirche auf den Glaubenssinn des ganzen Volkes bleibend verwiesen ist, liegt zudem aufgrund der Tatsache nahe, daß das Lehramt seiner Aufgabe „mit dem Beistand des Heiligen Geistes" nachkommt, desselben Geistes, der auch den Gläubigen gegeben ist, der deren Glaubenssinn wirkt und an den drei Ämtern Christi Anteil gewährt. Weil sowohl den Amtsträgern als auch den

Gläubigen ein und derselbe Heilige Geist innewohnt, darum partizipieren alle gemeinsam am prophetischen Amt Christi, darum erfüllt Christus „sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er ... zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus" (LG 35). Weil die Gläubigen „gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge" (LG 35) sind, deshalb hat das kirchliche Lehramt, selbst wenn ihm die autoritative Letztentscheidung zukommt, auf den Glaubenssinn zu hören und ihn als eine eigenständige Bezeugungsinstanz der Glaubenswahrheit (locus theologicus) zu respektieren. Dem entspricht, daß die Kirchenkonstitution „der Erfahrung der Laien" große Bedeutung beimißt und den Gläubigen nicht nur die Möglichkeit einräumt, sondern ihnen sogar die Pflicht auferlegt, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären" (LG 37)[7].

Konsens statt Mehrheitsentscheidung

Den zitierten Konzilsaussagen zufolge muß im kirchlichen Wahrheitsfindungsprozeß der aktiven Teilhabe (actuosa participatio) aller Gläubigen am Wort Gottes unbedingt Rechnung getragen werden. Dies bedeutet konkret, daß das kirchliche Lehramt dem Glaubenssinn eine institutionelle Geltung einzuräumen hat, was ein Höchstmaß an Öffentlichkeit, an Transparenz kirchlicher Entscheidungsprozesse und damit verbunden einen ungehinderten Kommunikationsfluß voraussetzt. Denn die Übereinstimmung der Gläubigen in einer bestimmten Glaubenswahrheit kann nicht mit statistischen Mitteln, sondern nur mit Hilfe eines umfassenden und uneingeschränkten Dialogs ermittelt werden. Dieser ist theologisch darin begründet, daß die Kirche als Gemeinschaft selbst dialogisch strukturiert und in ihrem dialogischen Miteinander Christus gegenwärtig ist[8]: „Die christliche Kirche ist jene Gemeinschaft, die aus der äußeren Kommunikation der Botschaft Jesu Christi und aus der inneren Gabe der Liebe Gottes hervorgeht." „Durch Kommunikation wird Gemeinschaft gestiftet, und umgekehrt konstituiert und vervollkommnet sich die Gemeinschaft selbst durch Kommunikation."[9] Damit aus der Kirche eine wirkliche Dialoggemeinschaft werden kann[10], ist darüber hinaus auch die Förderung der kirchlichen Erwachsenen-, Willens- und Bewußtseinsbildung vonnöten.

Hier aber sind auch die Grenzen, die einer Demokratisierung der Kirche gesetzt sind, zu beachten: In Glaubensfragen kann letzten Endes nicht die Mehrheitsentscheidung Maßstab sein, sondern allein das geoffenbarte Wort Gottes, das im Glauben der Kirche, vor allem im Konsens, im „einzigartigen Einklang zwischen Vorstehern und Gläubigen", Gestalt gewinnt. Zur Ermittlung des Glaubenskonsenses gibt es in der Kirche seit frühester Zeit ein probates Mittel: den

konziliaren Weg. In diesem Sinn wären auf allen kirchlichen Ebenen Synoden mit wirklicher Partizipation am kirchlichen Wahrheits- und Entscheidungsfindungsprozeß zu installieren, um so in Glaubensfragen zu einer geschwisterlichen, konziliaren Entscheidung zu gelangen[11], wobei Konsens auch hier grundsätzlich Einheit in Vielfalt bedeutet und als ein offener Prozeß zu begreifen ist: „Konsens in der Wahrheit gibt es nur als Konvergenz auf Wahrheit hin"[12].

Mitsprache aller am Prozeß der Wahrheitsfindung

Die Überlegungen anhand von DV 10 haben ergeben, daß durchaus von einer Lehrautorität der Gläubigen gesprochen werden kann, insofern sie am prophetischen Amt Christi partizipieren und ihnen ein geistgewirkter Glaubenssinn zu eigen ist, der sie befähigt, den „Schatz des Glaubens" unfehlbar zu bewahren. Damit kommt den Gläubigen ein grundsätzliches Mitspracherecht im kirchlichen Wahrheitsfindungsprozeß zu. Der Glaubenssinn ist jedoch stets im Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Gläubigen zu sehen, die als Ganzes Träger des Glaubenssinns ist, weshalb auch nur das ganze Volk Gottes dank seines Glaubenssinns „im Glauben nicht irren" (LG 12) kann, vereint mit seinen Hirten.

Wenn den Gläubigen ein Glaubenssinn zu eigen ist und dieser als relativ eigenständiger „Locus theologicus", als eine normative Bezeugungsinstanz der Glaubenswahrheit vom kirchlichen Lehramt erst zu nehmen ist, dann kommt den Laien auch eine bestimmte Subjekthaftigkeit zu. Dieser Gedanke wurde in nachkonziliarer Zeit im Reden von der „Gemeinde als Subjekt der Seelsorge"[13] teilweise rezipiert, mit dem Ziel, die Gläubigen zur aktiveren Beteiligung am Leben der Kirche zu motivieren. Allerdings schließt der Subjektcharakter der Gemeinde nicht nur das Mitwirken, sondern ebenso die Mitverantwortung ein. Darum muß die Mitsprache aller Gläubigen in Glaubensangelegenheiten gewürdigt und gefördert werden. Dies schon allein deshalb, weil nur mit Hilfe des Glaubenssinns die Kirche an Vitalität gewinnen kann.

Was darum heute ansteht, ist die Verwirklichung von Kirchenstrukturen, die den vom Zweiten Vaticanum geforderten „vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten" (LG 37) fördern[14]. Denn bislang gibt es kaum geeignete Organisationsformen, die es den Gläubigen ermöglichen würden, ihren Glauben und Willen hörbar zu artikulieren und damit in Glaubensfragen an der kirchlichen Entscheidungsfindung so mitzuwirken, wie es der apostolischen Sendung aller und einem tatsächlich geschwisterlichen Miteinander von Gemeinde und Amt entsprechen würde. Solche Organisationsformen aber tun not. Denn wenn schon bei der Verkündigung der beiden letzten Mariendogmen auf den Glaubenskonsens verwiesen wurde, weshalb soll dann der Glaubenssinn nicht auch in solchen Fragen der Sitte und des Glaubens von Bedeutung sein, die die Gläubigen unmittel-

bar betreffen (wiederverheiratete Geschiedene, Geburtenkontrolle etc.)? Bislang aber werden alle wichtigen Entscheidungen weniger vom Volk Gottes als Ganzem als vielmehr von wenigen Amtsträgern gefällt, denen es freisteht, ob und wie sie die Laien am Wahrheitsfindungsprozeß und an ihrer Entscheidungsvollmacht teilhaben lassen [15].

Im Zug einer Demokratisierung der Kirche ist also nach solchen synodalen Strukturen Ausschau zu halten, die das Gottesvolk im Einklang mit dem Amt nicht nur mitsorgen, sondern in Entscheidungen auch verantwortlich mitreden lassen, und zwar in allen Bereichen kirchlichen Lebens. Wie diese Strukturen auszusehen haben, dazu wurden in der theologischen Demokratiediskussion der 70er Jahre immer wieder Vorschläge unterbreitet, wobei jedoch deutlich wurde, daß sich diese nicht abstrakt-theologisch bestimmen lassen, sondern letztlich in der Praxis erprobt werden müssen. Soviel aber kann gesagt werden: Es müssen Strukturen sein, die den Dialog in der Kirche fördern, damit sich der Glaubenssinn auf allen Ebenen und in allen Gebieten adäquat zu Gehör bringen kann.

ANMERKUNGEN

[1] J. Ratzinger, in: ders., H. Maier, Demokratie in d. Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 41f.; H. Maier, ebd. 73: W. Kasper, Kirche u. Gemeinde, in: Der Seelsorger 38 (1968) 392; K.-H. Weger, Der Papst u. d. Ernennung von Bf., in dieser Zs. 213 (1995) 433f.; W. Seibel, Ist Demokratie der Kirche wesensfremd?, ebd. 721f.; V. Zsifkovits, Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung, ebd. 214 (1996) 42–54.

[2] W. Kasper, Zukunft aus d. Kraft d. Konzils. Die Außerordentl. Bf.Syn. '85 (Freiburg 1986) 33.

[3] Vgl. DH 3886.

[4] J. Ratzinger, in: LThK. E. III 527.

[5] W. Kasper, Ort u. Funktion d. Seelsorge- u. Laienräte in d. Kirche, in: ZdK, Ber. u. Dok. 3 (1969) 11.

[6] F.-X. Kaufmann, Glaube u. Kommunikation: eine soziolog. Perspektive, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner d. Lehramts? (Freiburg 1994) 132–160.

[7] CIC c. 212 § 3; LG 51.

[8] Mt 28,20; 18,19f.; G. Koch, Glaubenssinn – Wahrheitsfindung im Miteinander, in: Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn d. Gläubigen, hg. v. dems. (Würzburg 1993) 103ff.

[9] B. Lonergan, Methode in d. Theol. (Leipzig 1991) 359, 361.

[10] P. Neuner, Die Kirche – Monarchie, Demokratie, Gemeinschaft?, in dieser Zs. 208 (1990) 654ff.

[11] Ebd. 660; N. Greinacher, Herrschaftsfreie Gemeinde, in: Conc (D) 7 (1971) 186.

[12] D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf d. Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexion einer Wahrheitsproblematik, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes (A. 6) 205.

[13] GSyn I, 602; W. Kasper, Gemeindeaufbau u. Gemeindeleitung. Pastorale Perspektiven angesichts d. Priestermangels (Rottenburg 1991) 7f.

[14] GSyn I, 602.

[15] P. Neuner, Der Laie u. d. Gottesvolk (Frankfurt 1988) 218f.: E. Leuninger, Wir sind d. Volk Gottes! (Frankfurt 1992) 18.

Reinhard Brandt

Die „Frau am Kreuz" – ein Beispiel kontextueller Theologie?

Überlegungen zu einer Anfrage von Teresa Berger

Kann in einer heutigen Darstellung des Gekreuzigten auch eine Frau gemalt, gezeichnet, geformt werden, die am Kreuz hängt? Und kann das „Jesuskind" in einem Krippenspiel auch ein kleines Mädchen sein? Es gibt viele Darstellungen, in denen der Gekreuzigte als Afrikaner, als Latino oder als Asiate dargestellt wird, ohne daß sonderliche Kritik daran laut würde. Warum sollte Christus dann nicht auch als Frau dargestellt werden?

Diese Fragen hat Teresa Berger gestellt, katholische Professorin für Liturgiewissenschaft, zur Zeit an der Duke University in Durham (NC), USA. In der Folge wurde ihr trotz verschiedener Gespräche 1992 und 1994 das „Nihil obstat" bei der Berufung auf Lehrstühle in Fribourg (Schweiz) und in Bochum verweigert. Deshalb hat sie in dieser Zeitschrift ihre Fragen noch einmal erläutert: „Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz"[1]. Sie berichtet, wie ihr solche Darstellungen der „Frau am Kreuz" begegnet sind und welche ambivalenten Gefühle dies bei ihr ausgelöst hat. Sie selbst rechnete sich 1993 – so berichtet sie – zumindest teilweise unter diejenigen, denen „ein Christusmädchen in der Krippe oder eine Frau am Kreuz unverständlich oder unakzeptabel scheinen" (252f.; vgl. 259). Sie fragt, warum das so ist, und nennt Gründe, warum solche Darstellungen doch akzeptiert werden könnten.

Solch eine Christusdarstellung oder ein Hinweis darauf waren mir zuvor noch nicht begegnet. Nach der ersten Verblüffung fragte ich mich: Warum eigentlich nicht? In unserer Wohnung hängt ein Kreuz mit einem schwarzen Korpus aus Ebenholz, gefertigt in Zaire; es macht deutlich, daß Christus für die hungernden und elenden Menschen, für die Menschen aller Völker gestorben ist. Im Religionsunterricht hatte ich Bilder des Gekreuzigten aus Afrika und Lateinamerika, aus Romanik und Gotik gebraucht; das waren intensive Stunden. Trotzdem blieb nach der Lektüre ein ambivalentes Gefühl: „Nein, es geht doch nicht." Doch warum sollte es nicht „gehen"? Was ist der Grund für die Bedenken und ambivalenten Gefühle? Und woher rühren jene massiven Reaktionen der römisch-katholischen Kirche? Dies alles sind erlaubte und spannende Fragen, die der Artikel von Teresa Berger anstößt. Sie selbst erläutert gegenüber verschiedenen Mißdeutungen, wie sie solche Darstellungen verstanden wissen will. Ich stimme ihr in

vielen Überlegungen zu. Damit ist jedoch die Frage, warum trotzdem Bedenken und gemischte Gefühle bleiben, noch nicht erledigt.

Eine eigene Untersuchung verdienten dabei die psychologischen Anteile solcher Bedenken und Widerstände, etwa Identifikationsprozesse oder sexuelle Phantasien gegenüber einer Crucifixa; dieser Fragestellung kann hier jedoch nicht nachgegangen werden.

Auch der Blick auf ein verwandtes Gebiet muß kurz bleiben. Da es wenig Bedenken gegen symbolische Darstellungen Jesu gibt, die die Grenzen der Rasse und der Klasse überschreiten, fragt Teresa Berger, warum die Kategorie „Geschlecht" anders bewertet werden soll: Was ist der Unterschied zwischen den Kategorien „Rasse" und „Klasse" auf der einen und „Geschlecht" auf der anderen Seite? Eben dieser Unterschied wird in der römisch-katholischen Kirche aber auch in der Debatte um die *Priesterweihe der Frauen* geltend gemacht. Jesus selbst hatte in seinen Jüngerkreis Männer jüdischer Herkunft berufen. Trotzdem werden Männer anderer Herkunft, anderer Klasse, anderer Rasse und Hautfarbe zu Priestern geweiht. Menschen anderen Geschlechts dürfen hingegen nach der Ordnung der römisch-katholischen Kirche nicht zu Priesterinnen geweiht werden. Begründet wird dies mit Jesu Praxis (er habe eben nur Männer zur Verkündigung berufen) und der Tradition der Kirche. Daneben tritt, weniger als stringentes Argument, sondern als „Analogie im Glauben" der Hinweis, nur Männer könnten Christus für die Gemeinde repräsentieren. Dabei wird auch explizit auf die Kategorien „Rasse" und „Geschlecht" abgehoben: Der geschlechtliche Unterschied berühre die menschliche Person tiefer als ethnische Unterschiede[2].

Der Frage, wie triftig diese Begründungen sind, braucht hier nicht nachgegangen werden. Deutlich ist jedoch die Parallele: Würde es mit der Zeit selbstverständlich, daß auch eine Frau zum „Symbol" für Christus werden kann, dann würde ein Argument des römischen Lehramts für die Verweigerung der Priesterweihe von Frauen wegfallen: Auch Frauen können Christus „repräsentieren"[3]. Die Heftigkeit der Reaktionen bis zur Verweigerung des „Nihil obstat" ist vielleicht von daher zu verstehen.

Vorbehalte gegen die Darstellung einer „Frau am Kreuz" wird es jedoch auch in Kirchen geben, in denen die Frauenordination seit Jahrzehnten selbstverständlich geübt wird. So ist weiter nach den Gründen dieser Bedenken zu fragen. Vor allem bietet es sich an, die Prämissen zu untersuchen, die Teresa Berger bei der Beschreibung von Inkulturationsprozessen macht.

Kreuzesdarstellungen in Inkulturationsprozessen

Parallel zu anderen indigenisierten Kreuzesdarstellungen versteht Teresa Berger die „Frau am Kreuz" ebenfalls als Symbol in einem Inkulturationsprozeß. Ihr

geht es „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". In einem bildlichen Vergleich: „Es geht nicht um ein Porträt, sondern um ein Symbol" (254). Den verschiedenen Schritten dieser Argumentation ist im einzelnen nachzugehen.

Teresa Berger macht zunächst darauf aufmerksam, daß im allgemeinen heute den „Formen der Inkulturation auf der Ebene der Rasse und Klasse nicht unterstellt wird, daß durch sie die Historizität des Heilsgeschehens geleugnet wird" (253). Diese erste These belegt sie durch den Hinweis, daß die Menschen wohl zwischen der ikonographischen Darstellung des Kreuzesgeschehens mit ihrem theologischen Programm und der Historizität des Ereignisses unterscheiden können (259 u. ö.).

Wieweit trägt dieses Argument? Sicher können „wir" unterscheiden zwischen dem historischen Geschehen und dem afrikanischen Krucifixus; viele Afrikaner werden das auch können. Aber wird es nicht auch andere geben? Man muß die Möglichkeit von Verwechslungen, gleitenden Übergängen und Mißverständnissen wenigstens in Augenschein nehmen.

Meine Skepsis rührt vor allem aus Beobachtungen im eigenen Kulturkreis. In den Konfirmandengruppen einer Dorfgemeinde hatte ich verschiedene Christus- und Kreuzesdarstellungen betrachtet und dann gefragt, welches die Jugendlichen wohl für das *historisch* am ehesten zutreffende Bild hielten. Die meisten Jugendlichen deuteten auf ein Bild im Jugendstil, Christus komplett angezogen mit sauber gekämmtem Haupt- und Barthaar; er steht mehr mit erhobenen Segenshänden am Kreuz, als daß er dort leidend hinge. Dieses Bild ist historisch falsch (und ich empfinde es als kitschig), aber es wird von den Konfirmanden als historische Darstellung empfunden, weil solche Drucke in den Schlafkammern ihrer Großeltern (und teils ihrer Eltern) hängen. Der legitime Prozeß der Inkulturation prägt auch das, was man sich als historisches Heilsereignis vorstellt.

Viele Kinder in Deutschland halten es für möglich, daß Kühe auch lila sein können. Das ist ein grandioser Erfolg der Werbung für eine Schokoladenmarke. Dieses extreme Beispiel zeigt einmal mehr, daß die Grenzen zwischen dem Symbol und den Annahmen zur Wirklichkeit fließender sind, als ad bonam partem angenommen wird.

Trotz dieser Skepsis sehe ich Inkulturationsprozesse positiv; zugleich ist jedoch zu fragen, wie sie aufeinander bezogen sind. Ein Beispiel: Es gibt Ansätze zu einer afrikanischen Christologie, in der Christus mit den Kategorien afrikanischen Denkens gedeutet wird: Christus als Häuptling, als Ahne und Ältester, als Meister der Initiation und als Heiler[4]. Es ist legitim, solche Kategorien in Katechese, Predigt und Theologie zu verwenden. Sie können Afrikanern näherliegen als die Probleme der abendländischen Metaphysik, die zur Lehre von der Trinität, der Gottessohnschaft und den zwei Naturen Christi geführt haben. Andererseits

stammt auch das nicänische Glaubensbekenntnis aus einem Inkulturationsprozeß, aus dem Übergang des Christentums in die hellenistische Welt[5]. Die meisten afrikanischen und asiatischen Christen sind dem Christentum in einer Gestalt begegnet, die aus der Begegnung des biblischen Zeugnisses mit dem griechischen Denken hervorgegangen ist. Dieser Geschichte kann man auch durch neue Inkulturation nicht entkommen. Es ist wichtig, daß wir (auch in Zukunft) zusammen mit afrikanischen Christen das Nicänum sprechen können.

Darüber hinaus sehen manche afrikanische Theologen selbst die Gefahren und Grenzen jener Deutekategorien. Der Bantu-Häuptling etwa muß reich sein und die Insignien seiner Macht zeigen, während Jesus auf seine Macht verzichtet. Jesus hat, anders als die Ahnen, keine Nachkommen; er ist der Herr *aller* Geschichte, während die Ahnen nur für die Nachkommen da sind. Der Ahne muß „gut" sterben, während Christus am Kreuz hingerichtet wird[6]. Die Beispiele zeigen, daß die kritischen Vorbehalte, die vom Neuen Testament her gegenüber afrikanischen Deutekategorien (und dem Gottesbild der griechischen Philosophie)[7] zu machen sind, darin kulminieren, daß Jesu Weg zum Kreuz führt. Eben darauf macht die Darstellung des schwarzen Christus am Kreuz aufmerksam. Sie zeigt den biblischen Christus, der den Widerstand der Menschen erlitten und das Kreuz auf sich genommen hat. Sie bildet damit ein kritisches Korrektiv gegenüber afrikanischen (und abendländischen) Deutekategorien. Insofern helfen gerade die indigenisierten Kreuzesdarstellungen, in den Inkulturationsprozessen die historischen Ereignisse nicht zu verlieren. Deshalb erfahren sie zu Recht die hohe Akzeptanz, die Teresa Berger beobachtet.

Auf der anderen Seite lernen wir in den letzten Jahrzehnten neu, auf Jesu Herkunft aus dem jüdischen Volk zu achten. Daß der „vere homo" in der konkreten Person Jesu von Nazareth der „Homo Iudaicus" ist, war implizit immer in unserem Bekenntnis enthalten. Die theologische Aufgabe ist heute, dies neu und explizit ernst zu nehmen. Teresa Berger sieht diese Aufgabe (254 f.), ohne daß daraus Folgen für indigenisierte Darstellungen gezogen würden. Das historische Judesein Jesu muß jedoch als stete Anfrage auch gegenüber dem „schwarzen Christus" ernst genommen werden.

Ich fasse zusammen: Bei aller positiven Würdigung von Inkulturationsprozessen und der Rolle, die Kreuzesdarstellungen dabei spielen, ist auch auf Grenzen und Gefahren zu achten. Die Grenzen der Inkulturation liegen in der Gestalt Jesu, wie sie heute in ihren historischen Bedingungen erkennbar ist und in Bekenntnis und Theologie gedeutet wird; sie liegen ferner in der ökumenischen Verständigung über das Verständnis Jesu. Die Grenze zwischen symbolischer Deutung und Historizität ist nicht so klar, wie es oft angenommen wird. Die theologische Reflexion hat die historische Gestalt, die theologische Deutung, die ökumenische Verständigung und die symbolische Präsentation explizit aufeinander zu beziehen.

Gegenüber der fraglos positiven Würdigung von indigenisierten Kreuzesdarstellungen bei Teresa Berger würde ich zurückhaltender urteilen. Wenn es um die Darstellung der „Frau am Kreuz" geht, ergeben sich weitere Fragen: In welchem theologischen Kontext kämen solche Darstellungen zu stehen? Welches theologische Programm verbindet sich mit diesen Darstellungen? Reicht das Modell der Inkulturation wirklich aus, um die Probleme der Darstellung einer „Frau am Kreuz" angemessen zu erfassen?

Die Kritik am „männlichen Erlöser" in der feministischen Theologie

Teresa Berger versichert wiederholt, daß es ihr fernliege, durch ihre Anfrage zur Inkulturation in die Kategorie des Geschlechts das Mannsein Jesu zu hinterfragen. Sie habe „keinerlei Schwierigkeiten damit, daß der menschgewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung ‚Mann' von einer Frau geboren wurde und lebte" (253). Dies ist in der Tat eine entscheidende Voraussetzung, um über Inkulturationsprozesse nachzudenken, ohne Kernaussagen des Neuen Testaments zur Disposition zu stellen. Diese Voraussetzung wird jedoch nicht immer geteilt. Vielmehr wird es in der feministischen Theologie zuweilen als Problem empfunden, daß Jesus ein Mann war: Ob und wie kann Jesus als ein männlicher Erlöser auch Frauen erlösen? – Solche Stimmen müssen mitgehört werden, wenn man zu Teresa Bergers Überlegungen Stellung nehmen will. Deshalb einige Beispiele:

Elisabeth Moltmann-Wendel: „Das Kreuz der Feministischen Theologie ist bis heute das Kreuz und der männliche Erlöser. Wenn Frauen in ihrer leidenschaftlichen Suche nach sich selbst nur in einer weiblichen Erlöserin ihre Heilung und Transzendenz zu finden meinen, wird das Zentrum des Christentums für sie spröde und dürr sein."[8] – *Doris Strahm* im Anschluß an Mary Daly: In unserer patriarchal strukturierten Gesellschaft „führt der Glaube, daß Gott sich *exklusiv* in einem *Mann* inkarniert hat, daß ein Mann die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes und der universale Erlöser der ganzen Welt ist, unweigerlich zu einer zusätzlichen religiösen Bestätigung des Mannseins als Norm des vollkommenen beziehungsweise erlösten Menschseins und damit zu einer weiteren Abwertung und Diskriminierung der Frau."[9] – *Uwe Gerber:* „Wenn der Mann Jesus als einmalige und allgemeingültige Selbstoffenbarung Gottes im Sinne der Menschwerdung der zweiten Person der göttlichen Dreifaltigkeit verstanden wird, dann haben wir eine absolutistische und sexistische Christologie vor uns, die abzulehnen ist."[10] Die Geschichtlichkeit und Einmaligkeit der Offenbarung, die Berger so betont (259), wird damit ausdrücklich bestritten. – Eine extreme Position, die schließlich zu einem Lehrverfahren geführt hat, vertritt *Jutta Voss:* Nicht das Blut eines von Männern getöteten Mannes, sondern nur das Menstruationsblut einer Frau mit seinem sich regenerierenden Zyklus bei Mutter und Tochter kann ewiges Leben ermöglichen und garantieren[11].

Nun ist Teresa Berger nicht verantwortlich für Positionen, die sie expressis verbis nicht teilt[12]. In dieser Gemengelage von Anfragen und Versuchen der feministischen Theologie bekommt jedoch die Überlegung, ob nicht auch eine „Frau am Kreuz" „symbolisch" das Christusgeschehen darstellen könne, zusätzliches theologisches und öffentliches Gewicht. Die Mißverständnisse, von denen sie

sich ausdrücklich distanziert, liegen in dieser Diskussionslage *doch* auf der Hand. Die „Frau am Kreuz" könnte leicht zur Identifikationsfigur einer Theologie werden, für die es *doch* zum zentralen Problem geworden ist, „daß der menschgewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung ‚Mann' von einer Frau geboren wurde und lebte". – Eine ähnliche Diskussion mit entsprechenden Mißverständnissen von Darstellungen des Gekreuzigten in anderer Herkunft und Rasse nehme ich zur Zeit nicht wahr; deshalb sind solche Darstellungen unbefangener möglich.

Die Hinweise auf Mißverständnisse und mögliche Zustimmung von einer Seite, die Teresa Bergers Voraussetzungen gerade nicht teilt, sind noch kein hinreichendes Argument in der Sache, zumal die Auseinandersetzung dann in concreto zu führen wäre. Sie machen aber auf den theologiepolitischen Kontext einer Kontexttheologie aufmerksam und lassen die Vorbehalte in Theologie und Kirche gegenüber der Darstellung der „Frau am Kreuz" verstehen. Schließlich begründen jene Hinweise auf naheliegende Umdeutungen, warum man die Darstellung einer „Frau am Kreuz" zwar in einem bestimmten Sinn akzeptieren bzw. in anderen Fällen darüber streiten kann, sie aber nicht gerade fördern und propagieren muß.

Die feministische Kritik an der Kreuzestheologie

Nicht nur mit einem Mann als Erlöser, sondern auch in anderer Hinsicht tut sich die feministische Theologie mit dem Kreuz schwer. Die Kritik geht etwa in folgende Richtungen:

Kritisiert wird das Bild eines gewalttätigen, sadistischen Gottes, der seinen Sohn opfert, um durch dieses Opfer versöhnt zu werden[13]. Gelegentlich wird von „kosmischem Kindsmißbrauch" gesprochen[14]. Auch jenseits solcher extremer Positionen bleibt die Kritik an einem patriarchalen, stoischen Gott. Dabei wird freilich übersehen, daß gerade die christliche Trinitätslehre Gott so nicht denkt; denn: „Die kreuzestheologische Konkretion des Vater-Sohn-Verhältnisses überwindet die abstrakte Allmachtsvorstellung für den als Vater angeredeten Gott."[15] – Kritisiert wird, welches Gewicht die traditionelle Theologie dem Kreuz Jesu zugemessen hat. Jesu irdisches Wirken, seine Beziehungen zu Frauen (und Männern), durch die Menschen heil und ganz wurden, seien neu zu entdecken und in den Vordergrund zu stellen[16]. Oft steht deshalb die Kontinuität der Gnade im Wirken des Heiligen Geistes im Vordergrund, nicht der Umbruch der Befreiung aus der Sünde[17]. – Im Kontext einer grundsätzlichen Kritik des Patriarchates werden Erfahrungen der Unterdrückung von Frauen thematisiert. Frauen sind Opfer, keine Täter. Gelegentlich wird dies zugespitzt zur These, deshalb hätten Frauen keine Sünde; sie bräuchten Befreiung, kein Kreuz, keine Versöhnung. – In der Situation der Unterdrückung könne der Hinweis auf das Kreuz – so einige Stimmen – die regressiven Erfahrungen von Frauen noch verstärken[18].

Dementgegen will Teresa Berger die Deutung des Kreuzes als Heilsgeschehen fruchtbar machen, ohne die Historizität der Heilsereignisse aufzugeben. Ihr Anliegen ist, dem Leid von Frauen einen theologischen Ort zu geben und „Christus als jemanden lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche

Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit" (259)[19]. Das Symbol „Frau am Kreuz" soll das historische Heilsgeschehen für Frauen transparenter machen.

Jene feministische Kritik an der herkömmlichen Erlösungslehre stellt aber den Hintergrund dar, auf dem das Symbol verstanden und diskutiert würde. Von verschiedenen feministischen Ansätzen her wird sich wohl energischer Protest gegen das Bild einer „Frau am Kreuz" erheben. Oft genug wurde alles Übel und alles Böse auf die Frauen projiziert: Eva im Paradies und die augustinische Erbsündenlehre, die Identifikation von Maria Magdalena mit der großen Sünderin, die Projektion von Allmacht auf den Mann und Ohnmacht auf die Frau. Durch die „Frau am Kreuz" – so wird der Protest einiger lauten – wird nun auch noch die Leidensgeschichte Christi auf Frauen projiziert.

Bei diesem Stand der Debatte wäre einen Augenblick zu überlegen, ob das Symbol „Frau am Kreuz" nicht geradezu eine theologische Chance sein könnte. Es steht quer zu den geläufigen Bahnen der Diskussion. In anderen Inkulturationsprozessen bilden indigenisierte Kreuzesdarstellungen ein Korrektiv. Dies könnte vielleicht auch für die „Frau am Kreuz" gelten. Auf jeden Fall ist – unabhängig von Frauendarstellungen am Kreuz – mit jenen Positionen feministischer Theologie die Auseinandersetzung über die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu führen: Welchen Ort hat sein Tod in der Geschichte Jesu? Welchen Ort hat er in der Geschichte Gottes mit den Menschen? Darüber hinaus wäre mit Spannung zu erwarten, ob jene Vertreterinnen feministischer Theologie auch gegenüber der Darstellung der „Frau am Kreuz" bei dem Vorwurf der Nekrophilie bleiben oder ob sie die Spannung zwischen Karfreitag und Ostern, zwischen dem Widerstand der Menschen gegen Christi Weg und Gottes lebenschaffender Macht neu entdecken. Ich erlebe indes die aktuelle Diskussion so, daß ein Symbol „Frau am Kreuz" eher zu einer Verschärfung der Kontroversen als zu einer neuen Verständigung führen würde.

Teresa Berger argumentiert also, daß die Darstellung der „Frau am Kreuz" unbedenklich sei, weil dadurch die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes in dem Mann Jesus von Nazareth nicht in Frage gestellt werde. Die Beispiele zeigen, daß genau dies in verschiedenen Ansätzen der feministischen Theologie doch zum Problem geworden ist und für Teresa Bergers Fragestellung bedacht werden muß.

Das theologische Programm des Symbols

Teresa Berger verweist zu Recht darauf, daß *jede* Christusdarstellung ein theologisches Programm impliziert. „Von Anfang an finden sich deshalb, besonders bei den Kreuzesdarstellungen, neben dem Verweis auf eine historische Tatsache (Jesu Kreuzigung), oft komplexe theologische Aussagen zusammengefaßt" (255). Sie

nennt die Darstellung des siegreichen und verherrlichten Christus am Kreuz, die Darstellungen des Leidens Christi seit dem Mittelalter, die Kombination mit der Meßopferlehre. Für alle diese „Programme" (selbst für den Jugendstil-Christus als Symbol gläubiger Innerlichkeit) gibt es gute Gründe. In diesem Sinn ist zu fragen, was das theologische Programm des Symbols „Frau am Kreuz" ist bzw. sein könnte:

Im Symbol der „Kreuzigung" ist das geschundene Menschsein präsent. Dies wollen viele indigenisierte Kreuzesdarstellungen und auch die „Frau am Kreuz" ausdrücken (256). Es geht Berger letztlich nicht darum, „eine Frau ans Kreuz zu hängen, sondern darum, Christus als jemanden lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit" (259). – Diesem Anliegen läßt sich nur zustimmen.

In indigenisierten Kreuzesdarstellungen wird ausgedrückt, „daß Jesus nicht nur die Partikularität menschlicher Existenz überhaupt, sondern auch die besondere Partikularität zum Beispiel afrikanischer oder asiatischer ... Existenz erlöst hat". So könnte die Überzeugung, daß Jesus „die besondere Partikularität ... eben auch weiblicher Existenz erlöst hat", durch das Bild einer gekreuzigten Frau angedeutet werden (259)[20]. – In der Tat könnte die Überzeugung, daß Jesus auch Frauen erlöst, auch durch solch ein Bild symbolisiert werden. Andererseits ist eben diese Überzeugung schon bisher in der biblischen Geschichte zum Ausdruck gekommen (Jesus begegnet den Frauen, sie stehen unter dem Kreuz, kommen am Ostermorgen). Durch die Jahrhunderte haben Frauen das Evangelium angesichts von Bildern mit dem „Mann am Kreuz" erfahren.

Verschiedene weibliche Bilder (u.a. die Eucharistie als Gottes Milch, die Liebe Christi als Mutterliebe) sollen christologische Wahrheiten repräsentieren können (257). – Auch dies ist ein berechtigtes Anliegen. Von Gott und seiner Gegenwart (vgl. 256), auch von der Heilsbedeutung des Christusgeschehens läßt sich stets nur in Analogien sprechen; dabei können weibliche und männliche Motive zur Analogie werden. Indes geht es hier um Bilder, die das historische Heilsgeschehen *deuten* (z.B. das Kreuz als Geburt), und nicht um die *Darstellung* einer „Frau am Kreuz" selbst. Die verschiedenen Ebenen der Symbolisierung dürfen nicht verwechselt werden. Deshalb kann dieser Hinweis nicht zur Begründung solcher Darstellungen dienen, wie Teresa Berger es auch selbst andeutet (257: „In die umgekehrte Richtung...").

Die Darstellung einer Frau am Kreuz sei deswegen bedeutsam, „weil damit einem bestimmten Menschen, in diesem Fall eben einer Frau, eine großartige Christusähnlichkeit und Christusförmigkeit zugesprochen wird" (258). Zu dieser Vorstellung habe ich keinen Zugang. Christus ähnlich fühle ich mich, wenn überhaupt, nicht auf Grund des gleichen Geschlechts, sondern weil mir um seinetwillen Vergebung und ewiges Leben zugesprochen wird. Dieser Zuspruch hat schon immer Männern und Frauen gegolten.

Die Erinnerung an Blandina in Lugdunum (256f.) ist wichtig, um die oft verdrängte Rolle von Frauen in der Geschichte der Kirche bewußtzumachen. Hier geht es jedoch nicht um eine symbolische Darstellung, sondern um eine wirkliche Märtyrerin. Daß Frauen zu Glaubenszeuginnen werden, an ihnen die Gnade Gottes, der Weg und das Leiden Christi sichtbar werden können, wäre auch dann nicht bestritten, wenn man die Darstellung der „Frau am Kreuz" nicht akzeptieren könnte.

Nicht bei Teresa Berger, aber bei anderen Theologinnen steht die Darstellung der „Frau am Kreuz" für ein theologisches Programm, das ich nun in der Tat für häresieverdächtig halte: „Vielleicht gelangen wir aber auch auf diesem Weg zur Einsicht, daß mit dem männlichen Christus, weltgeschichtlich gesehen, nicht nur erneut eine Divinisierung des Mannes vonstatten ging, sondern daß diesem Modell stellvertretender Erlösung in einer einmaligen und unüberbietbaren Selbstoffenbarung Gottes als Ganzes kritisch zu begegnen ist. ... Wir sollten uns nicht damit begnügen, Erlösung an Gott zu delegieren, sondern gemeinsam mit Gott auf Erlösung hin kooperieren."[21]

Die Frage nach dem theologischen Programm des Symbols „Frau am Kreuz" führt also wieder zu einem zwiespältigen Befund. Neben Anliegen, die ich selbst teile, stehen Überlegungen, denen ich schlicht widersprechen muß. Wieder andere Anliegen sehe ich in herkömmlichen Darstellungen und ihrem theologischen Programm aufgenommen. Im Neuen Testament stehen die Frauen nahe bei Jesus; sie verharren unter dem Kreuz, sie entdecken das leere Grab, sie begegnen dem Auferstandenen. Angesichts dieser Nähe ist zu fragen, ob nicht auch in herkömmlichen Bildern Christus als der erfahrbar wird, „der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit" (259).

Schließlich kann auch umgekehrt nach dem theologischen Programm gefragt werden: Was nutzt das Symbol „Mann am Kreuz"? Was leistet das herkömmliche Christusbild als „Symbol" für das Selbstverständnis von Männern und Frauen? Das Kreuz ist die Umwertung aller Werte: Jesus ist nicht den Weg der Macht, sondern den Weg der Niedrigkeit gegangen. Er hat auf die Legionen der Engel verzichtet. Er wurde gefoltert. Gott zeigt sich unter dem Gegenteil seiner Macht. Darin ist Jesus gerade nicht zu dem Vorbild geworden, an dem Männer sich sonst orientieren; Jesu Weg bedeutet vielmehr eine Umwertung *männlicher* Werte. Die symbolische Darstellung des gekreuzigten Jesus als Mann hält diese Umwertung im Bewußtsein der Männer und Frauen in seiner Nachfolge. Besonders eindringlich hat darauf Susanne Heine in einer Meditation der Versuchungsgeschichte hingewiesen: Was eine Frau „entgegen dem teuflischen Angebot wählen könnte, (ist) immer schon das ..., was ihr zugeschrieben wird: dienen, verzichten, zugrunde gehen. Deshalb Jesus Christus und nicht Jesa Christa."[22]

Inkulturation und Frauenkultur?

Die stillschweigende Prämisse des ganzen Gedankengangs ist, daß die Darstellung der „Frau am Kreuz" zu einem Inkulturationsprozeß von der Art gehört wie jener, der zum „schwarzen Christus" geführt hat. Die Frauenbewegung sei parallel dazu als neu entstehende Kultur zu interpretieren. Diese Prämisse ist nur mit Einschränkung schlüssig.

Unbestreitbar ist, daß wir heute in der Entwicklung von eigenen Frauenkulturen stehen. Frauen nehmen sich selbst, ihre Situation in Vergangenheit und Gegenwart, ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten neu wahr. Sie gestalten ihre Rolle in der (westlichen) Gesellschaft immer mehr selbst. Trotzdem gibt und gab es Frauen in allen Kulturen, und es gibt und gab keine Kultur ohne Frauen (und ohne Männer). Von einer „neuen Kultur" könnte man daher nur reden um den Preis einer generellen Patriarchatskritik, die pauschal und ideologisch bleibt. Deshalb kann man die Entwicklung einer Frauenkultur nicht parallel zu anderen

Kulturen setzen und dann in gleicher Weise mit Inkulturation argumentieren. Der „schwarze Christus" ist die (späte) Frucht einer Begegnung des christlichen Glaubens mit afrikanischen Kulturen, die Christus zuvor – *nicht* kannten.

An einer Stelle deutet Teresa Berger selbst diesen Unterschied an: Ihr Grundanliegen sei im Kontext des Versuchs zu verstehen, „die Frauenbewegung als *neuentstehende* Kultur zu interpretieren" (254, Hervorhebung von mir). Es handelt sich also nicht um eine andere, ganz neue Kultur, sondern um einen kulturellen Ausdifferenzierungsprozeß. Dieser Unterschied schärft den Blick dafür, daß Frauen schon bisher das Heilsgeschehen und seine Darstellung durch Bilder mit dem „Mann am Kreuz" auf sich bezogen. Frauen haben auch bisher, von Galiläa und Jerusalem an durch die Jahrtausende, Erfahrungen mit Jesus von Nazareth als dem Christus gemacht.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem Unterschied zwischen den Kategorien „Rasse" und „Geschlecht". Für unsere Frage liegt der wesentliche Unterschied in ihrer Präsenz im historischen Geschehen[23]. Frauen waren dabei, als Jesus gekreuzigt wurde; sie begegneten dem Auferstandenen und verkündigten dies (z.B. Joh 20, 17f.). Indianer, Asiaten und Afrikaner kommen dagegen in der biblischen Geschichte nicht vor. Die Darstellung des Afrikaners oder des Latinos am Kreuz drückt aus, daß auch die Not dieser Menschen am Kreuz präsent ist; das Heil, das Christus erworben hat, gilt auch ihnen. Dies kann auch das theologische Programm der Darstellung der „Frau am Kreuz" sein; eben dieses Programm wird aber ebenso in den bekannten biblischen Berichten gerade über Karfreitag und Ostern und in den klassischen Darstellungen der Kreuzigung verfolgt.

Das Anliegen, auch die Frauen in der Begegnung mit Jesus, im Heilsgeschehen sichtbar zu machen, ist berechtigt. Die Frauen in den biblischen Geschichten wurden jahrhundertelang übersehen und verschwiegen, oder sie wurden idealisiert wie Maria, die Mutter Jesu. Es ist gut, daß sie heute neu entdeckt werden. Die Darstellung der „Frau am Kreuz" kann daher vielleicht eine weitere Hilfe zur Heilsaneignung sein, aber sie kann nicht die vielfältigen anderen Formen, in denen das Christusgeschehen für Frauen und Männer heute transparent wird, ersetzen. Kurz: Ich halte sie (recht verstanden) für ein mögliches, aber kein zwingendes Symbol.

Von daher ist es eine Frage der Pastoral, was der bessere Weg ist, jene Anliegen zu verfolgen. Es ist abzuwägen, ob die Anliegen einer „Frauenpastoral" besser durch den Rückbezug auf bestehende Symbole und Geschichten oder durch ein – emotional und theologisch ambivalentes – Symbol „Frau am Kreuz" verfolgt werden können. Auch Teresa Berger nimmt davon Abstand, „weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren" (253).

Ein Fazit

Teresa Berger fragt, warum „die Inkulturation in Sachen ‚Geschlecht' so problematisch" erscheint (252), und erläutert die Frage durch eine Reihe von Thesen: 1. Indigenisierte Darstellungen in den Kategorien der Klasse und Rasse werden als unproblematisch empfunden. 2. Die „Frau am Kreuz" ist das Symbol in einem parallelen Inkulturationsprozeß der Frauenkultur. 3. Das Symbol der „Frau am Kreuz" bzw. die Überlegungen dazu stellen die Historizität des Heilsereignisses und des konkreten Menschen Jesus von Nazareth nicht in Frage. 4. Es gibt ein legitimes theologisches Programm, das durch das Symbol „Frau am Kreuz" ausgedrückt werden kann.

Nähere Überlegungen ergeben zu allen vier Thesen ein differenziertes Bild: Zwar sind das Recht und die Unvermeidlichkeit von Inkulturationsprozessen nicht zu bestreiten. In einer Zeit, in der viele verschiedene Prozesse dieser Art nebeneinander ablaufen, stellt sich heute um so mehr die Aufgabe, die symbolische Darstellung auf den historischen Gehalt zu beziehen und darauf zu achten, daß Symbole in der Ökumene vermittelbar bleiben.

Die These, daß das Symbol „Frau am Kreuz" parallel zu anderen Inkulturationsprozessen zu verstehen und zu diskutieren ist, leuchtet nur mit Einschränkungen ein: Es handelt sich um den Ausdifferenzierungsprozeß einer Frauenkultur, der frühere Erfahrungen von Frauen mit den männlichen Christusdarstellungen nicht gegenstandslos macht.

Teresa Berger ist völlig zuzustimmen, daß das Symbol „Frau am Kreuz" die Historizität der Heilsereignisse nicht in Frage stellen darf. Dies hat sie für sich in aller Klarheit dargelegt. Was sie als „theologisches Programm" des Symbols „Frau am Kreuz" entfaltet, kann ich akzeptieren, auch wenn vielleicht manche pastorale Anliegen auf anderem Wege besser verfolgt werden können. – Andere Beispiele zeigen, daß in der feministischen Theologie die Historizität des Heilsgeschehens, der „männliche Erlöser" und überhaupt die Deutung des Kreuzes verschiedentlich zum massiven Problem geworden sind. Im Blick darauf lassen sich auch die Vorbehalte gegen die Darstellung der „Frau am Kreuz" verstehen. Ohne eine Erläuterung, wie es recht zu verstehen sei, kann das Symbol „Frau am Kreuz" zur Identifikationsfigur für ein theologisches Programm werden, das seinerseits sehr kritischer Rückfragen bedarf.

Insgesamt sind meine ambivalenten Gefühle und Bedenken gegen die Darstellung der „Frau am Kreuz" durch diese Überlegungen eher verstärkt worden. Gleichwohl halte ich einen Prozeß der Bewußtmachung und ein offenes Gespräch über die Fragen, die mit diesen Bildern zusammenhängen (259), für wichtig und fruchtbar und keineswegs für „praktisch häresieverdächtig". Ich teile aber Teresa Bergers mangelndes „Interesse daran, weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren" (253).

ANMERKUNGEN

[1] Vom Christusmädchen in d. Krippe u. d. Frau am Kreuz. Oder: Die Historizität d. Heilsgeschehens u. d. Inkulturation d. Ev., in dieser Zs. 213 (1995) 251–260 (S. in Klammern).

[2] Ap. Schr. v. Papst Johannes Paul II. über d. nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22. 5. 1994 (VApSt 117); zur Repräsentation Christi: Erkl. d. Kongr. für d. Glaubenslehre zur Frage d. Zulassung d. Frauen zum Priesteramt, 15. 10. 1976 (VApSt 3, 16. 22ff.); 25 der Hinweis, „daß der geschlechtl. Unterschied in der menschl. Natur einen bedeutenden Einfluß ausübt, mehr noch als z.B. die ethn. Unterschiede: diese berühren die menschl. Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zw. den Personen sowie auf die menschl. Fortpflanzung hingeordnet ist…"

[3] So auch R. R. Ruether, Sexismus u. d. Rede v. Gott. Schritte zu einer anderen Theol. (Gütersloh 1985) 156.

[4] F. Kabasélé, A. T. Sanon u. C. Kolié in: Der schwarze Christus. Wege afrik. Christologie (Freiburg 1989) 57–137; G. Hasenhüttl, Schwarz bin ich u. schön. Der theol. Aufbruch Schwarzafrikas (Darmstadt 1991) 116–129.

[5] P. Neuner, Die Hellenisierung d. Chr.tums als Modell v. Inkulturation, in dieser Zs. 213 (1995) 363–376.

[6] F. Kabasélé, Jenseits d. Modelle, in: Der schwarze Christus (A. 4) 138–161.

[7] Zum griech. Axiom d. Leidensunfähigkeit Gottes: W. Elert, Der Ausgang d. altkirchl. Christologie. Eine Unters. über Theodor v. Pharan u. seine Zeit als Einf. in d. alte Dogmengesch. (Berlin 1957) 33ff.

[8] E. Moltmann-Wendel, Feminist. Theol., in: Frau u. Mann befreundet in Christus, hg. v. F. Hauschildt (Hannover 1988) 35. Über d. Bedenken v. Frauen, in einem Mann ihren Erlöser zu sehen: M. Bührig, Die unsichtbare Frau u. d. Gott d. Väter. Eine Einf. in d. fem. Theol. (Stuttgart 1987, [4]1989) 74.

[9] D. Strahm, Kann ein männl. Erlöser Frauen befreien?, in: Streitfall fem. Theol., hg.v. B. Hübener, H. Meesmann (Düsseldorf 1993) 49.

[10] U. Gerber, Auch Männer brauchen ein neues Jesusbild, ebd. 63.

[11] J. Voss, Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung d. weibl. Zyklus (Stuttgart 1988, [6]1993); vgl. z.B. 145f.; dazu u.a. J. Baur, N. Slenczka, Hat d. Kirche d. Ev. verfälscht? (Stuttgart 1994) 46–50.

[12] Auf einen Brief zu ihrem Artikel antwortet sie: „Nun zähle ich mich durchaus fem. Theologien zugehörig, teile aber in der Christologie eben nicht die Ansätze der von Ihnen zitierten Frauen. Fem. Theologie ist heute ein sehr buntes Geschehen, und die schwarzen Feministinnen in den USA z.B. haben die weißen Frauen – gerade in der Christologie – wegen ihres Ansatzes heftig kritisiert."

[13] E. Sorge, Religion u. Frau. Weibl. Spir. im Chr.tum (Stuttgart 1985, [4]1987) 42. Dort schreibt sie von „biophiler und nekrophiler Spir.", der Gewöhnung an Symbole der Gewalt und einer sadospirituellen Glaubenshaltung.

[14] R. Nakashima Brock, Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power (New York 1988) 53–57.

[15] C. Axt-Piscalar, Trinitar. Entzauberung d. patriarchalen Vatergottes. Eine Verständigung über d. Bedeutung d. Trinitätslehre als Beitr. zum Gespräch mit d. fem. Theol., in: ZThK 91 (1994) 483.

[16] E. Moltmann-Wendel, Wenn Gott u. Körper sich begegnen. Fem. Perspektiven zur Leiblichkeit (Gütersloh 1989), etwa zur Nekrophilie, zum „Kreuz des Lebens" u. d. „Ggw. des Leibes" (45, vgl. 68).

[17] So etwa C. J. M. Halkes; vgl. L. Scherzberg, Sünde u. Gnade in d. fem. Theol. (Mainz 1991) 105ff.

[18] Frauen „sehen in der Verkettung von Sündentheologie, Kreuz und Blut Jesu eine Verstärkung ihrer eigenen Unterdrückung, die sie als Frau sowieso erleben: ‚Ich bin die Minderwertige, ich muß mich stets opfern und alles ertragen'; als Glaubende hören sie dann das Wort vom Kreuz nur in der Form von Sätzen wie: ‚Du bist eine Sünderin und sogar am Tod schuldig…'" (E. Schneider-Böklen, D. Vorländer, Feminismus u. Glaube, Mainz 1991, 128); ähnl. D. Strahm, a.a.O. 53.

[19] Ähnlich auch E. Schneider-Böklen u. D. Vorländer, a.a.O. 129, die „im Kreuz Jesu vorrangig das Mitleiden Gottes mit dem eigenen Leiden sehen."

[20] Leserinnenbr. bei S. Strahm Bernet, Jesa Christa, in: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in fem.-theol. Sicht, hg. v. D. Strahm, R. Strobel (Fribourg 1991) 180: Frauen machen sich nicht mehr allein im Mann das Allgemeine anschaulich. „Ihr Selbst, ihre Geschichte, ihre Opferung und auch ihre Auferstehung brauchen ein eigenes Gesicht, damit dies alles als weibliche Dimension auch wirklich existiert und als Erfahrung erhalten bleibt."

[21] Ebd. 180.

[22] S. Heine, Wiederbelebung d. Göttinnen? Zur system. Kritik einer fem. Theol. (Göttingen 1987) 153–162, 156.

[23] Ähnliches gilt für die Kategorie „Generation" oder „Alter". Der Unterschied zur Kategorie „Rasse" liegt in der Präsenz im histor. Geschehen. So kenne ich keine Darstellung des Gekreuzigten als alter Mann; dies wäre nicht nur „histor. falsch" wie der „schwarze Christus". Sie wäre auch als theol. Programm nicht nötig, da alte wie junge Menschen unter Jesu Kreuz standen, da Jesus auch das Leid der Alten mitträgt und sie erlöst.

UMSCHAU

Erlebnischristentum?

Eine Nachlese zur Heilig-Rock-Ausstellung in Trier

Man muß sich wirklich vor dem Dom in die schier endlose Reihe der Pilger eingereiht, man muß sich in den Strom der vielen Menschen begeben haben, der einen langsam und kontinuierlich, beharrlich und bisweilen stockend mit nach vorne nimmt, um eine Ahnung davon zu bekommen, was sich in einem selbst und vielen anderen abspielt, die zum „heiligen Rock" drängen. Dazu kommen auf dem Domplatz die Chöre aus Weißrußland oder aus sonst einer Gegend der Welt; die ruhig-feierliche Atmosphäre der Orgel im Dom, die sinnvoll ausgewählten und vorgetragenen Texte aus Bibel und religiösem Schrifttum, die Gebete der Gläubigen.

Dies und vieles andere, welches die Atmosphäre bestimmt, gehörte zum tiefen Eindruck dieser Wallfahrt. Dabei war man in keinem Augenblick unnötig gestört oder angetrieben. Man konnte sogar aus dem langsam nach vorne flutenden Strom von Menschen aussteigen und sich auf eine Bank setzen, um die Hunderte zu beobachten, die da am heiligen Rock vorbeizogen, die ihn einfach sehen wollten, die ihn anschauten und ehrfürchtig betrachteten: in frommer Gelassenheit und vielleicht mit ein wenig Neugierde. Dabei verrieten die Gesichter in den seltensten Fällen Züge wundersüchtiger, aufdringlicher oder neurotischer Leidenschaft. Auch war der Grad des Glaubens oder Unglaubens nirgendwo auszumachen, keine Spur von Zweifeln oder weltanschaulich bzw. konfessionell bedingter Abständigkeit. Die unauffälligen Reaktionen und kaum wahrnehmbaren Äußerungen schienen selbstverständlich zum ruhigen Gang des Geschehens zu gehören. Bis dann alle langsam und nachdenklich wieder auf den Domplatz hinaustraten – so, als hätten sie einem tiefen und unverzichtbaren Geheimnis ins Angesicht geschaut.

Bischof Hermann Josef Spital hat gut daran getan, diesem Geschehen seinen persönlichen Stempel der Offenheit und Zurückhaltung aufzudrücken und ihm eine ökumenische Note zu geben. Während auf der einen Seite bis zum Überdruß von der Krise der Kirchen gesprochen wird, vom Ausbluten und der mangelnden Integrationskraft der Gemeinden – bedrohliche Anzeichen für das Verdunsten des Glaubens überhaupt –, hat Trier ein gegenteiliges Exempel geliefert.

Überhaupt sind die Wallfahrten wieder modern und zugkräftig geworden. Fatima, Lourdes, Santiago de Compostela, Taizé und Trier beweisen es. Verdunstet der Glaube tatsächlich bis zur Unkenntlichkeit oder sucht er sich eine andere Gestalt, ein anderes Gewand, einen Ausdruck, der dem selbständig gewordenen, dem theologisch weniger gebildeten Menschen von heute und morgen entspricht?

Mir gehen dabei eigene Erfahrungen durch den Kopf. Bei Vorträgen, Tagungen und Fortbildungsveranstaltungen ist immer wieder aufgefallen, wie wenig die akademische Theologie und das Glaubensbekenntnis der offiziellen Kirchen in das Gemüt und Bewußtsein der Leute eingedrungen sind – trotz Katechesen und Predigten bis zu „mehr geht es nicht".

Bei einer ökumenischen Veranstaltung vor einiger Zeit war von der Hoffnung die Rede, daß die Kirchen wohl bald so weit sein könnten, ihre aus dem 16. Jahrhundert stammenden gegenseitigen „Verwerfungen" zurückzunehmen. Dann seien wohl der Tag und die Stunde für die „Einheit der Kirchen" gekommen. Jedenfalls sei die neueste ökumenische Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" der Einheit ein bedeutendes Stück nähergerückt; das Dokument sei äußerst positiv zu bewerten und stelle eine wichtige Etappe dar, wenn es auch noch bedeutende Schwierigkeiten gebe in den Fragen der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, im Eucharistie-

und Sakramentenverständnis, im Blick auf Papstamt und apostolische Sukzession.

Im Verlauf der Diskussion stellte sich heraus, daß die allerwenigsten Anwesenden, obwohl zum Großteil aus Akademiker- und Religionslehrerkreisen stammend, von dem bedeutenden Dokument je etwas gehört hatten. Auch mußte zuerst ein Fachmann darüber aufklären, welches die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und im Gegenzug die 150 Verwerfungen des Konzils von Trient gewesen waren. Worin bestand also für die Anwesenden die so schwer zu überwindende Uneinigkeit der Kirchen? Worin könnte für sie die zu suchende Einheit bestehen? In Untersuchungen „von höchster wissenschaftlicher Qualität", von denen die Nichtfachleute noch nie etwas verstanden haben und auch nie etwas verstehen werden – trotz kirchenamtlicher Bemühungen, das Kirchenvolk darüber aufzuklären und auf dem laufenden zu halten?

Jedenfalls zeigte sich bei diesen und vielen anderen Veranstaltungen das „Oben-Unten-Schisma" (Eugen Biser) mitten in den Kirchen. Die Tatsache, daß vor Jahrhunderten – seit der Gründung der Universitäten – die Reflexion über den Glauben in die Hörsäle verlegt wurde, hat dazu geführt, daß das Christentum eine Pastoren-, Theologen- und Spezialistenreligion geworden ist, die „oben" voll und reich ist an theologischer Erkenntnis und Wahrheit, aber „unten" dem Volk jede Mitsprache und Kompetenz in Glaubens- und Kirchenfragen genommen hat.

Heute, im Zeitalter der Subjektwerdung des Menschen, zeigt sich in verheerender Weise für die Kirche, was es heißt, jahrhundertelang den „sensus fidelium", die „vox populi" und damit die Alltagserfahrungen der Menschen bei wichtigen Entscheidungen und Weichenstellungen nicht (mehr) gehört bzw. ernst genommen zu haben. Aus religionswissenschaftlicher Sicht bedeutet dieser folgenreiche Verlust nichts anderes als die Tatsache, daß das Christentum als „herrschende Religion" in vielen Kulturen der Welt das religiöse Potential der Menschen nicht nur kirchenpolitisch vereinnahmte, sondern es auch zerstörte oder wie eine weiße Schneedecke zudeckte und erstickte, so daß „von unten" nichts mehr wachsen konnte.

Die Tatsache, daß bis in die jüngste Zeit immer der politische oder religiöse „Fürst" die Religion seiner Untertanen bestimmte, hat zu einem Glaubensverständnis in Abhängigkeit, Untertänigkeit und Hörigkeit gegenüber der Obrigkeit geführt, aber nicht zu einem eigenständig verantworteten Glauben. Was jahrhundertelang auf diese Weise kirchlich funktionierte, hat in dem Augenblick aufgehört ein tragender Faktor zu sein, als das Freiheits- und Unabhängigkeitsbewußtsein die Menschen erfaßte. Im Blick auf die zahllosen Sekten und freien Kirchen, die heute weltweit wie Pilze aus dem Boden schießen; im Blick ebenso auf das bedrängende Phänomen, daß auch in den westlichen Ländern ein Großteil der Menschen durchaus christlich sein und bleiben will, ohne dabei an eine kirchliche Bindung zu denken; im Blick auf die Tatsache, daß ein Großteil der Kirchenaustrittswilligen von einem „langen Entfremdungsprozeß von der Kirche" spricht, von „eigenen Glaubenseinsichten" und „eigenen religiösen Überzeugungen" – alles das scheint ein Bewußtsein zu markieren, welches das religiöse Potential in der Menschheit wieder zu neuem Leben erweckt, allerdings fernab von den Kirchen. Man könnte diesen geschichtsmächtigen Vorgang als einen Übergang interpretieren vom kirchenamtlich Wahren und objektiv Richtigen zum religiös Elementaren – verbunden mit dem Niedergang der bisher herrschenden Religionen und Konfessionen.

Auch die Wallfahrtsbewegungen in unserer Zeit scheinen dies deutlich zu bestätigen. Was in Trier zu beobachten war, war alles andere als „objektiv wahr" und noch weniger eine Rückkehr suchender und ahnender Menschen zur traditionell vorhandenen Kirchlichkeit. Vielmehr sind solche religionswissenschaftlich feststellbaren Phänomene eine enorme Herausforderung an die Kirchen: an ihre Strukturen, an ihr Ämter- und Sakramentenverständnis, an ihre Liturgie und ihre metaphysisch-philosophische Theologie überhaupt. Man könnte sie in der Frage zusammenfassen: Wieviel Philosophie, Theologie und herkömmliche Kirche brauchen die Menschen, um glauben zu können? Vermutlich viel weniger, als es kirchlich zu denken bisher erlaubt oder üblich war. Jedenfalls sind Kirche und Theologie in die größten Schwierigkeiten geraten, weil sie

schon lange aufgehört haben, im täglichen Leben der Menschen verwurzelt zu sein und sich – bei aller Abgehobenheit in Lehre und Sprache – den beunruhigenden Zeichen der Zeit und den elementaren Erfahrungen der Geschichte zu stellen. Dagegen finden sich für die Suchenden „Kanzeln" überall.

Der Bischof von Trier hat von vorneherein gut daran getan, den Blick der Gläubigen nicht allzu sehr auf einen Rock zu konzentrieren, sondern das Unterwegssein der Menschen in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Die Reaktion auf das „Mit Christus unterwegs" kennzeichnet in vieler Hinsicht die religiöse Weltsituation, die der großen Glaubenslehren, weil ideologieverdächtig, überdrüssig geworden ist. Sie verlangt vielmehr nach Menschen oder Gruppen, die modellhaft und exemplarisch der Welt vor Augen zu führen vermögen, wie Leben gestaltet und gemeistert werden kann – sogar über den Tod hinaus. Also Lebensmeisterung statt Glaubenskriege, Weltbewältigung statt denkerische Haarspaltereien „in Christus".

Beim gegenwärtigen Niedergang der Kirchen ist in Trier deutlich geworden, daß eigentlich nur exemplarische Menschen das religiöse Potential von Menschen zu wecken vermögen. Für die Kirchen eröffnet sich die Chance, die Gestalt Jesu als Modellfall gottgewollten und gottgemäßen Lebens, seine Lebenspraxis, sein menschennahes und situationsgemäßes Denken und Handeln in die Mitte ihrer Verkündigung zu stellen. Und vor allem in die Mitte ihrer eigenen Praxis! Für heutige suchende und fragende Menschen ist dies jedenfalls entscheidend wichtiger als kirchenrechtliche und systemimmanente Festlegungen „von oben", weil die Worte und Taten Jesu einen grundsätzlich anderen Geist atmen als Institutionen und festgeschriebene Verlautbarungen. Wo Jesus auftritt, da wird immer der einzelne in seiner einmaligen situativen Größe und Tragik wichtig. Auch wer ihm damals schon zu seiner Zeit begegnete, wurde nicht mit einer Vorschrift, einem Gebot oder Verbot konfrontiert, sondern mit einer befreienden Perspektive zum Weitermachen oder zu einem neuen Anfang auf dem Weg Gottes.

Die Welt, in der wir leben, hat keine Lust mehr, sich an theologisch-konfessionellen Rechthabereien zu beteiligen. Sie ist der inquisitorischen Machenschaften und Verleumdungen überdrüssig geworden und hat auch jeden Sinn verloren für Wahrheitsbüros im Stil George Orwells. Sie hat eher wieder den Sinn dafür entdeckt, daß es durchaus verschiedene Zugangswege zum Verständnis der Person Jesu geben kann und damit auch verschiedene Zugangswege zum christlichen Glauben. Auch das ökumenische Anliegen des Volkes, seine Eigendynamik, scheint darauf hinauszulaufen, daß es nach Lebensformen und Lebensstilen verlangt, die den Geist der Botschaft Jesu widerspiegeln und einen Eindruck hinterlassen, wie die „Zivilisation der Liebe" im Kleinen wie im Großen Form und Gestalt annehmen könnte.

Tatsächlich ist ja Jesus nicht gekommen, eine bestimmte Theologie ohne Wenn und Aber und eine zweifelsfreie Christenlehre zu verkünden – zum Gedankenschmaus für Denker und als Übungsfelder für ideologische Kämpfer und religiöse Eroberer. Er hat keine Definitionen formuliert und keine Moralvorschriften erlassen. Er hat noch nicht einmal Gottessicherheit gebracht, obwohl sich viele danach sehnen. Er verkündete das Reich Gottes. Mit dem Schon-Jetzt der anbrechenden Gottesherrschaft waren Werte und Lebenshaltungen gemeint – ein menschlich nicht leichter Lebensstil persönlicher Würde und verantworteten Miteinanders.

Das Christentum an der Schwelle eines neuen Jahrtausends muß sich ernstlich überlegen, auf was es sich in Zukunft konzentrieren will. Jedenfalls steht fest: Hätte die Kirche seit Jahrhunderten annähernd soviel Kraft, Intelligenz, Energie und schöpferische Initiativen für die Entwicklung situations- und zeitbedingter Lebensstile entfaltet wie für die Absicherung ihrer Privilegien und die Definierung, Formulierung und Verteidigung ihrer unfehlbaren Glaubenssätze – ihr Zeugnis könnte sich seit Jahrhunderten sehen lassen, ihre Lehrsätze wären nicht über Nacht zu bloßen Formeln und leeren Hülsen geworden.

Auf Zukunft hin wird die Welt weniger nach großer christlicher Gelehrsamkeit lechzen als vielmehr nach einer humanen Kultur, die ihre Wurzeln in einer Botschaft hat und aus ihr ihre immanente und transzendente Glaubwürdigkeit gewinnt. Trier und viele andere religiöse Bewe-

gungen legen den Gedanken nahe, daß die Kirchen und Konfessionen wieder entschieden jesuanischer werden müssen – mit allen Konsequenzen für Kirchen- und Ämterverständnis. Sollten sie sich, weil im Guten verhärtet, diesem elementaren, aber folgenreichen Anspruch widersetzen, besteht für viele Menschen kein Anlaß mehr, ihrem Sterben nachzutrauern. Sie werden den Staub von ihren Füßen schütteln und sich an anderen „Hoffnungsversuchen" beteiligen. Für diejenigen, die nicht im religiösen Niemandsland untertauchen möchten, bieten sich heute schon die sogenannten Sekten und freien Kirchen tausendfach als Ausweg an. Sich ihnen anzuschließen, scheint vielen ohne Skrupel und Gewissensbisse möglich. *Fritz Köster SAC*

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

Vom Teddybär zum ersten Kuß. Wege aus der Kindheit in Ost- und Westdeutschland. Hg. v. Peter Büchner, Burkhard Fuhs, Heinz-Hermann Krüger. Opladen: Leske & Budrich 1996. 257 S. (Studien zur Jugendforschung. 16.) Kart. 39,–.

Bislang wurde die Altersstufe der 10- bis 15jährigen wenig erforscht; denn sie zählten weder voll zur Kindheit noch wurden sie ernsthaft der Jugend zugerechnet. Um so verdienstvoller ist die vorliegende präzise Auswertung einer standardisierten schriftlichen Befragung im Klassenverband (!) unter 10- bis 15jährigen im Frühjahr 1993. Das Sample wird als repräsentativ für Hessen und für Sachsen-Anhalt eingeschätzt. Aus den neun Kapiteln seien drei besonders herausgehoben: die außerschulische Freizeitgestaltung (129ff.), die Familie als Lebensort (159ff.), die Schule als Lebensort, vor allem unter dem Blickwinkel der Wechselwirkung zwischen Schule und außerschulischer Lebenswelt (210ff.).

Für das außerschulische Kinderleben wird die Terminkultur junger Menschen und die Rolle der (Sport-)Vereine herausgehoben. Mit den Terminen setzen heutige Jugendliche ihre Prioritäten, gemäß ihren Interessen: sinnvolle Freizeit. An der modernen Familie wird ablesbar, daß sich das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern tiefgreifend verändert hat, beim Zugestehen des Taschengelds und beim Discobesuch ebenso wie beim Strafverhalten. Zunehmend entwickelte sich eine normgeleitete Kinderorientierung zu einer subjektbezogenen Erziehung (vgl. Beispiele einer gelingenden Erziehung: 200). Die Schule zeigt sich nicht nur als Ort der Bildung, sondern ebenso als Raum der Begegnung für außerschulische Erfahrungen und Erlebnisse. Gerade in diesem kindlichen Lebensfeld wird allerdings eine doppelte Ungleichheit gesichtet, also in der Selektion der Schulart wie in Stil und finanziellem Aufwand in der außerschulischen Freizeit: die Ungleichheiten kumulieren sich leider.

Nicht zu übersehen ist, daß inzwischen in Ostdeutschland eine große Anpassung an den Westen geleistet wurde, so daß man von einem „vereinigten Wertehimmel" (98) reden kann, selbst wenn im Osten die Jungen und Mädchen weniger Termine haben und sich auch weniger in Vereinen engagieren. Im Reifeprozeß scheinen dort – bei allen Unterschieden nach Geschlecht und sozialem Milieu – die Jugendlichen langsamer voranzuschreiten, wie es übrigens nach der „Theorie vom Bildungsmoratorium" (231) naheliegt.

Am Ende der anregenden Studie stehen jugendpolitische Herausforderungen für Reformen (233–235). Daraus seien genannt: die Ganztagsschule, die integrierten Schulformen überhaupt, ein neues Bildungsprofil für Gymnasien, die vermehrten Freizeitangebote von kommunaler Kinder- und Jugendarbeit. So gut die Studie auch ist, sie blendet bei den Wertorientierungen jede religiöse Sicht aus; sie entdeckt auch nirgendwo die Existenz einer kirchlichen Jugendarbeit. Dieses Defizit ist im Hinblick auf eine ganzheitliche Wahrnehmung junger Menschen sehr bedauerlich. *Roman Bleistein SJ*

Zinnecker, Jürgen – Silbereisen, Rainer K.: *Kindheit in Deutschland.* Aktueller Survey über Kinder und ihre Eltern. Weinheim: Juventa 1996. 445 S. (Kindheiten. 8.) Kart. 58,–.

Das hervorragend in Tabellen und Gliederungen gestaltete Buch legt den ersten Kindersurvey Deutschlands vor, der zudem durch zusätzliche Befragungen der Eltern ergänzt wird. Die Daten wurden im Herbst 1993 unter 700 Kindern im Alter von 10 bis 13 Jahren und deren Eltern in ganz Deutschland erhoben. Angesichts der Fülle der wichtigen Ergebnisse können nur einige herausgehoben werden: Die Musikinteressen von Kindern hängen wesentlich vom Bildungsniveau der Eltern ab (102). Die Eltern bieten ihren Kindern dreierlei Ressourcen: als Wissens- und

Orientierungshilfe, als Quelle emotionalen Wohlbefindens und als Partner von kulturellen Aktivitäten (209). Je mehr Eltern auf allen drei Gebieten wirksam werden, um so größer wird ihre Chance, auch zu nahen Vorbildern ihrer Kinder zu werden (210). Erstaunlicherweise wird ein autoritativer Erziehungsstil in seinen Wirkungen positiver gewertet als in Zeiten einer antiautoritären Erziehung (239). Auch hier zeigt sich die Bedeutung von Zugehörigkeit. Wichtig scheinen vor allem die Ergebnisse, die die Empathie der Eltern und damit das Familienklima unter Beweis stellen. Diese zeitigen – zumal wenn sie mit sozialen Interaktionen verbunden sind – auch im Schulerfolg nur Gutes (303). Schließlich wird die Bedeutung der Eltern als Bezugspersonen unterstrichen: „Was die Beratungskompetenz der Eltern angeht, so sind diese für die befragte Altersgruppe nach wie vor zentral, mit gewissen Einschränkungen der Moderne. In diesem Lebensabschnitt können gleichaltrige Freunde und Freundinnen in diesen Belangen (noch) nicht mit den Eltern mithalten" (424). Eine wichtige Erkenntnis zum Spannungsproblem zwischen Eltern und Cliquen.

Besonders anzuerkennen ist das umfangreiche Kapitel „Kirche und Religion als Entwicklungs- und Sozialisationskontext" (331–356). Das Ergebnis stimmt ermutigend: Die Weitergabe kirchlich-religiöser Kultur von der Eltern- zur Kindergeneration ist besonders hoch und direkt. „Zum Vergleich stehen uns Modelle zur Verfügung, die sich auf die Weitergabe von Sportkultur..., auf musikalische Tradierungsprozesse ...beziehen. In keinem dieser Bereiche sind die Wirkungspfade und die durch die familiale Sozialisation und kulturellen Transfer in der Familie aufklärbare Varianz bei den Kindern so eindrucksvoll wie bei kirchlich-religiöser Kultur. Angesichts der Schwächung kirchlich-konfessioneller Milieus ... mag dieses Ergebnis zunächst verwundern" (355).

Diese wenigen Hinweise machen bewußt, wie wichtig der Kindersurvey '93 ist. Man kann nur hoffen, daß es ihm gelingen wird, „eine kinderfreundliche Gesellschaft" (12) zu ermöglichen. Eines allerdings läßt sich nicht übersehen: Stabile Beziehungen der Eltern und ein dichtes Familienklima sind von den Kindern gefragt. Eine Herausforderung einer Gesellschaft, die sich zunehmend in Beliebigkeiten einrichtet.

Roman Bleistein SJ

Kinder in Deutschland. Lebensverhältnisse von Kindern im Regionalvergleich. Hg. v. Bernhard Nauck und Hans Bertram. Opladen: Leske & Budrich 1995. 358 S. (Deutsches Jugendinstitut. Familien-Survey. 5.) Kart. 49,–.

„Kinder sind in Gesellschaften wie Deutschland zu einem knappen Gut geworden" (Vorwort). Je mehr diese Einschätzung der Realität entspricht, um so mehr muß das Kind in seinen gesellschaftlichen Bedingungen und in seinen Zukunftsaussichten auch ein Thema der Familienforschung werden. Dabei wird sich herausstellen, daß vom Kind nicht die Rede sein kann, ohne daß von der Beziehungskultur zwischen Eltern und Kindern, von deren Umwelt, von Lebenslauf und Selbstverständnis heutiger Mütter, von der „Live-event-Forschung", also von Scheidung oder Tod der Eltern gesprochen wird. Dieses Bündel an Themen versucht der Familien-Survey 5 des Deutschen Jugendinstituts in gut gearbeiteten Kapiteln aufzugreifen. Aus den elf Beiträgen seien besonders bedacht: die Beziehungskultur in den Familien, die berufstätige oder geschiedene Mutter, der bleibende Einfluß religiöser Milieus.

Die Beziehungskultur in den Familien wird durch die „Werte individualisierter Eltern" (107) bestimmt. Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Kinder lauten die erzieherischen Zielvorgaben. Diese Wertmuster werden als „kooperativer Individualismus" gedeutet; er allein könne den überall feststellbaren „utilitaristischen Individualismus" mäßigen (113). Es geht demnach nicht um Selbstverwirklichung um jeden Preis, sondern um eine Interaktionskompetenz der Individuen, in der die Individualisierung nicht nur aus vorgegebenen Normen befreit, sondern zugleich zu verantworteter Freiheit – im Kontext der Familie – ermutigt.

Die berufstätige Mutter richtet ihre Entscheidung immer am Alter des Kindes (207; 231) und an den Angeboten von Horten und Kindergärten aus. Die Betreuungssituation selbst hängt jeweils von der Bildungssituation der Mutter ab; zudem wirken sich familienpolitische Maßnahmen wie

Erziehungsurlaub und Arbeitsplatzgarantie auf die Entscheidungen der Mütter positiv aus. Mehr Flexibilität in den Öffnungszeiten der Kindergärten wären in diesem Feld notwendig. Anders verhält es sich bei der Scheidung der Eltern (253), die besonders bei Einkindfamilien auftritt. Fest steht, „daß die elterliche Scheidungsneigung durch die Geburt jedes Kindes reduziert wird" (267). Hieraus läßt sich schließen, daß Geschwisterlosigkeit auch die Neigung zur Scheidung der Eltern fördert.

Bei der „regionalen Differenzierung der Lebensbedingungen von Kindern" (267ff.) kommt die multivariante Analyse zu dem Ergebnis, daß wohl nicht die Religion als solche, aber der jeweilige religiös-konfessionelle Kontext des umgebenden Milieus für die Bildungsgeschichte von Kindern auch heute noch von Bedeutung ist. Solche Differenzierungen regionaler Milieus werden vermutlich durch die jeweilige Bildungspolitik gefördert. Ein erneutes Beispiel für die Problematik von Stabilität und Wandel. Insgesamt ein anregender Band für einen jeden, der sich um die Zukunft von Familie und Kindern in unserer Gesellschaft sorgt. *Roman Bleistein SJ*

Theologie

Leinsle, Ulrich G.: *Einführung in die scholastische Theologie.* Paderborn: Schöningh 1995. 353 S. (UTB für Wissenschaft. 1865.) Kart. 32,80.

Die Beschäftigung mit scholastischer Theologie gehört seit dem letzten Konzil nicht unbedingt zu den populärsten Unternehmungen an theologischen Fakultäten in Deutschland und anderswo. Dies hat eine Fülle von Gründen, nicht zuletzt die jahrzehntelange Beherrschung der Theologie durch einen engen Neothomismus. So verständlich diese Entwicklung sein mag, so bedauerlich ist doch das Erlahmen des Interesses an Scholastik insgesamt. Dabei sind gerade in den letzten dreißig Jahren eine Fülle neuer kritischer Editionen mittelalterlicher Theologen erschienen, die der Aufarbeitung und Aneignung noch harren.

Der Regensburger Kirchengeschichtler Leinsle hat mit dem vorliegenden Band eine vorzügliche Einleitung in dieses Gebiet geliefert, die sowohl gut lesbar ist als sich auch auf dem neuesten Stand der Forschung bewegt. Leinsle steht Definitionsversuchen von „Scholastik" und „scholastischer Methode" skeptisch gegenüber und nähert sich der Materie statt dessen über ihre historische Entstehung, mit interessanten Ausführungen zum konkreten Lehrbetrieb, zum Bibelstudium, Sentenzensammlungen etc. Begrüßenswert ist auch, daß nicht nur die sogenannten großen Figuren abgehandelt werden wie Anselm, Abälard, Thomas von Aquin und Duns Scotus, sondern auch „kleinere" Autoren wie Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent und Ägidius Romanus. Dies führt zu einer lebendigeren Darstellung, die außerdem die eingefahrenen Wertungen traditioneller Theologiegeschichtsschreibung vermeidet. Die Abkehr von abgestandenen Schemata zeigt sich auch an der Behandlung der Spätscholastik, die in ihrer Eigenständigkeit und Innovationskraft gewürdigt wird: es „ergibt sich das Bild eines theologischen Aufbruchs, der mit den Vorstellungen einer dekadenten ‚Spätscholastik' nicht zu vereinen ist" (171).

Eine Besonderheit dieser Einführung ist, daß sie nicht mit Gabriel Biel als gewissermaßen letztem mittelalterlichen Scholastiker endet, sondern auch die Scholastik der Reformation und der frühen Neuzeit einbezieht, womit die doch in vielem künstliche Epocheneinteilung Mittelalter–Renaissance oder Mittelalter–Neuzeit relativiert wird. Gerade in dem sehr informativen Kapitel über die Neuzeit wird der Leser mit vielen Namen konfrontiert, die ihm gar nicht geläufig sein dürften. Besonders ausführlich wird der notorische Gnadenstreit (zwischen dem Dominikaner Báñez und dem Jesuiten Molina und ihren Anhängern) dargestellt und seine Bedeutung für die neuzeitliche Freiheitskonzeption. Leinsle weist darauf hin, daß es sich nicht nur um sektiererische Schulstreitigkeiten handelte, sondern auch um interkonfessionell bedeutsame Unterschiede, wobei sich die calvinistische Orthodoxie der thomistischen und die lutherische der molinistischen Position anschloß (eine Bewertung, die manchen Thomisten nicht beglücken wird, aber der Sache nach wohl berechtigt ist). Daß Fußnoten unter-

haltsam sein können, beweist die Information, daß die päpstliche Entscheidung, den Molinismus zu dulden, von den Jesuiten in Salamanca mit einem Stierkampf gefeiert wurde (307, A. 187).

Leider enthält der Band keine Bibliographie, sondern nur eine Liste weiterführender Literatur in Auswahl. Alles in allem ist er jedoch sowohl eine balancierte Einführung als auch eine wahre Fundgrube scholastischer Theologie und zeigt, daß sich die Beschäftigung mit ihr, wenn auch gerade in theologischen Zirkeln nicht en vogue, nach wie vor lohnt. *Richard Schniertshauer SJ*

Werbick, Jürgen: *Kirche.* Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg: Herder 1994. 440 S. Kart. 78,–.

Der Münsteraner Dogmatiker bleibt auch in seiner großangelegten Ekklesiologie der originellen Methode treu, die er bereits in der Gotteslehre und in der Soteriologie angewandt hat: Er öffnet den Zugang zum theologischen Gehalt von Kirche über die Bilder und Metaphern, die die biblische und kirchliche Tradition mit dem Wort Kirche verbindet (z.B. Volk, Stadt, Haus, Bürgerschaft Gottes, Tempel des Hl. Geistes, Leib Christi, Braut, Mutter, Arche, Gemeinschaft der Heiligen usw.). Mit diesem Ansatz verbinden sich folgende Grundintentionen, die sich wie ein roter Faden durch das überaus informationsreiche Werk ziehen:

1. Gegenüber einer zu sehr systematisierenden (und damit vielleicht auch harmonisierenden) Ekklesiologie möchte Werbick die unaufhebbaren Spannungen im theologischen Verständnis von Kirche aushalten und durch die Sprache der Bilder auch ausdrücklich bewußt halten. Und zwar jene Spannungen, die in der einen Grundspannung wurzeln: daß nämlich die Kirche dazu berufen ist, die „Unsichtbarkeit" Gottes und seine „Unansehnlichkeit" im gekreuzigten Jesus Christus sichtbar werden zu lassen; und dies gerade in dem unansehnlichen „Medium" einer sündigen, sich der „Geistleidenschaft Gottes" ständig widersetzenden Gemeinschaft.

2. Durch die Konfrontation der realen Gestalt der Kirche mit ihrem sich in den Bildern aussprechenden Selbstverständnis zeigen sich diese Spannungen zugleich als tiefe „Zwiespältigkeit". Denn all diese Bilder wurden und werden in der Geschichte immer auch zur ideologischen Selbstrechtfertigung der Kirche, zur triumphalistischen „Selbststilisierung" (42) gerade ihrer institutionellen und hierarchischen Strukturen mißbraucht. Der ideologiekritische Blick des Verfassers auf die reale Funktion der Kirchenbilder und ihren geschichtlichen Wandel unterscheidet diesen Ansatz zutiefst von einer abgehobenen, sich einfach mit der Auslegung der Symbolsprache begnügenden Kirchenästhetik.

3. Da die sakramentalen Selbstvollzüge der Kirche der hervorgehobene Ort des sichtbaren Heilshandelns Gottes im Raum der Kirche sind, verbindet Werbick in diesem Entwurf „ekklesiale und sakramentale Metaphorik" miteinander. Das heißt, er integriert in seiner Ekklesiologie zugleich ausdrücklich auch eine Sakramententheologie. Gerade in diesem Aufweis der geschichtlich bedingten wechselseitigen Beeinflussung von Kirchenbild und Sakramententheologie bzw. -praxis sehe ich eine der historischen und systematischen Hauptstärken dieses Buchs.

So sehr es Werbick gelingt, die Last der konkreten Kirche theologisch wie existentiell tragbar zu machen, so sehr bekommen für mein Empfinden die negativen Seiten der Kirche, also die ideologischen Pervertierungen der Bilder (zumal in unserer Gegenwart) ein zu starkes Gewicht. Dieses Kirchenbuch bezeugt primär eine „Hoffnung gegen allen Augenschein", ein Vertrauen darauf, daß Gott dennoch in und durch diese zwiespältige Kirche heilend am Werk ist.

Medard Kehl SJ

Das Eugen-Biser-Lesebuch. Hg. v. Erwin Möde. Köln: Styria 1996. 272 S. Lw. 49,–.

Eine Retrospektive auf das kaum mehr überschaubare literarische Werk Eugen Bisers hat schon allein wegen seiner Unabgeschlossenheit den Charakter der Vorläufigkeit und des „ersten Blicks" im Sinn einer Gesamtschau. Indessen gestaltet sich sein Werk immer schon aus seiner Mitte, und die bildet kein anderer als Jesus: der „Helfer", der „Freund", der „inwendige Lehrer".

Es ist das Verdienst Erwin Mödes, einen solchen „ersten Blick" auf Eugen Biser einem breiteren Publikum zu ermöglichen. Die Textauswahl hat er nach den Brennpunkten der Inhalte vor allem der späteren Publikationen Bisers zu-

sammengestellt (anthropologische, therapeutische, ekklesiologische, mystische Dimension).

Bisers Theologisieren ist der großangelegte Versuch, den Glauben verstehen zu lernen und zu lehren. Ein Verstehen aber, das sich allein mit Wissensaneignung begnügen wollte, verfehlte sich selbst, da es allzu anspruchslos nicht einholte, woraufhin es dem hermeneutischen Wesensgesetz folgend grundsätzlich angelegt ist. Gewiß geht es bei jedem Verstehensakt um die Präzisierung oder Korrektur, Vermehrung oder Vergewisserung des Wissens, um eine Lichtung der Welterfahrung. Aber ebenso gewiß geht es bei jedem Verstehen auch um ein Sich-selbst-Verstehen in dieser sich lichtenden Welt der Dinge und Sachverhalte, der persönlichen, sozialen und religiösen Bezüge und Beziehungen, um ein neues Standgewinnen auch für sich selbst – mit einem Wort: um Existenzerhellung.

„Wer glaubt,... hat mehr vom Leben." Damit signalisiert Biser, daß Glauben für ihn nicht nur eine ‚Hochform' des Denkens ist. Glauben ist für ihn vielmehr auch die ‚Hochzeit' des Lebens, das freilich seine ganze Energie gewinnt aus der Gleichzeitigkeit des religiösen Herzens mit Jesus, d. h. aus der Einwohnung Jesu im Herzen der Gläubigen. Eine Verlebendigung des Glaubens verspricht sich Biser allein durch die Verlebendigung des Geglaubten, wenn „der Geglaubte im Glaubenden zu sich selbst erwacht... Und das besagt, daß sich der Schrein der Vergegenständlichung öffnet, daß der zur Botschaft Gewordene wieder ‚zu Wort kommen' will, daß der zum Glaubensobjekt Erhöhte vom Podest seines Herrentums herabsteigt und daß der zur Lehre Stilisierte wieder zu lehren beginnt" (109).

Konsequent führt diese einem unerschütterlichen Fundament gleichkommende Christozentrik Bisers zu einem Kirchenverständnis, das sich nicht von den Fakten der Gegenwart irritieren läßt, sondern die Kirche, desiderativ-prospektiv, als „Raum der aufgehobenen Entfremdung" begreift. So wird Biser nicht müde, immer wieder nach dem „Begriff des Christentums" zu fragen. Und dann ergeben sich folgende Erkenntnisse: „1. Das Christentum ist im Unterschied zu dem, was uns der ‚Geist der Schwere' eingeredet hat, keine asketische, sondern eine therapeutische Religion. 2. Das Christentum ist im Unterschied zu dem, was am Verhalten der heutigen Kirche abgelesen werden könnte, aber nicht zutrifft, keine moralische, sondern eine mystische Religion. 3. Das Christentum ist im Unterschied insbesondere zum Islam, von dem wir herausgefordert sind, keine primäre, sondern eine sekundäre Schriftreligion" (253).

Wer dieses Eugen-Biser-Lesebuch liest, wird sein Lesen selbst als einen emanzipatorischen Akt erleben können. Er wird durch die Vergegenwärtigung Jesu, wenn dieser aus dem Mausoleum der Formeln über ihn zum Leben in seinem eigenen Herzen erwacht, eine Existenzerhellung erfahren, die eine Sinnantwort auf seine Daseinsfraglichkeit ist. Er wird den Glauben zu leben verstehen. *Günter Bleickert*

Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche. Hg. v. Walter Gross. München: Wewel 1996. 146 S. Kart. 29,–.

Die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen herausgegebene „Theologische Quartalschrift" behandelte 1993 in einem Themenheft das Problem der Frauenordination. Die damals einzige Stellungnahme des kirchlichen Lehramts zu diesem Thema, die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores", war 1976 erschienen. Sie ist bis heute die ausführlichste Darlegung der Argumente, mit denen die amtliche Kirche die Möglichkeit der Frauenordination bestreitet. Ein Jahr nach dem Tübinger Themenheft, 1994, wiederholte das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" die Thesen von 1976, und 1995 betonte die Glaubenskongregation in einer „Antwort" die hohe Verbindlichkeit dieser Lehre.

Die Gründe für und wider finden sich umfassend in „Inter insigniores" einerseits und der Theologischen Quartalschrift andererseits. Neue Argumente sind bisher nicht dazugekommen. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß der Tübinger Alttestamentler Walter Groß die Aufsätze von 1993 unverändert herausgibt. Hinzugefügt wurden die drei lehramtlichen Texte sowie der Bericht der päpstlichen Bibelkommission, der für die Vorbereitung von „Inter insigniores" angefordert worden war, dann aber weder berücksichtigt noch veröffentlicht wurde, wohl weil er zum Ergebnis kam, daß sich in der Heiligen

Schrift weder Gründe für noch Gründe gegen die Frauenordination finden. Den beiden neuesten lehramtlichen Texten folgt jeweils ein Kommentar des Tübinger Dogmatikers Peter Hünermann, der sich vor allem mit dem Autoritäts- und Verpflichtungsgrad, der Bedeutung und den Grenzen lehramtlicher Stellungnahmen befaßt. Er macht darauf aufmerksam, daß man aufgrund einer wenn auch sehr alten Praxis nicht ohne weiteres auf ihre normative Verbindlichkeit schließen darf, sondern daß man zu Korrekturen bereit sein muß, wenn sich die Voraussetzungen geändert haben, wie es gerade bei dem hier behandelten Problem der Fall ist.

Die Publikation ist vor allem deswegen zu begrüßen, weil sie umfassend über den Problem- und Diskussionsstand informiert und damit die für ein eigenständiges, sachbezogenes Urteil unerläßlichen Bedingungen schafft.

Wolfgang Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler, hat in dieser Zeitschrift die Fragen nach einer Theologie und einer Spiritualität des Lesens aufgeworfen (206, 1988, 539ff., 818ff.). Fortschritte in der empirischen Leserforschung und in der theologischen Diskussion erlauben jetzt, nach einer neuen Buchpastoral zu fragen.

Die in der Kirchengeschichte traditionell gewordene Unterscheidung zwischen Heilsdienst des Klerus und Weltdienst der Laien ist dem Neuen Testament von Grund auf fremd. Kurt Koch, Bischof von Basel, sieht in der Neubestimmung der Beziehung zwischen Kirche und Welt durch das Zweite Vatikanische Konzil einen Weg, diese falsche Unterscheidung zu überwinden.

Arno Schilson, Professor für abendländische Religionsgeschichte an der Universität Mainz, fragt nach einer angemessenen Plazierung und Darstellung von Gottesdiensten im Fernsehen. Dabei zeigt er, daß das scheinbar säkulare Medium Fernsehen eine Fülle von religiösen Strukturen und Elementen enthält, an denen eine fernsehgerechte Präsentation von Gottesdiensten anknüpfen kann.

Die Frage nach der Mitsprache und Mitentscheidung der Gläubigen in der Kirche ist in jüngster Zeit mit neuem Nachdruck aufgeworfen worden. Christoph Böttigheimer geht dieser Frage anhand konziliarer Aussagen nach und kommt dabei zum Schluß, daß im kirchlichen Wahrheitsfindungsprozeß allen Gläubigen ein grundsätzliches Mitspracherecht zukommt.

Die Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger hat in dieser Zeitschrift die Formulierungen vom „Christusmädchen in der Krippe" und von der „Frau am Kreuz" im Zusammenhang mit der Inkulturation des Evangeliums erläutert (213, 1995, 251ff.). Reinhard Brandt, Oberkirchenrat und Referent für theologische Grundsatzfragen (VELKD), schließt an diesen Beitrag eine Reihe von Überlegungen und Bedenken an.

Die wissenschaftliche Theologie und die Kirche

Die katholisch-theologischen Fakultäten an den deutschen staatlichen Universitäten waren nie völlig unangefochten. Auf der einen Seite wurde der Theologie der Charakter als Wissenschaft und damit die Berechtigung als Universitätsfach abgesprochen, weil sie an Glaube und Kirche gebunden ist. Solche Stimmen sind heute nur noch vereinzelt zu hören. Die große Mehrheit der Wissenschaftler betrachtet die Theologen ganz selbstverständlich als gleichberechtigte Partner.

In den letzten Jahren kommen nun zunehmend Einwände aus der Kirche selbst. Hier wird den Theologieprofessoren ein Übermaß dessen vorgeworfen, was die nichtkirchlichen Kritiker zu vermissen meinen, nämlich Rationalität, Freiheit und Unabhängigkeit. Man solle daher die Ausbildung der Priester, Pastoralreferenten und Religionslehrer in kirchliche Regie übernehmen. Dann könne die Kirche selbst über Anstellung und Entlassung der Professoren in aller Freiheit und unabhängig von staatlichen Regelungen verfügen.

Aussicht auf Erfolg haben solche Pläne allerdings kaum. Denn zu eindeutig und mit zu guten Argumenten haben sich deutsche Kardinäle und Bischöfe wie auch die römische Bildungskongregation für den Fortbestand der theologischen Fakultäten eingesetzt. „Unabdingbar" seien sie, so heißt es durchgehend, und zwar sowohl für das Ganze der Universität wie auch für die Sache der Theologie. Für die Universität, weil sonst die der Theologie eigenen Fragen nach dem Ganzen, nach den Grundfragen des Daseins und dem Wertbewußtsein im Dialog der Wissenschaften nicht mehr zur Sprache kommen; für die Theologie, weil sie sich nicht in ein Getto zurückziehen darf, sondern sich der Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit stellen und Schritt halten muß mit den Ansprüchen und dem Niveau des wissenschaftlichen Disputs. Darüber hinaus sind die theologischen Fakultäten in Deutschland durch Verfassungen und Konkordate institutionell so gesichert, daß für grundsätzliche Änderungen derzeit alle Voraussetzungen fehlen – was natürlich nicht heißt, daß die Zahl der Lehrstühle immer so groß bleiben müßte wie heute.

Die kritischen Stimmen aus der Kirche richten sich allerdings nur vordergründig gegen die theologischen Fakultäten. Letztlich geht es um die Theologie als Wissenschaft und ihr Verhältnis zum kirchlichen Amt überhaupt und damit um eine Frage, deren Wurzeln bis ins Mittelalter zurückreichen. Denn die Idee der abendländischen Universität, wie sie sich damals herausbildete, basierte auf der Grundüberzeugung, daß die Theologie in den Kreis der Wissenschaften gehört, weil rationales Erkennen und Verstehen ein Strukturelement des Glaubens selbst ist. Wissenschaft bedeutet aber „Freiheit des Denkens und der Methoden, Eigen-

ständigkeit des Urteils und Fähigkeit zum kritischen Diskurs" (Wolfgang Beinert). Die Ergebnisse werden ihr nicht von Autoritäten vorgegeben, sondern aus der suchenden Erforschung der Sachverhalte gewonnen.

Da zum Wesen der Theologie als Wissenschaft immer ein kritisches Moment gehört, wird ihr Verhältnis zum kirchlichen Amt naturgemäß nie völlig spannungsfrei sein, zumal sich dieses heute viel ausdrücklicher als im Mittelalter als „Lehramt" versteht, dem prinzipiell das letzte Wort zukommt, wie es das Erste Vatikanische Konzil in aller Deutlichkeit herausstellte. Spannungen, ja Konflikte sind aber nicht von vornherein etwas Negatives, sondern können außerordentlich fruchtbar sein, wenn sie nicht zur Konfrontation, sondern zum Dialog führen. Und auf diesen Dialog sind beide Seiten angewiesen.

Die Vertreter des Lehramts empfangen keine neuen Offenbarungen und besitzen kein privilegiertes Wissen, das sonst niemand zugänglich wäre. Bei der Suche nach der Wahrheit und den sachgerechten Formulierungen des Glaubens haben sie keine Quellen, die nicht auch der Theologie, ja jedem Interessierten zur Verfügung stünden, nämlich die Heilige Schrift und ihre Überlieferungsgeschichte in der Kirche. Niemand hat ein Wahrheitsmonopol; niemand kann über die Wahrheit wie über einen Besitz verfügen. Es kommt hinzu, daß schon das Offenbarungszeugnis selbst im Kontext einer theologischen Auslegung überliefert ist, was erst recht für alle Aussagen des Lehramts gilt. Diese stehen also nicht gleichsam über dem theologischen Disput, sondern sind in ihn eingebunden, weil sie immer von einer bestimmten Theologie geprägt sind. Daher hängt die Wirksamkeit und die Überzeugungskraft des kirchlichen Lehramts auch davon ab, daß es sich in einen echten Dialog mit der Theologie in ihrer ganzen Breite begibt und sich nicht nur auf die Theologen stützt, die die jeweils herrschende Theologie des Lehramts vertreten.

Bei der Vielschichtigkeit und Kompliziertheit der Probleme, die sich heute stellen, und bei dem hochdifferenzierten Entwicklungsstand der Theologie sind Meinungsverschiedenheiten und auch Konflikte unvermeidlich. Sie sollten im Geist des Vertrauens und der Verständigungsbereitschaft, in gegenseitiger Offenheit und im Bewußtsein der Verantwortung für das ganze Volk Gottes ausgetragen werden. Ein grundsätzliches Mißtrauen gegen die moderne Theologie, wie es sich bei manchen Vertretern der Kirche heute findet, führt aber ebensowenig zu konstruktiven Lösungen wie der Vorwurf, Theologen würden eine systematische Opposition gegen das Lehramt betreiben und durch ihre Rationalität den Glauben zersetzen. Dasselbe gilt, wenn Theologen auf die Konflikte mit dem Lehramt arrogant oder wehleidig reagieren, oder wenn sie gar allen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen suchen, indem sie sich mit der Wiedergabe offizieller Positionen begnügen oder bloß jene wissenschaftlichen Detailfragen bearbeiten, die mit den Fragen der Zeit gewiß nichts zu tun haben. *Wolfgang Seibel SJ*

Johannes Reiter

Bioethik und Menschenwürde

Ethische Aspekte der Bioethikkonvention des Europarats

Wann immer es um die moderne Medizin geht, prallen Hoffnungen und Ängste aufeinander[1]. Diagnosen und Therapien, die noch vor wenigen Jahren undenkbar waren, sind heute zur Routine geworden. Die Medien sind voll von Meldungen über neue Fortschritte der Medizintechnik. Und fette Schlagzeilen versprechen, daß der Sieg über lebensbedrohliche Krankheiten wie Krebs oder Aids nur noch eine Frage der Zeit sei. Mit Hilfe neuer Technologien greift die Medizin in die grundlegenden Prozesse des Lebens und des Sterbens ein. Die Träume und die Alpträume des modernen Lebens stehen sich in kaum einem Bereich so schroff gegenüber wie gerade in der Medizin. Denn hier geht es um Menschen, um ihre Wünsche und Hoffnungen, um ihre Vorstellungen von einem sinnvollen Leben ohne Krankheit und Leid. Der ohnmächtige Patient in den Händen einer scheinbar allmächtigen Medizin erscheint in unserer Zeit immer mehr Menschen als große Bedrohung.

Daher wird auch die Meinung vertreten, es sei höchste Zeit, *neue Zielsetzungen im Gesundheitswesen* zu verankern. Die Medizin soll menschlicher, sanfter und nebenwirkungsärmer werden. Angemahnt wird eine stärkere Berücksichtigung der psychischen und sozialen Belange des Menschen. Dies kann aber wiederum nicht bedeuten, daß man auf Fortschritte in der Medizin verzichten darf. Die Medizin ist zur Hilfe verpflichtet. Deshalb muß sie ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre technischen Möglichkeiten weiterentwickeln. Wer aber gibt die Richtung an? Wird das Leben des Menschen damit planbar und verfügbar? Immer mehr kritische Stimmen melden sich immer lauter zu Wort und fordern, daß die Medizin heute dringlicher denn je auf die Achtung des Menschen verpflichtet werden muß.

Vor diesem nur skizzenhaft angedeuteten Hintergrund sind auch die Bemühungen um eine Bioethikkonvention zu sehen[2]. Ich werde zunächst den Begriff Bioethik erläutern, weil er für manche keine gängige Vokabel, für andere eher negativ konnotiert ist, danach werde ich das Gesamtvorhaben aufzeigen und dann schließlich zu den sensiblen und strittigen Punkten Stellung beziehen. Diese Vorgehensweise empfiehlt sich, weil eine solche Stellungnahme nicht ohne den Blick auf den Entstehungskontext und den Charakter der Bioethikkonvention möglich ist.

Bioethik als Bestandteil der praktischen Ethik

Wer heute von Bioethik spricht, läuft Gefahr, in eine Ecke mit dem äußerst umstrittenen australischen Bioethiker Peter Singer gestellt zu werden[3]. Dem möchte ich von vornherein vorbeugen. Der *Begriff Bioethik* wird hier als neutraler Begriff gebraucht[4], das heißt, es ist damit keinerlei Behauptung und Beurteilung und schon gar nicht eine ideologische oder polemische Absicht verbunden. So gebrauchen beispielsweise auch neueste römische Dokumente den Begriff Bioethik ohne Argwohn synonym mit dem Begriff Lebensethik[5]. Bioethik ist ein Teilbereich der Ethik, näherhin eine Subdisziplin der angewandten Ethik[6]. Die Fragestellungen angewandter Ethik sind vielfältig und betreffen beinahe alle Lebensbereiche, heute bevorzugt solche, in denen öffentliche Institutionen und politische Handlungsoptionen eine Rolle spielen. Bioethik ist keine Sonderethik mit eigenen Prinzipien oder Regeln und auch keine bestimmte Richtung der Ethik, wie etwa eine utilitaristische oder gar biologistische Ethik. Bioethik ist auch keine Spezialethik für Biologen und Mediziner, sondern „der Versuch, generelle moralische Prinzipien in einem besonderen Bereich anzuwenden und zur Geltung zu bringen. Ihr Thema ist die begründete Stellungnahme zu und die moralische Bewertung von Eingriffen aller Art in menschliches, tierisches wie pflanzliches Leben."[7]

Zur Bioethik zählen daher neben der biomedizinischen Ethik auch die Tierethik, Teile der Umwelt- oder ökologischen Ethik und ebenso die auf diese Bereiche bezogene Forschung. Von der medizinischen Ethik unterscheidet sich die Bioethik durch eine weiter gefaßte und zum Teil auch anders formulierte Fragestellung. Bei der medizinischen Ethik steht überwiegend das ärztliche Ethos, und hier insbesondere das Arzt-Patienten-Verhältnis im Mittelpunkt, die Bioethik hat generell die aus dem Fortschritt der biologischen Wissenschaft und der Medizin erwachsenden Probleme zu ihrem Gegenstand.

Seiner Herkunft nach stammt der Begriff Bioethik aus dem *anglo-amerikanischen Sprachraum,* wo er einerseits anfänglich nach negativen Erfahrungen ideologisch mißbrauchter medizinischer Wissenschaft in der NS-Zeit, andererseits aber unter einer unaufhaltsam innovatorischen Entwicklung der biomedizinischen Forschung seit Beginn der fünfziger Jahre entstanden ist.

Daß für nicht wenige Menschen der Begriff Bioethik eine Herausforderung darstellt und für manche zu einem *Reizwort* geworden ist, hat wohl folgende Gründe: 1. Zu den ethischen Theorien, die in der Bioethik angewandt werden, zählt unter anderem der Utilitarismus, der hierzulande nicht gerade zu den etablierten und vertrauten ethischen Modellen gehört. 2. In der angelsächsischen Bioethik führte ethisches Nachdenken zu Konsequenzen, die unserer ethischen Tradition und moralischen Intuition radikal widersprechen. Zu denken ist etwa an die ethische Rechtfertigung des Infantizids (Kindestötung), die Erlaubtheit der

aktiven Sterbehilfe oder die radikale Kritik an unserem Umgang mit Tieren. 3. Die Unbefangenheit, mit der in der angelsächsischen Bioethik etwa über Euthanasie und den Wert des Lebens diskutiert wird, stößt in Deutschland mit gutem Grund auf Vorbehalte.

Die von angelsächsischen Bioethikern formulierten, von unserem Standpunkt her gesehen schlechten ethischen Urteile hätten sich aber auch von anderen Ethiken her erzielen lassen, zum Beispiel von einer medizinischen Ethik, einer ökologischen Ethik, oder auch von der Rechtsphilosophie. Das ethische Urteil hängt also nicht von dem Begriff ab, mit dem eine Ethik näherhin charakterisiert wird, sondern von den ihr zugrunde liegenden Werten, Prinzipien und Menschenbildern.

Der Begriff Bioethik ist nicht nur in den angelsächsischen Ländern, sondern inzwischen auch international eingeführt. Man wird künftig wohl nicht darauf verzichten können, auch wenn er für manche Menschen negativ eingefärbt ist. Ich plädiere daher für die neutrale Verwendung des Begriffs Bioethik, wie es auch die vatikanischen Dokumente tun, und verstehe darunter die rationale Überprüfung moralisch relevanten oder moralisch zu bewertenden Verhaltens gegenüber (bedrohtem) Leben.

Internationalisierung der Entscheidungsfindung

Gerade für unsere Zeit ist festzustellen, daß einerseits – wie zu Beginn dargelegt – die beispiellos erweiterten technischen Möglichkeiten des Zugriffs auf die Natur eine immer bedrohlicher werdende biotechnische Krise herbeiführen, daß jedoch andererseits Bedrohungen nicht mehr durch stabile Traditionen aufgefangen, sondern zusätzlich von einer Erosion der traditionellen Moral begleitet werden. Wenn nun der Europarat angesichts dieser Krise „den Schutz der Menschenwürde sowie der Grundrechte und -freiheiten des Menschen" in den Bereichen Biologie und Medizin durch eine „Bioethikkonvention" gewährleisten will – so das erklärte Ziel –, ist dies grundsätzlich zu begrüßen. Der Europarat steht damit in der Tradition seiner rund 150 Konventionen, durch die gemeinsame Normen auf den Gebieten der Menschen- und Bürgerrechte, des Straf- und Zivilrechts, der Bildung und Kultur, des Naturschutzes und des Sozialrechts geschaffen wurden. Am wichtigsten sind darunter die Menschenrechtskonvention von 1950 und die Europäische Sozialcharta von 1961.

Angesichts der grenzüberschreitenden wissenschaftlichen Zusammenarbeit und eines europäischen Wirtschaftsraums besteht auf europäischer Ebene ein dringendes Bedürfnis nach *einheitlichen Schutzstandards,* die nun im Hinblick auf biomedizinische Fragestellungen in einer Bioethikkonvention festgelegt werden sollen. Ziel der Konvention ist somit die Schaffung eines rechtlichen Rah-

mens, der die Aufweichung der ethischen Maßstäbe verhindern soll, wie sie zwangsläufig dann eintritt, wenn in der Forschung und am Markt derjenige Mitgliedsstaat mit Standortvorteilen belohnt wird, der die ethisch-rechtlichen Grenzen besonders niedrig ansetzt.

Mit der Bioethikkonvention hätte Europa ein Gegenstück zu dem amerikanischen Belmont Report, der der National Research Act der USA von 1974 beigegeben ist und in den die Prinzipien des Nürnberger Kodex aufgenommen sind. Dieser Kodex wurde vom Nürnberger Gerichtshof zur Verurteilung der für die Menschenversuche im Nationalsozialismus Verantwortlichen 1947 aufgestellt.

Menschenwürde als Maßstab

Als Orientierungsmarke für einen ethisch-rechtlichen Rahmenkonsens hat der Europarat die Menschenwürde sowie die daraus resultierenden Grundrechte und -freiheiten gewählt[8]. Nichts lag näher, als diesen aus der geistigen Tradition Europas entstandenen Gedanken aufzugreifen. Menschenwürde ist für alle Menschen als die Grundlage erkennbar, auf der unsere Gesellschaft als eine humane und pluralistische existiert. Menschenwürde bringt auch in besonderer Weise das ethische Grundanliegen der modernen Welt zum Ausdruck. Sie scheint der allgemeinste Nenner zu sein, auf den gegenwärtig alle Forderungen nach Humanität bezogen werden. Menschenwürde ist somit der Titel, unter dem wir das Humanum begreifen und wirksam zu schützen versuchen. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland wurde die Unantastbarkeit der Würde des Menschen vor allem auch deshalb aufgenommen, um einem in ähnliche Richtung gehenden Mißbrauch der Medizin, wie er in der NS-Zeit geschah, zu wehren.

Von *theologisch-ethischer Seite* kann man diesen Rückgriff auf die Menschenwürde nur unterstützen. Die rein auf Vernunft gegründete Auslegung des unbedingten Anspruchs der menschlichen Würde durch die Moderne wird hier überschritten bzw. vertieft. Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt in der Behauptung, daß Grund und Ziel des Menschen nicht in diesem selbst zu suchen sind. Sie gründet auch nicht in aufweisbaren Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat und das er auch in allen menschlichen Unwägbarkeiten durchhält. Die dreifach gesetzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – im Schöpfergott als Ebenbild, im menschgewordenen Gott als Bruder, im vollendenden Gott als neuer Mensch – ist theologisch gesehen die letzte Legitimation der Menschenwürde. Bei einer derart begründeten Menschenwürde ist einer Verfügbarkeit des Menschen über andere Menschen jegliche Grundlage entzogen.

Schon an dieser Stelle ist darauf aufmerksam zu machen, daß es in dem Vertragswerk nicht nur um eine Deklamation der Menschenwürde in der Präambel

gehen darf, sondern um ihre Konkretisierung und Erprobung in den einzelnen Anwendungsbereichen.

Geschichte und Inhalt der Konvention

Obwohl bioethische Themen unterschiedlicher Art seit 1976 von der Parlamentarischen Versammlung des Europarats wiederholt initiiert und beraten wurden, ist die jetzt vorliegende Bioethikkonvention – wohlgemerkt, es handelt sich immer noch um einen Entwurf – eine *Auftragsarbeit der europäischen Justizminister.* Diese empfahlen 1990 dem Ministerkomitee des Europarats, den Lenkungsausschuß für Bioethik eine solche Rahmenkonvention – gedacht als Erweiterung der europäischen Menschenrechtskonvention – ausarbeiten zu lassen. Der jetzt vorliegende Text hat viele Vorläufer. Als im Mai 1994 ein bis dahin geheimgehaltener Entwurf an die Öffentlichkeit gelangte, hat dieser vor allem in Deutschland heftige Kritik erfahren. Nicht übersehen werden darf in diesem Zusammenhang, daß die ethischen Probleme der Biomedizin in Deutschland vor allem aufgrund der Verbrechen der Medizin im sogenannten Dritten Reich kritischer als in vielen anderen Ländern gesehen werden.

Die zwischenzeitlich geführte Diskussion über die Konvention, die Erörterung des Themas im Bundestag und im Bundesrat und die zahlreichen kritischen Anmerkungen der wissenschaftlichen Fachvertreter und der Kirchen waren nicht umsonst[9]. Der Lenkungsausschuß für die Bioethik des Europarats, der die Konvention erarbeitet, hat auf seiner 11. Sitzung vom 4. bis 7. Juni dieses Jahres einen gründlich revidierten und verbesserten Text beraten. Die jetzige Textfassung hat nicht nur einen neuen stringenten Gesamtaufbau erfahren; durch Verbesserung problematischer Bestimmungen und durch Hereinnahme von Themen, die zunächst in Protokollen behandelt werden sollten, in den Haupttext ist man der vorgebrachten Kritik weithin gerecht geworden.

Die Konvention umfaßt in ihrer englischen Fassung 13 Schreibmaschinenseiten, ist in 14 Kapitel eingeteilt und enthält 38 Einzelartikel. Um einen Gesamtüberblick zu bekommen, sollen die in der Konvention behandelten Themen wenigstens stichwortartig aufgelistet werden. *Kapitel I* enthält allgemeine Bestimmungen. Art. 1 erläutert Zweck und Gegenstand der Konvention, Art. 2 betont die Vorrangigkeit des Menschen gegenüber Gesellschaft und Wissenschaft, Art. 3 betont den gleichen Zugang zur medizinischen Versorgung, Art. 4 erinnert an die beruflichen Pflichten und Standards der im Gesundheitswesen Tätigen. *Kapitel II* behandelt die Einwilligung. Art. 5 formuliert dazu die allgemeinen Bestimmungen, Art. 6 regelt den Schutz von einwilligungsunfähigen Personen, Art. 7 den Schutz von Personen, die an einer Geistesstörung leiden, Art. 8 bezieht sich auf Eingriffe in Notfällen, Art. 9 verweist auf früher geäußerte Wünsche. Das *Kapitel III* ist der Privatsphäre und dem Recht auf Information gewidmet und enthält den gleichnamigen Art. 10. *Kapitel IV* hat das menschliche Genom zum Thema. Art. 11 spricht ein Diskriminierungsverbot im Hinblick auf das genetische Erbe aus, Art. 12 behandelt prädiktive genetische Tests, Art. 13 bezieht sich auf Eingriffe in das menschliche Genom, und Art. 14 verbietet die Geschlechtswahl. *Kapitel V* erörtert die wissenschaftliche Forschung. Art. 15

enthält dazu die allgemeinen Bestimmungen, Art 16 ist dem Schutz der Personen gewidmet, an denen geforscht wird, Art 17 regelt den Schutz von jenen Personen, die unfähig sind, in Forschungen einzuwilligen, Art. 18 hat die Embryonenforschung „in vitro" zum Thema.

Kapitel VI behandelt die Organentnahme von Lebendspendern für Transplantationszwecke. Art. 19 formuliert dazu allgemeine Bestimmungen und Art. 20 den Schutz für jene Personen, die hierzu einwilligungsunfähig sind. *Kapitel VII* verbietet in Art. 21 die finanzielle Gewinnerzielung und regelt in Art. 22 die Verwendung eines entnommenen Körperteils. Im *Kapitel VIII* werden in den Artikeln 23 bis 25 Verstöße gegen die Konventionsbestimmungen angeführt. *Kapitel IX* erläutert das Verhältnis zwischen dieser Konvention und anderen Bestimmungen. Art. 26 regelt, daß Festlegungen der Konvention nur eingeschränkt werden dürfen, wenn dies gesetzlich vorgesehen ist, zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, zur Verhinderung von Verbrechen und zur Gewährleistung der öffentlichen Gesundheit sowie der Rechte und Freiheiten anderer. Wichtig und zu begrüßen ist der neu hinzugekommene Absatz 2, wonach wichtige Bestimmungen der Konvention auf keinen Fall eingeschränkt werden dürfen: das Diskriminierungsverbot (Art. 11); das Verbot, in das menschliche Genom einzugreifen, wenn dies nicht präventiven, therapeutischen oder diagnostischen Zwecken dient (Art. 13); das Verbot der Geschlechtswahl (Art. 14); der Schutz von Probanden (Art. 16); der Schutz von Nichteinwilligungsfähigen (Art. 17); die allgemeinen und speziellen Regelungen bei der Organentnahme von Lebendspendern (Art. 19 und 20) und schließlich das Verbot von Gewinnerzielung im Hinblick auf entnommene Körperteile (Art. 21). Art. 27 sagt aus, daß es den Mitgliedstaaten freisteht, weitergehende Schutzmaßnahmen im Hinblick auf den Gebrauch von Biologie und Medizin zu erlassen, als dies die Konvention tut. Im *Kapitel X* wird in Art. 28 zur angemessenen öffentlichen Debatte der in der Konvention behandelten Thematik aufgefordert. Im *Kapitel XI* wird in den Artikeln 29 und 30 die Auslegung und Überwachung der Konvention dargelegt. *Kapitel XII* regelt in Art. 31 die Erstellung von Protokollen. So soll als erstes ein Protokoll über den Schutz von Embryonen und Feten erstellt werden. Dazu findet vom 16. bis 18. Dezember 1996 in Straßburg ein Symposium statt. *Kapitel XIII* erörtert im Art. 32 eventuelle Änderungen der Konvention. Und schließlich werden im *Kapitel XIV* in den Artikeln 33 bis 38 Schlußklauseln aufgestellt.

Strittige Punkte

Ein nach wie vor sensibler und kritischer Punkt bleibt – trotz Verbesserungen – die *Forschung an Nichteinwilligungsfähigen* (persons not able to consent) ohne direkten therapeutischen Nutzen. Wie schon in früheren Entwürfen, erfährt auch in dem neuen Entwurf das bislang – zumindest in Deutschland – geltende Verbot solcher Forschung eine Aufweichung, allerdings mit vielen Auflagen und Absicherungen (Art. 16 und 17): Die Forschung muß darauf abzielen, eine bedeutende Verbesserung des Krankheitsverständnisses bei der betreffenden Einzelperson herbeizuführen sowie neue Erkenntnisse zu erlangen, die dem Betroffenen oder anderen Betroffenen der gleichen Altersgruppe mit derselben Krankheit nutzen können; die wissenschaftliche Plausibilität und ethische Akzeptabilität des Forschungsvorhabens müssen durch eine Ethikkommission geprüft sein; das Forschungsvorhaben kann nicht an Einwilligungsfähigen durchgeführt werden; das Forschungsvorhaben darf für den Betroffenen nur ein sehr geringes Risiko und nur eine minimale Belastung bedeuten (z. B. einmalige Blutentnahme); der gesetz-

liche Vertreter muß zugestimmt haben; die Zustimmung kann jederzeit widerrufen werden; es darf kein Widerspruch von seiten des Betroffenen erkennbar sein.

Die von der Medizin angeführten Beispiele für die Dringlichkeit solcher Forschung, insbesondere bei Demenzkrankheiten – z.B. Morbus Alzheimer –, bei Schlaganfallpatienten und Kinderkrankheiten, sind so evident, daß die Konvention hier Ausnahmen zugesteht. Hinzu kommt, daß in einer ganzen Reihe von Staaten, die nicht im Verdacht stehen, die Menschenrechte gering zu schätzen, fremdnützige Forschung an Nichteinwilligungsfähigen unter engen Voraussetzungen erlaubt ist (z.B. Australien, Österreich, Kanada, Spanien, England, Schweiz, USA). Auch aus medizinethischer Sicht, bei Zugrundelegung der traditionellen Prinzipien der Patientenautonomie, der Wohltätigkeit, des Nichtschadens und der ausgleichenden Gerechtigkeit, läßt sich kein ausnahmsloses Verbot solcher Forschung begründen.

Bei der *Embryonenforschung* (Art. 18), deren Erlaubtheit insbesondere von den Engländern angestrebt wird, hat man nunmehr einen Kompromiß gefunden, wobei man zum Teil auf die drei Alternativen, die der vorletzte Entwurf vom November 1995 enthielt, zurückgegriffen hat: Die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke wird verboten (Art. 18,2). Wo das jeweilige Landesrecht Experimente erlaubt mit Embryonen, die bei der Retortenbefruchtung („in vitro") entstehen, muß ein „adäquater Schutz" des Embryos gewährleistet sein.

Man kann es drehen und wenden wie man will: Die Tür zur Embryonenforschung ist mit dieser Bestimmung geöffnet, da die Konvention nicht klar festlegt, was unter diesem „adäquaten Schutz" des Embryos zu verstehen ist. Die in Deutschland verbotene Präimplantationsdiagnostik wäre demnach ebenfalls wenn nicht explizit erlaubt, so doch implizit zumindest nicht verboten[10]. Bei dieser Methode wird von einem Embryo im Achtzellstadium eine Zelle abgetrennt und genetisch untersucht; weist der Embryo einen Gendefekt auf, wird er in der Regel verworfen, im anderen Fall der Frau eingepflanzt. Würde man bei der Embryonenforschung auf die gleichen strengen Ausnahmebedingungen zurückgreifen, wie sie für Forschung an Nichteinwilligungsfähigen gelten – warum eigentlich nicht? –, würde sich das Thema von selbst erledigen. Auch medizinischer Erkenntnisgewinn und Nutzen rechtfertigen nicht ein Verfahren mit menschlichem Leben, das unsere Vorstellungen von der unantastbaren Würde dieses Lebens in Frage stellt. Ethisch erlaubt ist hingegen therapeutische Forschung, die auf das Wohl des konkreten Embryos abzielt.

Prädiktive genetische Tests sind nunmehr differenzierter geregelt (Art. 12) als in den vorausgegangenen Entwürfen. Sie dürfen nur aus gesundheitlichen Gründen oder für wissenschaftliche Forschungszwecke im Zusammenhang mit gesundheitlichen Gründen und unter Vorbehalt einer angemessenen genetischen Beratung durchgeführt werden. Weggefallen ist der alte Absatz 2, der die fremdnützige Verwendung dieser Ergebnisse verboten hatte. Mißbräuchliche Zugriffe

von Arbeitgebern und Versicherungen auf genetische Tests sind also vom Text der Konvention her nicht ausgeschlossen.

In Art. 13 werden *Eingriffe in das menschliche Genom* nur zu präventiven, therapeutischen oder diagnostischen Zwecken erlaubt; verboten sind Eingriffe, die darauf abzielen, die genetischen Charakteristika der Nachkommen zu verändern. Es ist davon auszugehen, daß damit der Eingriff in die Keimzellen bzw. Keimbahn gemeint ist; man sollte dies aber in dem endgültigen Text deutlich machen. In Deutschland sind Eingriffe in die Keimbahn durch das seit dem 1. Januar 1991 geltende Embryonenschutzgesetz (Paragraph 5) verboten. Die somatische Gentherapie (Heilbehandlung an Genen der Körperzellen, wobei die Veränderung des Genoms nicht auf die nächste Generation übertragen wird) ist dem Konventionsentwurf nach erlaubt und auch ethisch zu rechtfertigen.

In Art. 19 geht es um allgemeine Regeln bei der *Organentnahme von Lebendspendern* für Transplantationszwecke. Dabei müssen weitere, über den Konventionstext hinausreichende Umstände mitbedacht werden: Die Entnahme von einem paarig vorhandenen Organ wie der Niere oder von Teilen anderer Organe ist für Gesundheit und Leben des Spenders nicht ungefährlich. Große Zurückhaltung ist gegenüber einer Organtransplantation zwischen nichtverwandten Lebenden geboten. Es muß ausgeschlossen werden, daß die Beziehung zwischen Spender und Empfänger durch Abhängigkeit, Bezahlung oder Erpressung belastet wird. Ausnahmen wie Organspenden zwischen Ehegatten oder von Eltern auf (Adoptiv-)Kinder bedürfen strenger, jedoch allgemein annehmbarer Richtlinien. Vor allem muß bei der Spende von Organen Lebender der Organhandel ausgeschlossen werden.

Art. 20 verbietet zu Recht die Organentnahme bei nichteinwilligungsfähigen Personen. Anders ist die Spende von regenerierbarem Gewebe (Knochenmark, Haut) zu beurteilen, die aus medizinischen Gründen vorwiegend zwischen nahen Verwandten in Betracht kommt. Der Konventionsentwurf erlaubt sie unter strengen Absicherungen nur unter Geschwistern. In eine Knochenmarkspende können die Sorgeberechtigten einwilligen, wenn die Gefahr für die Gesundheit eines Kindes verhältnismäßig gering und auf der anderen Seite die Rettung des kranken Geschwisters wahrscheinlich ist. Über die Geringfügigkeit der Belastung wird man streiten können, denn immerhin bedarf es hierbei einer Vollnarkose.

Bedauerlicherweise sind jene Artikel der Konvention, die Sanktionen bei Verletzungen der Konventionsbestimmungen regeln (Kapitel VIII), sehr weit gefaßt und unpräzise formuliert. So sollen nach Art. 23 lediglich die Vertragsstaaten einen geeigneten rechtlichen Schutz gewährleisten. Der Zugang Betroffener zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ist nur dann vorgesehen, wenn die Vertragsstaaten eine entsprechende Anerkennung des Gerichtshofs nach Art. 29 abgeben.

Dadurch, daß die Konvention in Art. 36 den Vertragsstaaten die Möglichkeit

eröffnet, im Hinblick auf die Anwendung jeder Bestimmung einen Vorbehalt geltend zu machen, wenn diese den nationalen Gesetzen zuwiderläuft, erlangt die gesamte Konvention doch wieder einen hohen Grad an Unverbindlichkeit.

Kritische Bilanz

Welche Bilanz bietet sich an? Was die in der Konvention behandelten *Themen* anbelangt, hat man den Eindruck, daß die Auswahl eher willkürlich, zumindest aber unbegründet erfolgt. Man muß zugeben, daß die Konvention wichtige und auch dringliche Themen behandelt. Aber ebenso bedeutsame Probleme, wie etwa die Reproduktionsmedizin, der Schwangerschaftsabbruch und die Sterbehilfe bleiben ausgeklammert. Denkbar wäre es, diese Fragen in Zusatzprotokollen zu behandeln, die den gleichen völkerrechtlichen Status wie die Konvention selbst haben. Allerdings dürfte bei den genannten Fragen die Konsensbildung noch schwieriger sein.

Ob der *Würde des Menschen* bei den einzelnen Regelungen der Konvention hinreichend Rechnung getragen wird, müssen weitere Diskussionen zeigen. Hierbei ist das Augenmerk in erster Linie auf jene Menschen zu richten, die wegen mangelnder Einsichtsfähigkeit, Behinderung oder sonstiger Gebrechen unserer besonderen Fürsorge bedürfen. Die ethische Problematik der Embryonenforschung ist nicht hinreichend gelöst. Wenn, wie ich dies dem Entwurf unterstelle, der Eingriff in die Keimbahn ausgeschlossen sein soll, sollte man dies in einer eindeutigen und unmißverständlichen Formulierung auch im Text zum Ausdruck bringen.

Der Schutz nichteinwilligungsfähiger Personen ist im Vergleich zu vorherigen Fassungen verbessert worden. Die fremdnützige Forschung an Nichteinwilligungsfähigen bleibt ein kritischer Punkt. Aus ethischer Sicht scheint sie mir als Ausnahmeregelung unter den eng definierten Bedingungen möglich zu sein. Jedoch steht sie nicht in Übereinstimmung mit der deutschen Gesetzeslage, wonach Dritte für einen nichteinwilligungsfähigen Menschen nur zu Heileingriffen und nicht für fremdnützige Forschung ihre Zustimmung geben dürfen. Die Bestimmungen zur Organentnahme bei Lebendspendern sind in dem Konventionstext zu präzisieren.

Der *Name „Bioethikkonvention"* ist mißverständlich. Ihrer Gattung nach ist die Konvention kein ethisches Dokument, sondern ein Rechtsdokument, das allerdings, wie jegliches Recht, auf ethischen Grundüberzeugungen gründet. Ethische Normen werden vom Gewissen sanktioniert, rechtliche Normen dagegen verlangen eine äußere Sanktion, wie dies die Konvention auch fordert. Als Menschenrechtsdokument hat die Konvention die Aufgabe, den gebotenen rechtlichen Rahmen festzuhalten, nicht aber alles ethisch Relevante und Wünschens-

werte zu umschreiben[11]. Die zu diesem rechtlichen Rahmen gehörenden Mindestnormen müssen ethisch und rechtlich konsensfähig sein, und schon von daher können sie nicht all das enthalten, was im Rahmen der verschiedenen ethischen und rechtlichen Traditionen, die Europa nun einmal auszeichnen, geboten erscheint und aus unserer Sicht wünschenswert wäre. Was das Verhältnis von Ethik und Recht anbelangt, so ist es auffallend, daß es im angelsächsischen Recht durchaus üblich ist, bei der Entscheidung neuartiger Rechtsfragen unmittelbar auf ethische Prinzipien zurückzugreifen, während dies bei uns nur vermittelt über die ethischen Prinzipien des Grundgesetzes und ihre Ausformulierung durch das Bundesverfassungsgericht möglich ist[12]. Wegen der eindeutig rechtlichen Gattung der Konvention hatte bereits die „International Commission of Jurists" als Titel vorgeschlagen: „Convention on Human Rights on Biomedicine". Dieser Titel hat sich nunmehr mit deutscher Unterstützung im Lenkungsausschuß durchgesetzt. Der neue Titel der Konvention lautet jetzt: *„Menschenrechtskonvention zur Biomedizin"*.

In der Konvention spiegeln sich sowohl Glanz als auch Elend dessen wider, worüber derzeit unter den Mitgliedstaaten Europas in biomedizinischen Fragen ein (rechtlicher) Konsens erzielt werden kann[13]. Deshalb ist die Konvention – wie die meisten völkerrechtlichen Dokumente – ein „Patchwork" (Ludger Honnefelder), ein Gebilde also, das aus gemischten, vielgestaltigen und unterschiedlichen Elementen besteht. Man sollte sie sehen wie andere Menschenrechtsdokumente auch: als *Prozeßgröße,* als Kristallisationskern eines, wenn auch langsam wachsenden Rechtsbewußtseins.

Um dem vorliegenden Entwurf, der in vielfacher Hinsicht besser ist als seine Vorläufer, zustimmen zu können, hätte die Bundesrepublik zu viele Zugeständnisse machen und dabei teilweise ihr eigenes Rechtssystem verlassen müssen (Embryonenschutzgesetz, Betreuungsrecht). Sie hat daher am 7. Juni in Straßburg im Lenkungsausschuß als einziges Land gegen den Entwurf gestimmt; Belgien und Zypern enthielten sich der Stimme. Bei einer befriedigenden Lösung der offenen Fragen will die Bundesregierung ihre Haltung allerdings revidieren. Das Europäische Parlament hat am 18. Juli dieses Jahres einen von seinem Ausschuß für Recht und Bürgerrechte vorgelegten Bericht, der eine Verschärfung in wesentlichen Punkten des Konventionsentwurfs verlangte, abgelehnt.

Der Konventionsentwurf, so ist geplant, soll im Herbst dieses Jahres von der Parlamentarischen Versammlung des Europarats beraten werden. Danach soll das Ministerkomitee, das sich aus den Außenministern der 35 Mitgliedstaaten zusammensetzt, über die Konvention beschließen. Die Konvention tritt schon dann in Kraft, wenn fünf Staaten, darunter vier Mitgliedstaaten des Europarats, ihre Zustimmung erklären (Art. 33,3). Zuvor scheint mir aber eine weitere differenzierte und kritische Betrachtung durch Fachleute und ebenso eine ehrliche Diskussion mit der breiten Öffentlichkeit, insbesondere mit den Betroffenen, dringend erforderlich.

ANMERKUNGEN

[1] J. Reiter, Es geht um den Patienten. Grundfragen med. Ethik neu bedacht, in dieser Zs. 214 (1996) 435–448.
[2] Zur Konvention u. ihrer Entstehungsgeschichte: J. Reiter in: HK 48 (1994) 332-334; 49 (1995) 11–13; 50 (1996) 336f.; L. Honnefelder in: FAZ 26.9.1995, 44.
[3] Zur Kritik an Singer vgl. u.a. A. Nogradi-Häcker, Die Personwerdung d. Menschen. Zur Ethik Peter Singers (Münster 1994); A. Anzenbacher, Sterbehilfe für unverfügbares Leben? Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer, in: Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben!, hg. v. H. Hepp (Düsseldorf 1992) 74–93; A. Lohner, Personsein u. Lebensrecht, in: Paragraph 218, hg. v. J. Reiter, R. Keller (Freiburg 1993) 293–320.
[4] Vgl. G. Hunold, Art. Bioethik, in: LThK[3] 2, 469–79; Herausforderung d. Bioethik, hg. v. J. S. Ach, A. Gaidt (Stuttgart 1993).
[5] Charta der im Gesundheitsdienst tätigen Personen, hg. v. Päpstl. Rat für d. Seelsorge im Krankendienst (Vatikanstadt 1995).
[6] Zum folgenden vgl. J. S. Ach, A. Gaidt (A. 4) 9–15. [7] Ebd. 11.
[8] Vgl. J. Reiter, Menschl. Würde u. chr. Verantwortung (Kevelaer 1989) 45–72.
[9] Vgl. etwa nur: Stellungnahme d. Vorsitzenden d. DBK K. Lehmann (Mainz) zur Bioethikkonvention d. Europarates v. 27.1.1995 (PRDT 95-004); Stellungnahme d. Präsidiums d. Rates d. Europ. BK zur Bioethikkonvention v. 28.2.1995 (PRDT 95-006); Dürfen wir, was wir können? Bio-Technik u. Menschenwürde. Zum Entwurf einer Bioethikkonvention (epd-Dok. 1995).
[10] Vgl. J. Blech, U. Schnabel, Das perfekte Baby, u. dies., Der Arzt als Richter?, in: Die Zeit 28.6.1996, 31.
[11] Vgl. L. Honnefelder (A. 2) 44. [12] Ebd. [13] Ebd.

Eugen Biser

Kennen wir den Gott Jesu Christi?

Ein Beitrag zur Klärung der christlichen Identität

Mit einem leidlich guten Gewissen könnte man diese Frage nur bejahen, wenn zuvor Einverständnis mit der These Pascals bestünde: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus; Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind" (§ 548). Ohne ihn, so schließt Pascal diesen Aphorismus, „finden wir nur Finsternis und Verwirrung sowohl im Wesen Gottes als auch in unserer eigenen Natur". Das Wort zeugt von einer ungewöhnlichen Einfühlung in die zentrale Lebensleistung Jesu, über die heute, um Pascals Ausdruck aufzunehmen, anstatt Klarheit weithin Finsternis und Verwirrung herrschen. Davon muß zunächst die Rede sein.

Im Zug der durch das Zweite Vatikanum ausgelösten Neuentdeckung Jesu kam es zu Übereinkünften, die sich der rationalen Erklärung entziehen. Sie sind ebenso förderlicher wie destruktiver Art. So kam es zu Beginn der siebziger Jahre zur Publikation einer ganzen Reihe von Jesusbüchern, die wie auf geheime Verabredung entstanden zu sein schienen und sich ebenso durch das eindeutige Übergewicht der „mit Liebe" geschriebenen (Albert Schweitzer) wie durch die Beteiligung jüdischer und agnostischer Autoren auszeichneten. An eine geheime Absprache läßt auch der Umstand denken, daß sich neuerdings die Waagschale zugunsten der „mit Haß" geschriebenen senkt. Von einer stillschweigenden Verschwörung aber möchte man angesichts der Tatsache sprechen, daß sich gleichzeitig die Stimmen derjenigen mehren, die einem „ambivalenten" Gott (Manfred Görg) das Wort reden und darauf abheben, daß im Gegenzug zur Gottesverkündigung des Konzils endlich wieder der strafende und schlagende Gott des Zorns und des unnachsichtigen Gerichts verkündet werden müsse. Wie kam es dazu?

Die Verdüsterung

Die Erklärung bietet Pascal selbst, wenn er von der „Finsternis und Verwirrung" spricht, die sowohl das Wesen Gottes als auch das des Menschen überlagert, wenn sie ohne Zuhilfenahme des sich in Jesus anbietenden Mediums ins Auge gefaßt

werden. Die Fehlhaltung ist uralt; sie geht zurück bis in jene für die abendländische Theologie entscheidende Weichenstellung, als aus der paulinischen „Not" eine „Tugend" gemacht wurde. Die Not des Apostels bestand in dem für ihn unumgänglichen Nachweis der Mitverantwortlichkeit der außerhalb des Offenbarungshorizonts lebenden Heiden, die sich Gott verweigerten, obwohl sie „sein unsichtbares Wesen" im „Licht der Vernunft" an seinen „Werken" ersehen konnten (Röm 1, 18–22)[1]. Aber waren sie, so ist mit dem Johannesprolog zu fragen, allein auf das Licht ihrer Vernunft angewiesen und nicht vielmehr, wie alle Welt, von dem Licht erhellt, „das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1, 9)?[2]

Doch jeder Antwort darauf kam die Tatsache zuvor, daß die Folgezeit das „Wort", das der Eingangssatz des Prologs anrief, einer noch in Goethe nachwirkenden Neigung zufolge mit „Sinn", also mit dem Logos der Weltvernunft gleichsetzte und damit aus der Not des Apostels eine ebenso effektive wie fragwürdige Tugend machte. Effektiv, weil daraus die Theologie der gesamten Folgezeit hervorging; doch ebenso fragwürdig, weil diese Gleichsetzung ein Denken aus dem (nach 1 Kor 1, 30) „zur Weisheit" Gewordenen verhinderte oder doch nur in Ansätzen aufkommen ließ. Im Zug dieses von der alexandrinischen Patristik entwickelten Ansatzes lag es sogar, daß Anselm von Canterbury den Versuch wagen konnte, die Menschwerdung Gottes „remoto Christo", also logisch korrekt, aber extrem unbiblisch zu beweisen. Anselm ist deshalb auch das Paradigma für die Fatalität dieses Verfahrens, die nach Pascal in der Verfinsterung sowohl des Gottesbegriffs als auch der menschlichen Natur besteht. Ohne sein Ziel einer rationalen Begründung der Inkarnation tatsächlich zu erreichen, muß Anselm einen Gott postulieren, in dem sich der Heilswille und die auf unnachsichtiger Sühne bestehende Strafgerechtigkeit die Waage halten; und ebenso muß er vom Begriff eines Menschen ausgehen, in dem, wie das Zweite Arausicanum definierte, „nichts außer Lüge und Sünde" ist (can. 22). Doch diese extrem pessimistische Einschätzung des Menschen entsprach ebensowenig dem Geist des Evangeliums wie das Bild des ambivalenten Gottes, der eindeutig hinter den von Jesus entdeckten zurückfiel.

Daß das widerspruchslos hingenommen und zu dem geradezu kanonischen Erlösungsmodell aufgewertet wurde, hängt zweifellos mit der Tatsache zusammen, daß der anselmische Gottesbegriff exakt der traditionellen Gottesvorstellung der Menschheit entsprach, sofern sein Lösungsmodell nicht sogar von dieser eingegeben war. Es ist der gleicherweise drohende wie liebende Gott, den Augustin, höchst suggestiv, mit den Worten beschwor: „Was ist das für ein Strahl, der mein Herz durchdringt, ohne es zu verletzen? Ich erschauere und ich erglühe, ich erschauere vor ihm, weil ich ihm unähnlich bin, und ich erglühe zu ihm, weil ich ihm ähnlich bin."[3]

Und es ist der als „Complexio oppositorum" begriffene Gott, den Rudolf Otto mit seiner durch das Ineins von Mysterium tremendum und Mysterium fascino-

sum gekennzeichneten Bestimmung des Heiligen auf den Begriff brachte[4]. Es ist, wie sich immer deutlicher zeigt, der Gott, der nicht nur dem zwischen seltenen Aufschwüngen und häufigen Niedergängen und Rückschlägen schwankenden Weltlauf, sondern nicht weniger auch dem zwischen Selbstliebe und Selbsthaß zerrissenen Menschenherzen entspricht und deshalb dem religiösen Sinn auf geradezu bezwingende Weise einleuchtet, kritischer gesagt, der Gott des Einverständnisses mit dem Gang der Dinge, der mit seinen Drohungen und Verheißungen im Grunde nur das bestätigt, was immer schon ist und immer noch zu erwarten ist. Aber nährt das nicht den Verdacht, daß dieser Gott auf fatale Weise der Auffassung nahekommt, die in ihm nur eine Projektion des Menschen in seiner faktischen Lebenswelt sehen will (Ludwig Feuerbach)?[5]

Die Entdeckung

Davon wird der Durchschnittsmensch kaum berührt werden, da er im Interesse der Konfliktminimierung ständig bemüht ist, sich im Gleichschritt mit dem Gang der Dinge zu bewegen. Ganz anders Jesus, dessen zentrales Interesse es war, die Welt, wie es Milan Machovec im Anschluß an ein Herrenwort (Lk 12, 49) formulierte, in Brand zu setzen, um daraus die Neuordnung des Gottesreichs hervorgehen zu lassen. Obwohl über der Gottentdeckung Jesu tiefes Dunkel liegt, können wenigstens einige Ansatzstellen benannt werden, die zu einer Vorstellung von ihr verhelfen. Dabei ist die Linie aufschlußreich, die Martin Buber von der Krisenstunde, die Jesus angesichts des Massenabfalls überkam, bis zu seiner Befragung durch den Hohepriester durchzog[6]. Mit wachsender Dringlichkeit stellt sich ihm dabei die Frage nach seiner Identität. Sie hätte aber in der Krisenstunde nicht in ihm aufbrechen können, wenn sie ihn nicht von Anfang an bewegt hätte. Unter diesem Gesichtspunkt wird die in der Taufszene erklingende Himmelsstimme auf neue Weise hörbar: als Antwort auf die sich in dem Angerufenen ständig steigernde Frage: „Wer bin ich?" Denn vollgültiger konnte sie nicht beantwortet werden als mit der Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn!" (Mk 1, 11)[7].

Wenn sich das Glück dieser zugesprochenen Sohnschaft mit dem Eindruck verband, sie bei aller Ausschließlichkeit an die Menschen weitergeben zu müssen, liegt hier die Quelle der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die sich jetzt als die Grundform seiner rettenden Selbstübereignung darstellt. Denn das von ihm proklamierte Gottesreich ist, so gesehen, das Medium, durch das er die Hörer der Botschaft in sein Sohnesbewußtsein einbezieht. Indirekt vermittelt davon auch die noch längst nicht hinreichend gewürdigte Sprachleistung Jesu einen Begriff. Da sich das von ihm verkündete Gottesreich (nach Lk 17, 20) jeder kategorialen Bestimmung entzog, mußte er eine eigene Sprachwelt schaffen, um die Menschen dafür zu gewinnen. Die Frucht dieser Bemühungen waren seine aus der mensch-

lichen Lebenswelt geschöpften und sie zugleich total transformierenden Gleichnisse, durch die er die Hörer ebenso der gewohnten Alltäglichkeit entfremdete wie für seine Selbstmitteilung erschloß[8].

Als zweite Ansatzstelle hat aber zweifellos das Gebet Jesu zu gelten, über das die ersten zwei Vaterunserbitten, die Bitte um Heiligung des Gottesnamens und um das Kommen des Gottesreichs, Aufschluß geben. Den Schlüssel dürfte das programmatische Wort des Jesus in vielen Hinsichten nahestehenden Propheten Jeremia bieten: „Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie. Dein Wort war mir Wonne und Herzensfreude; denn dein Name war über mir ausgerufen, Jahwe, Gott Zebaoth" (15, 16). Das Wort weist zurück auf das prophetische Urereignis in Gestalt der Szene am brennenden Dornbusch, die darin gipfelt, daß der Gott Israels dem Offenbarungsempfänger Mose das gewährt, was er dem mit ihm kämpfenden Jakob (nach Gen 32, 30; Ex 6, 3) verweigert hatte: die – nach Gerhard von Rad als Selbstübereignung zu verstehende – Nennung seines Jahwe-Namens (Ex 3, 14)[9]. Nach allen Anzeichen zu schließen, hatte die Gebetserfahrung Jesu darin ihre Mitte, daß diese zunächst verweigerte, dann aber gewährte Selbstbenennung Gottes in ihm ihr Endziel erreichte. Denn auch bei dem Jahwe-Namen war, wie die in ihm noch nachklingenden Elemente der Übermacht (die „Stärke Jakobs") und des Schreckens (der „Schreck Israels") zeigen, die damit gegebene Liebesbekundung von konträren Motiven verschattet, so daß selbst der zu einer lichtvollen Interpretation neigende Martin Buber von dem gleicherweise „grausamen und gütigen Herrn" seines Volkes sprechen konnte[10].

Die Fulguration

Auch wenn über der Gebetserfahrung Jesu ein undurchdringlicher Schleier liegt, darf doch aus der nach Anton Vögtle von der Urgemeinde rekonstruierten Taufszene auf das sie prägende Zentralerlebnis zurückgeschlossen werden. Das aber gewinnt sein volles Relief, wenn im Sinn der lukanischen Perikope vom Tempelbesuch des Zwölfjährigen davon ausgegangen werden darf, daß sich, entsprechend seiner Antwort auf den Vorwurf der Mutter – „Wußtet ihr nicht, daß ich dorthin gehöre, wo mein Vater ist?" (Lk 2, 49) – in ihm die Frage nach seiner Identität mit wachsender Dringlichkeit ausformte. Dies vorausgesetzt, wird dann das Wort der Himmelsstimme als die unüberbietbare Antwort auf die Identitätsfrage des Beters hörbar. Was kein Auge jemals schaute, was kein Ohr jemals vernahm, und was niemals in ein Menschenherz drang, das wird ihm mit der Zusage „Du bist mein geliebter Sohn!" ins Herz gesprochen. Das Wort stellt seine Existenz auf eine neue Basis. Jetzt hängt er nicht mehr wie die ganze Schöpfung als Tropfen am Eimer der göttlichen Allmacht (Jes 40, 15), nein, jetzt gehört er mit seinem innersten Selbstsein zu Gott, und das einst beim ersten Tempelbesuch auf-

keimende Gefühl der Zugehörigkeit zu ihm nimmt ihn wie eine alles Kreatürliche überschäumende Woge in sich auf. Doch das Innerste bleibt vom Schleier der Unzugänglichkeit verdeckt.

Für Vorgänge der zur Rede stehenden Art prägte Konrad Lorenz in bewußtem Rückgriff auf die Sprache der Mystik den Ausdruck „Fulguration“[11]. Er bietet sich schon deshalb an, weil er das unverhoffte Aufblitzen derartiger Erfahrungen ebenso wie das Moment der Überwältigung durch sie veranschaulicht. Mitgesagt ist dabei auch, daß alles, Überkommenes wie Geleistetes, in eine neue Beleuchtung tritt und nun in seinem Vollsinn erkennbar wird. Mit dem Moment des unverhofften Gewährtseins dieser Erfahrungen hängt dann wohl auch die eigentümliche Dialektik des gewonnenen Besitzstands zusammen, die sich am besten als das einer alles und alle einschließenden Ausschließlichkeit beschreiben läßt. Denn wenn irgendwo, liegt hier der Ursprung des Begriffs, den Jesus nach der Inkubationszeit der vierzigtägigen Versuchung ins Zentrum seiner Verkündigung stellt, der Ursprung seiner Proklamation des Gottesreichs. So viel in den Begriff an Reminiszenzen und Vorgegebenheiten eingeflossen sein mag, ist er doch primär als das Gefäß zu deuten, mit Hilfe dessen der in unantastbarer Ausschließlichkeit zum Gottessohn Erklärte dieses Glück an alle Aufnahmebereiten weitergab. Weil das aber, seinem Impuls gemäß, nur durch Akte der Selbstübereignung geschehen konnte, blieb er, wie dies schon Origenes mit seinem Begriff der Autobasileia zum Ausdruck brachte, in seinem Werk gegenwärtig, so daß das Gottesreich als seine soziale Selbstauslegung und Selbstdarstellung zu gelten hat.

Der neue Gott

Was in der Fulguration aufblitzte, war vor allem aber das Antlitz des neuen Gottes, den Jesus für sich, für sein in tödlicher Gefahr schwebendes Volk und für die ganze leidverfallene Menschheit entdeckte. Was er sah, drängte ihm ein Wort auf die Lippen, in dem sich Staunen, Beglückung, Dankbarkeit, Hingabe und Ehrfurcht mischten, die ehrfürchtige Zärtlichkeitsanrede „Abba – Vater“. Auch über der Artikulation des „Urschreis“, in dem dieses Wort erstmals erklang, liegt der Schleier, der die „Tiefen der Gottheit“ verhüllt. Doch ist davon, ähnlich wie in der Taufszene, ein Echo zu vernehmen, wenn der Lukasevangelist Jesus die Bitte der Jünger um Unterweisung im Gebet mit der Belehrung beantworten läßt: „Wenn ihr beten wollt, dann sprecht: Vater, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme!“ (Lk 11, 2)[12]

Das hatte Paulus in dem großen Wort des Römerbriefs vorweggenommen, das zugleich die beiden Voraussetzungen der Abba-Anrufung verdeutlicht. Wer sie wagt, muß den Stand der Knechtschaft überschritten haben. Und zudem bedarf er der Für- und Mitsprache des in ihm betenden Gottesgeistes: „Ihr habt doch

nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet; vielmehr habt ihr den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen ‚Abba – Vater!'" (Röm 8, 15).

Versucht man, von diesem zweifachen Echo auf den „Urschrei" Jesu zurückzuschließen, so wird deutlich, daß er mit der Abba-Anrufung Gottes ebenso sehr den Himmel aufriß, wie sich dieser auf ihn herabneigte. Mit ihm bahnte er sich Zugang zum Herzen Gottes, während er gleichzeitig die Wand durchbrach, die sich durch die Projektion der Welt- und Todesängste auf das Gottesgeheimnis vor diesem aufgebaut hatte. Jetzt war klar, welcher Name über ihm, dem Erwählten, ausgerufen worden war. Es war der Vatername, mit welchem Gott, allen pessimistischen und feministischen Einwänden zum Trotz, angerufen werden will. Und die Begründung dafür: weil kein anderer Name so sehr seine Tiefen entsiegelte, sein Innerstes zum Leuchten brachte und an sein Herz rührte wie dieser eine: Abba – Vater. Wie Nietzsches Zarathustra den „Feuerhund" mit dem Satz in seine Höhle zurückdrängt: „Das Herz der Erde ist von Gold", steht dieser Name dafür ein, daß das Herz Gottes, wie es dann der Erste Johannesbrief auf der höchsten Reflexionsstufe des Neuen Testaments sagt, „die Liebe" ist (4, 8.16).

Alles ist im Sinn dieses Schlüsselworts daran gelegen, daß dieser Satz, der das von Jesus entdeckte Vaterantlitz Gottes auf den Begriff gebracht hat, weltweit zur Geltung kommt und gegen alle Einreden aufrechterhalten wird. Denn er ist der unverzichtbare Grund-Satz des gesamten Lebenswerks Jesu. Seine Verkündigung des Gottesreichs ist davon ebenso getragen wie die „neue Gerechtigkeit", zu der das Ethos seiner Bergpredigt anleitet. Selbst sein Tod und seine Auferstehung werden erst im Licht dieses Satzes verständlich. In seinem Licht muß dann aber auch die ganze Schrift gelesen, der Glaube gedeutet und vollzogen, die christliche Kommunikation und Praxis gestaltet werden. Denn der Gott der bedingungslosen Liebe ist die Sonne, die der Matthäusevangelist über den „in Finsternis und Todesschatten" Sitzenden aufgehen sah (4, 14 ff.). Alles muß darangesetzt werden, daß dieser Sonne gegen alle abblendenden und verdüsternden Tendenzen zum Durchbruch verholfen wird.

Die Nebelwand

Daß in dieser Frage alles auf eine Entscheidung drängt, zeigt sich fast überdeutlich daran, daß einerseits die Hindernisse kenntlich werden, die den Blick auf das Zentralgeheimnis des Glaubens faktisch verstellen, und daß sich andererseits Stimmen zu Wort melden, die sich der aufkeimenden Einsicht widersetzen. So entsteht eine Situation, wie sie schon die Eingangssätze des gnostischen „Evangelium veritatis" schildern. Nachdem zunächst die Unkenntnis hinsichtlich des Vaters beklagt wurde, die Furcht und Schrecken erregte, heißt es von dieser: „Das

Erschrecken aber verdichtete sich zu einer Art Nebel, aus dem niemand herausSehen konnte." [13]

Vernebelnd wirkte zunächst schon, wie kaum begründet zu werden braucht, die auf die Erregung von Sünden- und Höllenangst ausgerichtete Pädagogik, die sich davon die Akzeptanz des kirchlichen Heilsangebots versprach, diesem aber dadurch in einem Akt paradoxer Selbstbeschädigung den Grund seiner Faszination entzog. Denn die Gottentdeckung Jesu hatte ihre Mitte gerade darin, daß mit ihr der Schatten des Angst- und Schreckenerregenden aus dem traditionellen Gottesbild beseitigt und auf seinem Grund das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters sichtbar gemacht wurde. Die nach Oskar Pfister von allen christlichen Konfessionen geübte Praxis stand – und steht – somit in einem geradezu diametralen Gegensatz zur religiösen Großtat Jesu und richtet sich insofern immer schon durch diesen Selbstwiderspruch [14].

Womöglich noch fataler wirkt sich in dieser Hinsicht die Deutung von Jesu Tod als die seinem Gott dargebrachte Sühneleistung aus, die ihre schier unwiderlegliche Plausibilität der Tatsache verdankt, daß sie die unmittelbar einleuchtende Antwort auf die quälende Frage zu geben schien, warum der Gottessohn nach einem Leben der sich verströmenden, bisweilen auch leidenschaftlich aufflammenden Liebe den entsetzlichen Kreuzestod erleiden mußte. Doch diese Antwort litt an demselben Widerspruch; setzte sie doch – in Abkehr von dem Gott Jesu Christi – einen Gott voraus, der sich im Interesse seiner Strafgerechtigkeit den Opfertod seines eingeborenen Sohnes abverlangen mußte. Um im Einverständnis mit dem Todesgeschick Jesu bleiben zu können, griff die Christenheit somit, im Bruch mit seiner zentralen Lebensleistung auf eben den Gott zurück, den Jesus hinter sich gelassen und überwunden hatte.

Daß dieser beharrlich übergangene Widerspruch aufgedeckt werden konnte, ist nicht zuletzt die Folge der sich zusehends wehrenden Stimmen, die für einen „unpassenden" (Johann Baptist Metz) und „unheilen" (Manfred Görg) Gott plädieren und darauf insistieren, daß das Evangelium verfälscht werde, wenn es als Frohbotschaft und nicht mit wenigstens demselben Gewicht als Drohbotschaft begriffen werde (Joachim Meisner). Das aber kann nur dahin verstanden werden, daß die Frage nach der Gottesbotschaft Jesu zur definitiven Entscheidung ansteht. Denn die angesprochenen Stimmen plädieren, beim Wort genommen, für eine Zurücknahme der Lebensleistung Jesu. Nicht umsonst erhoben sie sich im Zug der Diskussion, die um die mittlerweile ganz offen betriebene Zurücknahme der konziliaren Errungenschaften entbrannte. Dabei stellt sich immer deutlicher heraus, daß es im Kampf um das Vermächtnis des Konzils um etwas weit Grundsätzlicheres geht als nur um den innerkirchlichen Dialog und die Öffnung der Kirche zur Welt: um die Identität des Christentums und deren Kristallisationskern, die Gottentdeckung Jesu. Und nicht minder klar stellt sich heraus, daß der innerste Widerstand gegen den konziliaren Aufbruch der Resignation entstammt,

deutlicher noch gesagt: dem resignativen Einverständnis mit dem zwischen endlosem Dunkel und seltenen Aufhellungen schwankenden Zeitenlauf und dem unterschwelligen Zweifel, ob es dem Christentum gegeben ist, darin einen Wandel zum Besseren herbeizuführen.

Die Neukonzeption

Mit bloßen Gegenargumenten ist es nicht getan. Überlebte Paradigmen werden nach Thomas S. Kuhn nicht argumentativ zum Verschwinden gebracht, sondern nur durch innovatorische Konzepte, die auf die Ausarbeitung einer gültigeren Alternative abzielen. Wenn die angesprochene Krise tatsächlich an die Identität des Christentums rührt, kann dem nur dessen Neukonzeption gerecht werden. Dabei geht es um die Freisetzung jenes Grundbestands, der durch den derzeit vorherrschenden religiösen Defätismus verdunkelt wird. Es geht also, um es auf den Punkt zu bringen, um die Wiederentdeckung des Vaterantlitzes im Sinngrund des Glaubens. Doch wird diese Entdeckung gelingen? Als hätte er diese Frage im Ohr, bestreitet dies Reinhold Schneider mit dem Schlüsselwort seines Bekenntniswerkes „Winter in Wien" mit dem in die Tiefe der Krise vorstoßenden Geständnis: „Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfaßbar." [15]

Den soziologischen Hintergrund markiert das Schlagwort von der „vaterlosen Gesellschaft". Doch Hubertus Tellenbach, der dem Vaterbild in nahen und fernen Kulturen nachging, sprach gleichzeitig vom „Suchen nach dem verlorenen Vater". Damit stieß er auf dem Tiefpunkt der Krise die Tür zur Neuentdeckung von Gottes Vaterantlitz auf, die sich aber zweifellos nur dann gegen glaubens- und situationsanalytische Einwände offenhalten läßt, wenn die Suche auf innovatorischem Weg unternommen wird. Wie ist das zu erreichen?

Am sichersten durch die Ausleuchtung der Konsequenzen, die sowohl das Gottes- und Selbstverhältnis des Menschen als auch den Glauben und die gläubige Sinndeutung von Welt und Bibel betreffen. Was zunächst das Gottesverhältnis anlangt, so schwindet daraus zwar keineswegs der Ernst und die Ehrfurcht, wohl aber jede Spur von knechtischer Furcht, weil ein liebender Vater nicht schwerer gekränkt werden kann als durch ein von Angst vor ihm diktiertes Verhalten der Kinder. Mehr noch: Die Entdeckung des liebenden Vaters bricht den Bann, den die schrecklichste aller Ängste, die Gottesangst, über das Menschenherz legte. Und sie ist überdies die Gewähr dafür, daß das Christentum insgesamt als die große Religion der Angstüberwindung begriffen und zur Geltung gebracht werden kann. Denn alle anderen Formen theistischer Religiosität lassen sich auf die Formel bringen: „Gott sieht dich!" Sie rechnen somit mit einem Gott, der als ein alles beherrschendes Über-Ich den Menschen bis in seine innersten Regungen hinein überwacht und dadurch vor das Forum seiner allwissenden Macht und

Gerechtigkeit zieht. Anders das Christentum, dessen Innerstes erst mit der Formel „Gott liebt dich" berührt ist.

Unter der Sonne dieser Liebe blüht das Menschenherz auf ungeahnte Weise auf. Denn das Innerste dieses Gottes ist einem Wort des Hermeneutikers Ernst Fuchs zufolge das Menschliche. Wer zu ihm aufblickt, kann nicht zittern; denn er gewahrt in ihm seinen Sinn- und Identitätsgrund. Weit davon entfernt, sich an ihn, wie immer wieder gemutmaßt wird, zu verlieren, findet er sich erst ganz in ihm. Dabei ereignet sich das eigentliche Wunder dieses neuen Gottesverhältnisses: Gott wird gefunden, weil er den zu ihm Aufblickenden an sich zieht. An das Herz dieses Gottes gezogen, gewinnt der Mensch aber nicht nur seine volle Identität, vielmehr ist diese nur die Folge jener Verwandlung, die der Erste Johannesbrief mit dem enthusiastischen Satz anspricht: „Seht doch, welch große Liebe der Vater zu uns hegt: daß wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern sind" (3, 1).

Eindringlicher kann nicht mehr gesagt werden, daß es dem Christentum entgegen dem Anschein, den seine ethische Selbstdarstellung erweckt, nicht so sehr um die Erziehung als vielmehr um die Erhebung des Menschen zu tun ist und daß es dies mit dem leuchtenden, wenngleich heute sträflich vernachlässigten Begriff der Gotteskindschaft – nach Albert Schweitzer der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu und ihrer Interpretation durch Paulus – zum Ausdruck brachte. Gotteskindschaft – das ist das von Nietzsche mit dem „Schleuderstein" seines Übermenschen vergeblich angezielte Ideal des über seine Kreatürlichkeit hinausgehobenen, in die Weisheit, Liebe und Lebensfülle Gottes eingetauchten Menschen.

Wenn so sein Selbstverhältnis auf eine neue Basis gestellt wird, dann erst recht der Vollzug seines Gottesverhältnisses im Glauben. Es ist nicht mehr der aus der Unterwerfung unter die Autorität des Offenbarungsgottes hervorgehende Gehorsamsglaube, sondern der Glaube des mitwissenden und ins Einvernehmen gezogenen Freundes. Längst schon hat der Glaube für ihn aufgehört, eine religiöse Pflicht zu sein. Wie das Gotteswort für den Propheten Wonne und Herzensfreude war, ist es für ihn vielmehr ein unausdenkliches Glück, glauben und glaubend sich das im menschgewordenen Gottessohn zugesprochene Offenbarungswort aneignen zu dürfen. Für ihn hat der Glaube aber auch aufgehört, ein bloß rezeptives Verhältnis zu Gottes Selbstmitteilung zu sein. Er weiß, daß dieses Wort nicht nur hingenommen, sondern mitgesprochen und mitvollzogen sein will, daß ihm also immer neue Aspekte abgewonnen und immer neue Impulse entnommen werden sollen. So sieht er sich von dem traditionell rezeptiven Glaubensverständnis spontan zu einem kreativen geführt.

Daß damit eine neue Sinndeutung von Welt und Bibel verbunden ist, sagte mit großem Nachdruck Nikolaus von Kues im abschließenden Widmungsschreiben seiner „Docta ignorantia", wo er versichert: „Wer in Jesus eindringt, dem gelingt alles, und weder die Schriften noch diese Welt können für ihn schwer zu erschließen sein, weil er in Jesus umgewandelt wurde kraft des in ihm wohnenden Geistes

Christi, der das Ziel alles geistigen Verlangens ist." [16] Damit ist zunächst ein neues Weltverständnis angesagt: die Welt, gesehen mit den Augen und angenommen mit dem Herzen Jesu. Das aber ist eine Welt, die ihrem in Schmerzen angestrebten Sehnsuchtsziel, die Freiheit der Gotteskindschaft zu erlangen (Röm 8, 18–25), jetzt schon nähergebracht werden und in ihrem bildsamsten Bereich, dem gesellschaftlichen, jetzt schon Konturen des von Jesus verkündeten Gottesreichs annehmen soll.

Entsprechendes gilt für die Welt der biblischen Schriften, die, der kühnen Anweisung des Kusaners zufolge, ebenfalls im Geist Jesu gelesen und beherzigt werden müssen. Das kommt einer eindeutigen Absage an die neuerdings praktizierte „Querschnittslektüre" gleich, die Schriftstellen, gleich welcher Herkunft und Dignität, einfach aneinanderreiht, um daraus die vermeintliche „Lehre" abzuleiten. Begreiflich, daß sich dann das gewohnte und heute wiederum favorisierte Bild einer ebenso tröstenden wie drohenden Botschaft ergibt. Doch nach der kusanischen Direktive muß die Schrift auf ihre von der Lebensleistung Jesu gebildete Mitte hin gelesen werden, weil sich nur von dorther der Stellenwert der einzelnen Aussagen definitiv und authentisch ergibt. Diese Mitte erweist sich außerdem als ein höchst effektives diakritisches Prinzip. Sühne- und Opfervorstellungen verlieren, gemessen an dem von Jesus entdeckten Vatergott, ebenso den Boden wie die vergleichsweise häufigen und drastischen Drohungen, es sei denn, daß sie, so wie sie gemeint sind, als Hinweise auf den Ernst der von der Gottesbotschaft Jesu geforderten Entscheidung verstanden werden.

Doch die Mitte, auf die hin das Evangelium gelesen werden will, ist nicht nur Kristallisationszentrum; sie lebt! Das versetzt die Lektüre in eine neue, ausgesprochen dialogische Dimension. Der biblische Text wird zunächst zu einer Instanz, die sich nicht nur befragen läßt, sondern Fragen stellt und dadurch in ein Korrespondenzverhältnis zu sich zieht. Zum vollen Dialog entwickelt sich dieses freilich erst, wenn aus dieser Mitte derjenige hervortritt, der, mit Cusanus zu reden, alle Hemmnisse dadurch beseitigt, daß er sich selbst als „Weg" und „Tür" zum Gottesgeheimnis erweist. Mit seinem „Wohltaten spendenden" und als Hingabe an Gott und die Menschen gelebten Dasein deckt er die ganze „Höhe, Breite und Tiefe" dieses Geheimnisses ab, so daß Gott, wie immer er zuvor begriffen wurde, allein in der durch ihn leibhaftig gebildeten „Lesart" erscheint. Die aber besagt, mit dem Eingangswort des Ersten Johannesbriefs gesprochen: „Gott ist Licht, und Finsternis – verstanden als die Finsternis des Angst- und Schreckenerregenden – ist nicht in ihm" (1, 5).

Doch Jesus ist als „Wegbereiter und Vollender des Glaubens" (Hebr 12, 2) zugleich der Ursprung aller christlichen Mystik. Nicht umsonst antwortet seiner Anrufung „Abba – Vater" die Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn". Das entspricht dem Elementarvorgang der mystischen Inversion, die alle religiösen Aktivitäten auf eine göttliche Initiative zurücknimmt und dadurch in ein, wie Ferdi-

nand Reisinger sagt, entlastendes und befreiendes Widerfahrnis verwandelt. So wird die Erkenntnis Gottes mit Paulus als ein Erkanntsein durch ihn (Gal 4, 9) und die Liebe zu ihm mit Augustin als Reflex eines vorgängigen Geliebtseins durch ihn erfahren.

Doch damit ist der Horizont der Bibelhermeneutik längst auf den einer Glaubens- und Lebenshermeneutik hin überschritten. Auf den göttlichen Liebesgrund zurückbezogen, wird alles zur Frage, weil es nun in einer letzten Frag- und Denkwürdigkeit erscheint. Doch diese Frage verstummt, kaum daß sie gestellt wurde, unter dem Eindruck der Antwort, die Gott mit und durch sich selber gibt. Durch sie wird alles, angefangen von der Existenz bis hin zu den Akten ihres Vollzugs, aber auch angefangen von den Lebensbeziehungen bis hin zu den Schicksalen und Widerfahrnissen, vor allem aber die Beziehung zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gewährungen seiner liebenden Selbstzuwendung. Wer Jesus, insinuiert durch seine Botschaft und bewogen durch seine Lebensleistung, in die Tiefen seiner Gottentdeckung folgt, sieht sich durch Gott mit Gott und dadurch zugleich mit sich selbst beschenkt. Erst dadurch hat er den „Gott Jesu Christi" wirklich kennengelernt.

ANMERKUNGEN

[1] Wenn Paulus diese Selbstverweigerung den Heiden mit dem Satz zuschreibt, daß sie trotz ihrer Erkenntnis „Gott nicht verherrlichten und Gott nicht dankten" (Röm 1, 21), legt er damit den Ausgangspunkt eines genuin christlichen Denkens frei, das im Gegensatz zum philosophischen nicht aus dem Staunen, sondern aus der dankbaren Zustimmung zum Sein hervorgeht; dazu mein Beitr.: Dankbarkeit als denkerisches Initationserlebnis, in: Danken u. Dankbarkeit. Eine universale Dimension d. Menschseins, hg. v. J. Seifert (Heidelberg 1992) 150–172.

[2] Dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) 229ff.

[3] Augustinus, Confessiones XI, c. 9.

[4] R. Otto, Das Heilige (Breslau 1922) 13–51.

[5] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841, Stuttgart 1994).

[6] M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950) 28–34, 109ff.

[7] Dazu A. Vögtle, Herkunft u. ursprüngl. Sinn d. Taufperikope, in: Offenbarungsgeschehen u. Wirkungsgesch. (Freiburg 1985) 70–108.

[8] Dazu d. Kap. „Das Reich im Wort" meines Jesusbuchs „Der Freund" (München 1989) 122–150.

[9] G. v. Rad, Theol. d. AT I (München 1957) 180ff.; II (München 1960) 313.

[10] So Buber am Schluß seiner Reden über d. Judentum, in: Der Jude u. sein Judentum (Köln 1963) 182.

[11] K. Lorenz, Die Rückseite d. Spiegels. Versuch einer Naturgesch. menschl. Erkennens.

[12] Dazu L. Schenke, Die Urgemeinde. Gesch. u. theol. Entwicklung (Stuttgart 1990) 96ff.

[13] H.-M. Schenke, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis (Göttingen 1959) 33f.

[14] O. Pfister, Das Christentum u. d. Angst (1944, Frankfurt 1985).

[15] R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958) 131.

[16] Niklaus v. Kues, Die belehrte Unwissenheit III (Hamburg 1977) 101.

Bernhard Grom SJ

Religiöse Sozialisation in der Familie

Zur Bedeutung eines unterschätzten Lernorts

Sahen viele Prognosen bis vor kurzem noch die Institution Familie dem Untergang geweiht, so kommen neuere empirische Untersuchungen zu dem Schluß, daß die Familie in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht verschwindet, sondern sich in verschiedenen Formen pluralisiert, in diesem Wandel aber erstaunlich stabil bleibt, häufig Lebenszufriedenheit gewährleistet und von jungen Menschen als Lebensziel hochgeschätzt wird.

Diese Einsicht dürfte auch das Verständnis fördern für die Tatsache, daß die Familie in modernen westlichen Gesellschaften in religiöser Hinsicht ein entscheidendes Sozialisationsfeld, ein herausragender Lernort des Glaubens ist. Sie ist dies so sehr, daß jemand, der nicht in einem religiös-kirchlichen Elternhaus aufwächst, nur unter besonders günstigen Umständen, die heute so selten sind wie Erwachsenentaufen, einen Zugang zu Glauben und Kirche findet. So erklären von den katholischen Jugendlichen über 16, die sich in Westdeutschland als religiös bezeichnen, nur zwei Prozent, ihre Eltern hätten „keine besondere Beziehung" zur Religion gehabt, und weitere zwei Prozent, diese Beziehung sei „teils, teils" gewesen – gegenüber 62 Prozent, die die Eltern als „sehr religiös" einstufen (IfD, 1987). Von den 15- bis 18jährigen Sekundarschülern, die in einer niederländischen Befragung sagten, sie hätten durch den christlichen Glauben Lebenssinn erfahren, hatten nur neun Prozent Eltern, die religiös und kirchlich nicht involviert waren – gegenüber 78 Prozent, deren Eltern dies waren (Alma, Heitink, 1994).

Religiöse Sozialisation heute – (fast) nicht ohne Familie

Sind diese Beobachtungen noch recht allgemein, so enthalten andere Untersuchungen konkretere Hinweise. Sie gingen von zwei verschiedenen Ansätzen aus.

1. Einerseits hat man Jugendliche direkt nach der Bedeutung gefragt, die sie ihren Eltern und anderen Bezugspersonen für ihre religiös-kirchliche Entwicklung und Einstellung zuweisen. Bei zwei einschlägigen Untersuchungen nehmen hier die Eltern unangefochten die erste Stelle ein. Sowohl 16- bis 18jährige Schüler (de Vaus, 1983) als auch Studierende (Hunsberger, Brown, 1984) in Australien meinen, Mutter und Vater (die Mutter etwas mehr als der Vater) hätten ihre religiösen

Überzeugungen wesentlich stärker bestimmt als Freunde, Mitarbeiter der Kirche, Lehrer und Verwandte außer den Eltern. Andere, nichtelterliche Einflüsse werden also durchaus anerkannt, aber von den meisten als geringer eingestuft. Die Schüler erklären, für ihr Selbstkonzept seien die engsten Freunde wichtiger als die Eltern, doch seien letztere für ihre religiösen Ansichten maßgeblicher.

Und die Großeltern? Ihr Einfluß wird von den Studierenden zwar nicht als überragend eingeschätzt, darf deswegen aber nicht gering geachtet werden. Einer Befragung von deutschen Berufs- und Gymnasialschülern zufolge empfanden 34 Prozent die religiösen Erziehungsbemühungen ihrer Großeltern als hilfreich und nur 14,5 Prozent als unerwünscht (Hemel, 1989). Die vorgegebenen Einflußmöglichkeiten von Großeltern wurden von den Schülern so gewichtet: Mitnehmen zum Gottesdienst, Tisch- bzw. Abendgebet, Geschenke mit religiösem Hintergrund, Erzählen eigener Erfahrungen, Ermahnungen und Belehrungen, Gespräche über religiöse Fragen und Erzählen biblischer Geschichten.

2. In anderen Studien hat man die Ähnlichkeit der religiösen Überzeugungen und Verhaltensweisen der Jugendlichen mit denen ihrer Eltern und Freunde (oft nur nach der Wahrnehmung der Jugendlichen) untersucht und daraus auf deren Einfluß geschlossen. Obwohl das methodische Vorgehen unterschiedlich war, ergibt sich ziemlich eindeutig folgendes Bild. Sowohl in Österreich und im Ruhrgebiet zu Beginn der 70er Jahre als auch bei Befragungen bei Jugendlichen aus verschiedenen Konfessionen zwischen 1978 und 1991 in den USA, Australien (de Vaus, 1983; Hunsberger, Brown, 1984), Großbritannien (Gibson, 1989), Flandern (Hutsebaut, 1986), den Niederlanden (de Hart, 1990) und Westdeutschland (IfD 1987) zeigt sich, daß religiös-kirchliche Überzeugungen und Verhaltensweisen mit um so größerer Wahrscheinlichkeit übernommen werden, je mehr Bedeutung die Herkunftsfamilie der religiösen Erziehung beimißt – obwohl die Weiterführung des religiös-kirchlichen Lebens mit zunehmendem Alter auch von außerfamilialen Einflüssen abhängt. Zu diesen gehört einer Allensbach-Umfrage zufolge die Teilnahme an einer Jugendgruppe, an Jugendgottesdiensten, Freizeitlagern der Pfarrgemeinde, Kirchenchor u. a. (IfD, 1987).

Joep de Hart (1990) hat bei 3532 niederländischen Sekundarschülern zwischen 14 und 18, von denen fast die Hälfte keiner Konfession angehörte, sehr differenziert ermittelt, wie bei allen fünf Aspekten ihrer Religiosität, die er untersuchte – der Bedeutung, die sie der Religion zumessen, der Kirchenmitgliedschaft, der Kirchgangshäufigkeit, der Gebetshäufigkeit und dem Bibellesen –, die Korrelation mit der (wahrgenommenen) Bedeutung, die die Eltern der religiösen Erziehung zuerkennen, stärker war als mit den vier weiteren Einflußquellen, nach denen man fragte, nämlich: Gespräche mit Gleichaltrigen über Religion, Teilnahme am Konfirmandenunterricht sowie religiöse Diskussionen in der Schule, Gespräche mit Mitarbeitern der Kirche und Nutzung religiöser Rundfunk- und Fernsehsendungen. So hat die Gebetshäufigkeit zur religiösen Familienerziehung

eine Beziehung, die fast viermal so stark ist wie zu Gesprächen mit Mitarbeitern der Kirche; religiöse Gespräche mit Gleichaltrigen scheinen die Gebetshäufigkeit überhaupt nicht zu beeinflussen. Dazu de Hart: „Die religiöse Erziehung im Elternhaus ist von allen Kontexten, die wir untersucht haben, der bei weitem wichtigste Faktor, der die religiöse Einstellung der Schüler prägt. Andere Sozialisationsfelder sind nur in der Verbindung mit ihm von Bedeutung."

Die herausragende Bedeutung des Elternhauses ist kein Monopol. Der Einfluß von gleichaltrigen engen Freunden (und später auch des Lebenspartners und des Bekanntenkreises) nimmt mit der Ablösung vom Elternhaus in vielen Bereichen – etwa Kleidung, Musikgeschmack, Freizeitaktivitäten – sicher zu, doch bleibt bei religiösen Fragen das Gewicht der Eltern überraschend stark. Hutsebaut (1986) hat festgestellt, daß sich Jugendliche mit Glaubenszweifeln zuerst an die Eltern und erst in zweiter Linie an ihre Freunde wenden, und nach de Vaus (1983) besteht ein Unterschied zwischen Glaubensüberzeugungen und religiöser Praxis, wenn diese bei den engsten Freunden anders sind als bei den Eltern. Dann neigen nämlich 16- bis 18jährige dazu, in den religiösen Überzeugungen weithin den Eltern zu folgen – vielleicht weil sie diesen mehr weisheitliche Kompetenz zutrauen, vielleicht auch, weil sie lieber am Erstgelernten festhalten. In ihrer religiösen Praxis – zumal beim Gottesdienstbesuch –, die sie sich auf keinen Fall mehr von den Eltern vorschreiben lassen wollen, richten sie sich jedoch eher nach den Gewohnheiten und Erwartungen ihrer engsten Freunde. Die These von einer jugendlichen Subkultur trifft im religiösen Bereich also nur eingeschränkt zu, und wenn sich bei Jugendlichen eine Auswahl- oder Patchwork-Religiosität verbreitet, so übernehmen sie diese wohl vor allem von ihren Eltern.

Der Hinweis auf die Bedeutung der Familie besagt auch nicht, daß die Weitergabe des Glaubens gelinge, sofern sie dies nur wolle. So stimmen die niederländischen Jugendlichen in der Studie von de Hart (1983) nur in der Konfessionszugehörigkeit weitestgehend mit den Eltern überein, weisen aber bei allen anderen Aspekten der Religiosität erheblich niedrigere Werte auf, wobei auch die Kinder von religiös stark engagierten Eltern großenteils deren Vorbild nicht folgen. Auch westdeutsche Umfragen zeigen bei den Antworten zum Gottesglauben, zum Gottesdienstbesuch und zum persönlichen Gebet ein enormes Gefälle zwischen der Generation der Erziehenden und der der jungen Erwachsenen.

In einer säkularisierten Gesellschaft ist die Ersterziehung entscheidend

Man wird dies so deuten müssen: Wer heute religiös erzieht, tut es gegen einen mächtigen Säkularisierungstrend in der modernen Gesellschaft. Und wenn die nachwachsende Generation überhaupt noch einen Zugang zu einem religiös-kirchlichen Leben findet, führt er in erster Linie über die Herkunftsfamilie.

In soziologischer und sozialisationstheoretischer Hinsicht erklärt sich dies wohl dadurch, daß mit dem Wandel der Kirchlichkeit und Religiosität zur Privatsache religiös-kirchliche Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen nur noch über das persönliche Zeugnis und Vorbild verinnerlicht werden können. Man muß und kann sie nicht mehr als Teil eines allgemein verbindlichen Wertekanons lernen. Vielmehr sind sie ganz in das Belieben der Eltern gestellt: Sie müssen die religiöse Erziehung – wenn sie sie wünschen – selbst besorgen und sie auch bei außerfamilialen Lernorten wie Kindergarten, Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Gottesdienst und Jugendarbeit ermöglichen und unterstützen. Die Familie ist im religiösen Bereich zwar weder allmächtig noch „alleinerziehend", doch bildet sie den Ort der Ersterziehung, der primären Sozialisation. Damit kann sie einerseits den Einstieg ins religiöse Leben grundlegend erleichtern oder dies unterlassen und andererseits die religiösen Anregungen außerfamilialer Lernorte unterstützen oder aber neutralisieren.

Bezeichnenderweise zählen von den westdeutschen Jugendlichen, die die religiöse Einstellung ihrer Eltern übernommen haben, 37 Prozent den Religionsunterricht zu ihren Lieblingsfächern, während dies von den anderen nur sieben Prozent tun; auch beschreiben diese Jugendlichen die Person des Religionslehrers deutlich positiver als die anderen. Bereits der Dritte Familienbericht der Bundesregierung (1979) hat festgestellt, daß auch die schulischen Leistungen eines Kindes bei allen Bemühungen kompensatorischer Erziehung nur zu verbessern sind, wenn die Eltern sie durch ihr ermutigendes Interesse unterstützen. Und die Privatisierung, die auch die Familie erfahren hat, hat auch deren Chancen erhöht, sich stärker auf den emotionalen Austausch zu konzentrieren und – sofern sie kommunikationsfähig ist – zur „wichtigsten Form der Intimgruppe" (R. König) zu werden, in der „nahezu alle anderen individuellen Einflüsse der Umwelt miterlebt, mitgeteilt und familienselektiv interpretiert und verarbeitet werden" (G. Wurzbacher).

Es mag zutreffen, daß sich mit zunehmender Berufstätigkeit der Mütter und mit dem häufigeren Leben der Kinder in getrennten Institutionen mit mehreren Betreuungspersonen und spezialisierten pädagogischen Angeboten („Verinselung": Zeiher, 1983) die Eltern-Kind-Interaktionen verringern; doch haben Beziehungen, die für die soziale und religiöse Entwicklung unentbehrlich sind, nirgends eine bessere Chance, so zweckfrei, ganzheitlich und dauerhaft zu werden wie in der Familie. Am wahrscheinlichsten wird diese Möglichkeit wohl dann verwirklicht, wenn ein „positiv-emotionales Klima" mit befriedigender Konfliktlösung, positivem gefühlsmäßigem Austausch und starkem Zusammenhalt entstehen kann (Schneewind, 1991, 160). Der Gottesdienst wird feierlicher, der Sakramentenunterricht systematischer und informationsreicher und die Jugendarbeit gleichaltrigenbezogener sein als das religiöse Leben in der Familie, doch kann der Glaube an keinem Lernort so lebenskontextgemäß, emotional intensiv, regelmäßig und durch das alltägliche Zusammensein plausibilisiert vermittelt werden wie

in ihr – wenigstens grundsätzlich. Oder lerntheoretisch gesprochen: Das Lernen am Modell, durch Instruktion sowie durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung kann in der Familie eine eigene Intensität erreichen.

Damit wird auch begreiflich, von welchen Voraussetzungen eine erfolgreiche religiöse Erziehung in der Familie abhängt; nämlich einerseits von emotional befriedigenden, partnerschaftlichen Eltern-Kind-Beziehungen und andererseits vom Erlebbar- und Verstehbarwerden des Glaubens in Handlungen, Riten und Gesprächen der Familie. Daß dies die Weitergabe des Glaubens fördert und daß emotionale Kälte sowie religiöser Zwang sie verhindert, ist durch mehrere Studien zum emotionalen Klima und Erziehungsstil empirisch belegt (IfD, 1987; Luft, Sorell, 1987; Niggli, 1988). Ein bezeichnendes Detail aus der Allensbach-Umfrage bei katholischen Jugendlichen über 16: Von denen, die sich wie die Eltern als religiös bezeichnen, wurden 44 Prozent mehr gelobt als getadelt; von denen, die die Religiosität ihrer Eltern nicht übernahmen, aber nur 31 Prozent.

Pastoralstrategisch ist aus all dem zu folgern, daß die Kirchen alle Bemühungen um eine wirksame Glaubensvermittlung familienorientiert gestalten, das heißt die Familie als wichtigsten Partner der Seelsorge betrachten sollten und die Eltern zur religiösen Erziehung in der Familie ermutigen und befähigen, sie aber auch für die Unterstützung der außerfamilialen Angebote der Kirche gewinnen.

Die meisten Eltern wünschen eine religiöse Erziehung

Diese Folgerung beschreibt eine Aufgabe; sie gibt keine Erfolgsgarantie. Denn einerseits unterhalten die meisten jungen Eltern nur noch eine „lockere Gelegenheitsbeziehung" zur Kirche (A. Dubach), was sich darin zeigt, daß beispielsweise von den katholischen Deutschschweizern, die ein Kind taufen lassen, nur 12 Prozent jede Woche und 21 Prozent einmal im Monat den Gottesdienst besuchen (SPI, 1989). Von den Westdeutschen erwarten nur wenige von der Kirche Ehe- und Familienseminare und praktiziert nur noch eine Minderheit das gemeinsame Gebet in der Familie (Martin, 1981). Doch andererseits wünscht die Mehrheit der Eltern eine religiöse Erziehung ihrer Kinder, mag diese auch wenig bewußt kirchlich und zum Teil nur Garant eines Existenzminimums an Ethik und Lebenssinn in einer verwirrenden Meinungsvielfalt sein. Von den westdeutschen Müttern mit Kindern unter 17 stimmen 64 Prozent der Aussage zu: „Für die seelische Entwicklung der Kinder ist es wichtig, daß man die religiösen Fragen der Erziehung nicht einfach übergeht." 60 Prozent meinen auch: „Religiöse Feste wie Weihnachten und Ostern sind für Kinder wichtig, und man sollte sie auch im religiösen Sinn begehen, z. B. mit Kirchenbesuch, Lesungen, Gebet oder auch Gespräch in der Familie über religiöse Fragen." Auch erklären 50 Prozent von ihnen: „Schon mit Kleinkindern sollte man jeden Abend beten" (Schmidtchen, 1984).

Von den Westdeutschen über 18 halten 63 Prozent eine religiöse Feier bei der Geburt eines Kindes für wichtig (Noelle-Neumann, Köcher, 1993). Auch sind die Kirchen mit den Lebenswenderitualen Firmung/Konfirmation im Westen immer noch weitgehend konkurrenzlos, wenn auch viele Eltern darin vor allem eine schöne Familienfeier sehen. Familiengottesdienste sind sehr beliebt, allerdings besucht man sie nur, wann man will, und delegiert – wie beim Firm- und Konfirmandenunterricht – die Aufgabe fast ganz an die kirchlichen Experten. Für 68 Prozent der katholischen Deutschschweizer, die ein Kind taufen lassen, ist die religiöse Erziehung ein recht großes Anliegen, doch „in den mündlichen Interviews mit den jungen Eltern konnte ein verbreitetes Gefühl der Hilflosigkeit in bezug auf die religiöse Erziehung der Kinder festgestellt werden. Die jungen Eltern sind sich bewußt, in einer anderen Zeit als ihre eigenen Kinder groß geworden zu sein, und sie fühlen sich heute in der veränderten gesellschaftlichen Situation hinsichtlich der Weitergabe des Glaubens an ihre Kinder unsicher" (Dubach, 1989, 135). Für viele war die eigene religiöse Erziehung mit Zwang und Angst verbunden, die sie ihren Kindern ersparen wollen. Sie anerkennen die Kompetenz der Kirche für die religiöse Kindererziehung, sind freilich wenig bereit, deren Bemühungen aktiv zu unterstützen und überlassen die Entscheidung, zum Gottesdienst zu gehen oder nicht, lieber dem Kind.

Das Bild ist diffus, doch läßt es eines deutlich erkennen: Religiosität und Kirchlichkeit bedeuten dem einzelnen und der Familie wesentlich mehr als der Gesellschaft, obwohl deren Pluralisierung und Säkularisierung den Willen der Eltern zu religiöser Erziehung schwächt. Die Ansprechbarkeit der Eltern für religiöse Erziehung ist größer, als der zurückgegangene Gottesdienstbesuch vermuten läßt. Eine konsequente Familienorientierung der Seelsorge stößt zwar bald auf die Grenzen, die die unverbindliche Touch-and-go-Mentalität ihr setzt, und niemand darf von ihr eine Rückkehr zu volkskirchlichen Verhältnissen erwarten, aber sie lohnt sich. Wie läßt sich dieses Potential nutzen?

Eine familienorientierte Pastoral- bzw. kirchliche Eltern- und Familienarbeit sollte nach allem, was oben ausgeführt wurde, optimalerweise ein dreifaches Ziel umfassen: 1. Grundlegende Hilfen zu einem emotional befriedigenden Zusammenleben, das heißt zu Kommunikations- und Problemlösefähigkeit, zur Allgemeinerziehung und zur gegenseitigen sozialen Unterstützung entsprechend dem Familienzyklus. 2. Ermutigung zu einer Gesprächsfähigkeit und Familienkultur, in der der Glaube gelebt, gefeiert und bezeugt wird – auch im Zusammenwirken mit der Pfarrgemeinde. 3. Ermöglichung von Kontakten mit anderen, gleichgesinnten Familien, um so neue Begegnungen, aber auch soziale Bestätigung und Anregung für eine christliche Familienkultur zu erfahren. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf das zweite Grundziel. Sie beleuchten zuerst Inhalte und Formen religiösen Lebens und Lernens in der Familie und dann mögliche Anlässe kirchlicher Eltern- und Familienarbeit.

Religiöses Leben und Lernen in der Familie

Die eigene Art, in der christlicher Glaube in der Familie gelebt und bewußtgemacht werden kann, dürfte anschaulich werden, wenn man überlegt, in welcher Weise das Lernen am Modell, durch Instruktion sowie durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung gerade an diesem Lernort ablaufen kann.

1. *Lernen am Modell* im Sinn von Albert Banduras sozial-kognitiver Lerntheorie bedeutet hier die Chance, daß Kinder und Jugendliche nicht nur durch Unterweisung (Instruktion) und nicht nur durch ferne, medial vermittelte Vorbilder wie Dietrich Bonhoeffer oder Mutter Teresa, sondern bei ihren ersten und lange Zeit emotional nächsten Bezugspersonen („signifikanten anderen") erfahren können, daß christlicher Glaube eine erstrebenswerte Sinnerfüllung bietet.

Wenn sich diese Wirkung oft zu wenig entfaltet, liegt es nicht nur – wie die erwähnten Untersuchungen belegen – an emotional unbefriedigenden Eltern-Kind-Beziehungen und allgemeiner Kommunikationsunfähigkeit, sondern auch an einer spezifisch religiösen Sprachlosigkeit. Auch in relativ gläubigen Familien ist das persönliche religiöse Denken und Empfinden oft das am besten gehütete Geheimnis, so daß die Kinder den Eindruck gewinnen, das Christentum spiele bei ihren Eltern keine Rolle. Eltern dazu zu ermutigen, auf unaufdringliche und überzeugende Weise auszusprechen, was ihnen der Glaube bedeutet, setzt zunächst voraus, daß man den Irrtum überwindet, sie müßten sich als perfekte Helden des Glaubens präsentieren – wo gerade für kritische Jugendliche das Eingeständnis, daß der Glaube von Zweifeln angefochten und von persönlichen Schwächen beeinträchtigt wird, meistens viel glaubwürdiger wirkt. Es erfordert auch die Einsicht – die man am sichersten in Eltern- oder Bibelkreisen erwerben könnte –, daß Eltern nicht in der traditionellen kirchlichen Verkündigungssprache reden müssen, die sie oft als starr und erfahrungsfremd empfinden, sondern das Recht haben, ihr religiöses Denken und Empfinden in eigenen Worten auszudrücken, und daß sie auch die Fähigkeit haben, dies zu lernen, selbst wenn sie sich anfangs wie buchstabierende Erstkläßler vorkommen.

Schließlich müßte man zusammen mit den Eltern überlegen, welche Anknüpfungspunkte sich für das vorbildwirksame rechte religiöse Wort im rechten Augenblick anbieten und wo man gegebenenfalls gemeinsam feiern und beten kann. Wie kann man das Brauchtum zur Advents-, Weihnachts- und Osterzeit oder auch zum Erntedank zum gemeinsamen Erlebnis werden lassen und dabei auch ein Stück Glauben sinnenhaft bewußtmachen? Könnten die Rituale, die sich um das gemeinsame Essen, das Zu-Bett-Gehen, die Geburtstage und den Hochzeitstag entwickeln, ein Element enthalten, das auf die religiöse Bedeutung des gemeinsam Erfahrenen hinweist, etwa in einem Gebet? Welche Formen von Tischgebet und Abendgebet halten Eltern für angemessen? Und könnte zum Brauchtum nicht auch ein von der ganzen Familie getragenes so-

ziales Engagement gehören? Etwa das regelmäßige einfachere Essen, dessen Ersparnisse man einem Hilfswerk für Hungernde überweist, oder das Herstellen von Artikeln, die bei einem Bazar verkauft werden, oder Kontakte mit einem Behinderten, einem Ausländer u. ä. Im Judentum, das man zu Recht als Familienreligion bezeichnet hat, werden seit eh und je Schabbat, Pesachfeier und Laubhüttenfest in der Familie gefeiert, und es ist bekannt, wie stark dies Kinder beeindruckt. Ähnlich, wenn in manchen evangelischen Familien der Vater seine Kinder um Vergebung für alles Unrechte bittet, bevor er zum Abendmahl geht. Das läßt sich nicht einfach nachahmen, doch regt es an nachzudenken, wie das religiöse Feiern in der Familie stärker entwickelt werden kann und wie die Eltern sowohl bei Familiengottesdiensten als auch bei der Feier zur Erstkommunion, Firmung oder Konfirmation bis in den Ritus hinein mitwirken könnten.

2. *Lernen durch Instruktion,* das heißt durch Unterweisen und Nachdenken, soll – über die einzelnen Impulse einer Modellperson und über momentane innere Regungen hinaus – die Einsicht in Glaubensüberzeugungen und Verhaltensnormen fördern. Während die Predigt sowie der Religions- und Sakramentenunterricht zusammenhängender vom Glauben sprechen können, dies allerdings stets in Gruppen tun, haben Eltern den Vorteil, mit ihren möglicherweise recht improvisierten, knappen Bemerkungen unmittelbarer auf den Lebenskontext des einzelnen Heranwachsenden eingehen zu können. Das gilt für die bereits erwähnten Anknüpfungspunkte bei Ritualen und Bräuchen ebenso wie für das gelegentliche Gespräch, in dem man auf Themen wie Beruf, Ehe, Kinder, Hunger in der Welt, Unterdrückung, Krieg, Tod, Glück oder Kirche kommt und vielleicht in einfachen Worten auf die Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit hinweist, die einem als Christ wichtig sind. Hier kann die Untersuchung von Hutsebaut (1986) daran erinnern, daß Jugendliche religiöse Fragen zwar am liebsten selber lösen, sie aber – wenn dies nicht gelingt – am ehesten mit den Eltern erörtern. Eltern, die gesprächsbereit sind, bleiben also auch in religiöser Hinsicht wichtige Gesprächspartner für sie.

3. *Lernen durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung* gelingt der Familie in besonderer Weise, sofern die Eltern-Kind-Beziehung so positiv ist, daß die Anerkennung durch die Eltern für den Heranwachsenden einen hohen Belohnungswert erhält. Dann können ihm Eltern – durch Anerkennung und Ermunterung, ohne Druck – zu verstehen geben, daß ihnen sein Gottesdienstbesuch, seine aktive Mitarbeit im Religions- und Sakramentenunterricht sowie in der Jugendarbeit wichtig sind. Diese Motivation religiösen Verhaltens ist zwar extrinsisch, doch ist jede kulturelle und religiöse Entwicklung auf diese Stütze angewiesen, und Kinder registrieren sehr genau, was ihnen bei den Eltern Anerkennung einbringt und was nicht. Wenn sich Erzieher religiös neutral verhalten, neutralisieren sie die Bemühungen der kirchlichen Mitarbeiter.

Anlässe kirchlicher Eltern- und Familienarbeit

Was kann man tun, um die Eltern und Kinder mit der Pfarrgemeinde zu vernetzen und die Familie bei der Praxis und Weitergabe des Glaubens zu unterstützen? Dieser pastorale Bereich ist vielerorts unterentwickelt, weil er bei den Eltern enorme Schwellenangst, Delegationsmentalität und Terminschwierigkeiten zu überwinden hat, sich an ihren aktuellen Interessen ausrichten muß und deshalb viel schwerer zu organisieren ist als etwa Religionsunterricht. Eltern- und Familienarbeit ist auch zeitaufwendig und erfordert in Pfarrei und Region die nötige Zahl von Mitarbeitern, die sich dieser Aufgabe widmen. Obwohl nicht alle Arbeitsformen in allen Gemeinden möglich sind, sollen im folgenden Anlässe genannt werden, die grundsätzlich in Frage kommen.

Das Taufgespräch mit den Eltern, die ein Kind zur Taufe anmelden, bietet Gelegenheit, den Kontakt mit Pfarrer und Gemeinde zu überdenken und auch auf Hilfen hinzuweisen, die die Gemeinde jungen Eltern bietet. In größeren Pfarreien hat man im Anschluß an die Taufe die Eltern zu mehreren Gesprächskreisen über Glaube und religiöse Erziehung eingeladen. Zu den Hilfen, die katholischen Eltern, die ein erstes Kind taufen lassen, zur Verfügung stehen, gehören seit 1967 die 40 „Elternbriefe: Du und wir", die ihnen (neuerdings) halbjährlich, unentgeltlich bis zum Ende der Grundschulzeit zugeschickt werden und Ratschläge zur gesamten Erziehung einschließlich der religiösen enthalten. Dieses Medium erwies sich in der bisherigen Form allerdings als unbefriedigend, weshalb die Herausgeber derzeit eine Neukonzeption erarbeiten.

In den evangelischen Kirchen wurden nach norwegischem Vorbild die Aktivitätspakete „tripp trapp" entwickelt, die auf eigene Kosten im Jahresabonnement zu beziehen sind. Sie geben den Eltern ganzheitliche, kreative Anregungen samt den nötigen Materialien und können auch Gespräche in Elternkreisen anstoßen.

Mutter-Kind-Gruppen (Krabbelstuben, Mini-Clubs) sind Spiel- und Gesprächsangebote für Mütter mit Kindern von eins bis vier Jahren, einmal pro Woche, sei es mit einer ausgebildeten Leiterin, sei es in eigener Regie der Mütter.

Elternabende für Eltern von Kindergarten- und Kindertagesstättenkindern: Wenn man Themen wie „Hygiene und Ernährung", „Spielen und Spielzeug", „Soziales Verhalten" u. ä. kompetent behandelt, findet auch das Thema „Mit Kindern beten" meistens Interesse.

Die Vorbereitung auf Erstkommunion, Firmung oder Konfirmation wird zwar großenteils von Gruppenmüttern und -vätern geleistet, doch wäre darüber hinaus zu wünschen, daß möglichst alle Eltern ihr Kind selber unterweisen oder sich in anderer Form an dieser Aufgabe beteiligen. Das in Chile entstandene Konzept einer „catequesis familiar", das eine zweijährige Begleitung der Eltern von Erstkommunionkindern vorsieht, mag anspruchsvoll sein, doch lohnt es sich auszuprobieren, welche Elemente bei uns adaptierbar sind. Evangelische Pfarrer haben

vom Hausbesuch über Elternabende bis zu Wochenenden und zur Mitarbeit der Eltern beim Konfirmandenunterricht mit einigem Erfolg verschiedene Formen der Konfirmandenelternarbeit erprobt.

Weitere Möglichkeiten der Eltern- und Familienarbeit sind Veranstaltungen für Eltern und ihre Jugendliche über Themen, die beide Generationen angehen und die sie neu miteinander ins Gespräch bringen können; Familienfreizeiten oder kürzere Einheiten wie ein gemeinsam verbrachtes Wochenende oder ein Sonntag; Familienkreise (Familiengruppen), die vier bis 12 Personen umfassen und – möglichst ohne Konfessionsverschiedene, kirchlich wenig Aktive und Alleinerziehende auszuschließen – einmal im Monat zusammenkommen und die Themen für ihren Erfahrungsaustausch selbst bestimmen; Familiengottesdienste, die nach Möglichkeit von Eltern bzw. Elterngruppen vorbereitet werden sollten.

Kontakte der Religionslehrkräfte mit den Eltern ihrer Schüler scheitern zwar oft an der Schwellenangst der Eltern vor Lehrer und Schule, an ihrem religiösen Desinteresse oder an der Überlastung der Lehrer. Trotzdem gibt es ermutigende Beispiele von kleinen Schritten: Als Religionslehrkraft an Elternabenden teilnehmen, um Vertrauen aufzubauen; für die Eltern von Grundschülern Elternabende anbieten, wo über Erwartungen an den Religionsunterricht, aber auch über christliche Feste und das Beten in der Familie gesprochen wird; zu Beginn der Grundschulzeit oder der Sekundarstufe I in einem Brief den Eltern das Konzept des Religionsunterrichts erläutern und um ihre Unterstützung werben; sich in der Schule für Sprechstunden bereit halten.

Diese Übersicht dürfte auf ihre andeutende Weise zeigen, daß eine aktive Familienpastoral die religionspädagogische Kompetenz der Eltern nicht durch ein einzelnes großes Rezept, sondern nur durch einen Verbund von vielerlei Anregungen zu stärken vermag.

Literatur: H. A. Alma, G. Heitink, Having faith in young people's world view and their life pattern, in: JET 7 (1994) 2, 52–74; J. de Hart, Impact of religious socialization in the family, ebd. 3 (1990), 1, 59–78; D. A. de Vaus, The relative importance of parents and peers for adolescent religious orientation, in: Adolescence 18 (1983) 147–158; A. Dubach, Welt- u. Lebensdeutung junger Eltern; Erziehungsziele, in: SPI (1989) 37–76; 123–151; H. M. Gibson, Attitudes to religion and science among schoolchildren aged 11 to 16 years in a scottish city, in: JET 2 (1989) 1, 5–26; U. Hemel, „Wenn sie nicht Christen wären, wäre ich auch keiner", in: rhs 32 (1989) 230–238; B. E. Hunsberger, L. B. Brown, Religious socialization, apostasy, and the impact of family background, in: J. for the Scientific Study of Religion 23 (1984) 239–251; D. Hutsebaut, Die Rolle d. Bezugspersonen bei d. Vermittlung von Glauben, in: H.-J. Fraas, H.-G. Heimbrock, Rel. Erziehung u. Glaubensentwicklung (Göttingen 1986) 63–81; IfD: Inst. f. Demoskopie Allensbach, Weitergabe d. Glaubens (Ms 1987); G. A. Luft, G. T. Sorell, Parenting style and parent-adolescent religious values consensus, in: J. of Adolscent Res. 2 (1987) 53–68; N. Martin, Familie u. Religion (Paderborn 1981); A. Niggli, Familie u. rel. Erziehung in unserer Zeit (Bern 1988); E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Allensbacher Jb. d. Demoskopie 1984–1992 (München 1993); G. Schmidtchen, Die Situation d. Frau (Berlin 1984); K. A. Schneewind, Familienpsychologie (Stuttgart 1991); SPI: Schweiz. Pastoralsoziol. Institut, Rel. Lebensumwelt junger Eltern (Zürich 1989); H. Zeiher, Die vielen Räume d. Kinder (Weinheim 1983).

Werner Tzscheetzsch

Selbstkundgabe des Menschen

Grundprinzip einer personalen Religionsdidaktik

Der neu an die Schule gekommene Englischlehrer namens Keating stellt seinen Schülern folgende Frage: „Wie uns von Vorurteilen, Gewohnheiten und schlechtem Einfluß befreien? Die Antwort, meine lieben Freunde, lautet: Wir müssen uns ständig bemühen, einen neuen Standpunkt zu gewinnen. Die Jungen hörten ihm gespannt zu. Da sprang Keating plötzlich auf seinen Schreibtisch. Warum stelle ich mich hier oben hin? fragte er. Ich habe mich hier auf den Schreibtisch gestellt, um mir ins Gedächtnis zu rufen, daß wir uns ständig zwingen müssen, die Welt von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten. Von hier oben sieht alles ganz anders aus. Falls Sie es nicht glauben, kommen Sie her, und stellen Sie sich hier oben hin! Sie alle. Einer nach dem anderen! ... Während sie langsam an ihre Plätze zurückkehrten, sagte er: Wenn Sie sich Ihrer Sache ganz sicher sind, dann zwingen Sie sich, sie von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten, selbst wenn Sie ihn für falsch und für dumm halten! Als alle wieder saßen, fuhr er fort: Ihr müßt versuchen, eure eigene Stimme zu finden, Jungs."[1]

Eine eindrückliche pädagogische Intervention dieses Englischlehrers. Sie findet sich in dem von Schülern wie Lehrern gleichermaßen vielbesuchten Film „Der Club der toten Dichter". Dieser Lehrer gibt etwas von sich her und setzt sich aus. Und er erwartet das gleiche von seinen Schülern. Ein pädagogischer Gag oder weiterführende Lernhilfe?

Wie läßt sich das In-Beziehung-Treten zwischen Lehrer und Schüler beschreiben? Ich verwende für die Ermöglichung dieser wechselseitigen Beziehung den Begriff der Selbstkundgabe, Selbstkundgabe der Lehrerinnen und Lehrer, Selbstkundgabe der Schülerinnen und Schüler. Im folgenden soll das „sich selbst Kundgeben" als pädagogische Notwendigkeit und als theologisch begründbare Figur der Religionsdidaktik erläutert werden, um dann kurz Aufgaben einer der personalen Religionsdidaktik entsprechenden Lehreraus- und -fortbildung zu erörtern.

1. Die pädagogische Reflexion

Sich selbst kundgeben als Aufgabe der Lehrerin und des Lehrers ist eine Bestimmung des pädagogischen Verhältnisses, das in der gegenwärtigen bildungspoliti-

schen Diskussion wieder und neu in den Blick kommen sollte. Die Schlagwörter, die diese Diskussion kennzeichnen, heißen „Erziehungsauftrag der Schule" oder „erziehender Unterricht". Damit werden zwei pädagogische Kategorien miteinander verbunden: Erziehung und Unterricht, Kategorien, die in der erziehungswissenschaftlichen Reflexion zunächst Unterschiedliches bezeichnen. Nützliche Hinweise liefert uns dazu die personale Pädagogik[2], die insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg die Selbstverwirklichung des Menschen durch die Hinführung zu – wie es damals hieß – unbedingtem Sollen in bewußter Abgrenzung zu den ideologischen Erziehungsvorstellungen des Nationalsozialismus zu erreichen suchte.

Mit Alfred Petzelt und mit der von ihm gegründeten Schule läßt sich die Unterscheidung von Erziehung und Unterricht folgendermaßen vornehmen: *Unterricht* ist zunächst bestimmt durch das Lehrer-Schüler-Verhältnis. Er zielt auf Erkenntnis durch die Aneignung der in den Lehrplänen festgehaltenen und der zur Vermittlung vorgesehenen Kenntnisse. Unterricht steht im Dienst des Richtigen. *Erziehung* dagegen strebt Haltungen an, sie steht im Dienst des Guten und provoziert die Selbstbestimmung des Schülers als aktive Beziehung zu sich selbst, sie lehrt durch die Erzieher die Zöglinge das Ordnen der Handlungen, um diese vor dem Gewissen verantworten zu können. Erziehung erfordert eine Bindung des Erziehers an eine Ordnung des Guten; nur dann läßt sich auch eine Bindung und Verortung der Schülerinnen und Schüler erwarten.

Die strikte Beachtung dieser Differenz zwischen Erziehung und Unterricht verhindert die Ideologisierung des Lehrens und Lernens in der Schule. Sie hilft zu vermeiden, „den Unterricht immer mehr an den durch Abnehmerbedürfnisse bestimmten Wissensanforderungen auszurichten und die Erziehung auf die Einübung der vom Anwendungshorizont des Wissens her diktierten wünschenswerten Verhaltensweisen festzulegen"[3].

Nun werden Lehrerinnen und Lehrer aber gewiß einwenden, daß Unterricht immer auch Erziehung sei, daß sich also die analytische Trennung zwischen Unterricht und Erziehung unterrichtspraktisch nicht aufrechterhalten lasse. Wer unterrichtet, erzieht auch immer, die Schülerinnen und Schüler gewinnen immer – bewußt und geplant, aber auch unbewußt und ungeplant – im Unterricht Erkenntnisse und Haltungen, und dieser Gewinn steht im Horizont ihrer Selbstwerdung. Das Postulat des erziehenden Unterrichts „zielt gerade darauf, daß Wissen haltungsbezogen und Haltung erkenntnisbezogen angeeignet werde"[4].

Im erziehenden Unterricht geht es um eine Selbstkundgabe der Lehrerin und des Lehrers in der Weise, daß sie einerseits ihr Wissen, ihre Kunde vermitteln, sich aber andererseits in das Erziehungsgeschehen hineingeben, um durch dieses Sich-Geben die Selbsttätigkeit des Schülers, seine eigene Gestaltungskompetenz anzuregen, ohne zu bevormunden oder ihm diese Selbsttätigkeit abzunehmen. Die ihrerseits erfolgende Aktivität der Schülerinnen und Schüler ist dann eben-

falls Selbstkundgabe, das Sich-ins-Unterrichtsspiel-Einbringen mit dem je eigenen Wissen und der je eigenen Haltung, um durch dieses Wechselspiel am Unterrichtsfortschritt mitzuwirken.

Mit diesen Gedanken rückt nun der „pädagogische Bezug" – ein Begriff, den Herman Nohl prägte – in den Mittelpunkt der Überlegung. Alfred Petzelt sieht das Lehrer-Schüler-Verhältnis bestimmt durch das „Meinen". „Meinen" bedeutet im Sprachgebrauch Petzelts das wechselseitige Ausgerichtetsein des Lehrers auf den Schüler und des Schülers auf den Lehrer, ein Gerichtetsein des Ich auf das Du. Konstitutiv für das Lehrer-Schüler-Verhältnis ist der unaufhebbare Unterschied zwischen den Menschen. Lehrer und Schüler stehen gemeinsam unter dem Anspruch des Guten und Wahren, sie stehen aber darin auch einander gegenüber – ein Vorgang, der eine eigene Dynamik bewirkt:

„Beide Partner *stehen,* aber sie *stellen* sich unaufhörlich, stehen einander gegenüber und stellen sich ebenso stetig von neuem. Sie dürfen nicht aufhören, sich zu stellen. Sie haben das zu lernen. *Der Lehrende ist dafür verantwortlich, daß die Schüler sich recht stellen, keiner Stellungnahme etwa in ‚Ansehung einer Person' ausweichen oder gar in erreichter Selbstzufriedenheit erstarren."* [5]

Und umgekehrt: Auch die Schüler werden den Lehrer stellen – gerade wenn er in eine vermeintliche Objektivität auszuweichen sucht –, sie werden ihn zur Stellungnahme zwingen. Sich stellen, heißt sich entscheiden, oder – um unsere Anfangsszene wieder ins Spiel zu bringen – seinen Standort begründet beziehen.

Ein solches Unterfangen wird nur gelingen, wenn der erziehende Unterricht „sich nicht damit begnügt, auf der einen Seite szientifisches Wissen zu erschließen und auf der anderen Seite Haltungen zu fördern, sondern die Einstellung zu den Unterrichtsgegenständen selbst zum Gegenstande des Unterrichts" [6] macht. Ein solcher Unterricht, der gewissermaßen ein Lehren des richtigen Lernens ist, fordert die Person der Lehrerin und des Lehrers besonders heraus: Sie zeigen, was es heißt, einen eigenen Standort eingenommen, eine eigene Einstellung gewonnen, eine eigene Entscheidung getroffen zu haben. In der Perspektive dieser Anforderung fragt Petzelt zu Recht, ob „das Unterrichtsfach personale Indifferenz jemals gestatten" [7] könne.

Im Unterrichtsgeschehen, das die personale Dimension des Lehrer-Schüler-Verhältnisses berücksichtigt, wird die Gefahr geringer, daß Schüler und Lehrer sich auf ihre Berufsrollen – in diesem Sinn haben auch Schüler eine Berufsrolle – zurückziehen und ein schulisches Rollenspiel beginnen, in dem der Lehrer das zu hören bekommt, was der Schüler ihm vortragen zu müssen glaubt, und in dem der Lehrer sich auf seine Aufgabe der Wissensvermittlung zurückzieht, ohne das Fragen und Argumentieren zu fördern. In einem solchen Rollenspiel wird die Auseinandersetzung um des vermeintlichen Friedens und um eines reibungslosen Unterrichtsablaufs willen vermieden. Der Dialog verkümmert zum Scheindialog.

Die Kritik am Entwurf des pädagogischen Bezugs in der personalen Pädagogik sieht die Konzeption zu Recht in der Gefahr, das Unterrichtsgeschehen zu ideali-

stisch und subjektivistisch von den sozial-kommunikativen Faktoren des Lehrens und Lernens in einer Klasse und von den gesellschaftlich-geschichtlichen und politischen Rahmenbedingungen zu isolieren. Zudem wird dem Konzept vorgeworfen, die Lehrerinnen und Lehrer zu überfordern, ihre pädagogischen Fähigkeiten maßlos zu strapazieren und die jedem Menschen gesetzten Grenzen zu negieren.

Wenn man aber die Bedingungen des Lehrens und Lernens im sozialen Zusammenhang, also auch in einer Schulklasse, reflektiert, eröffnet sich die mögliche Entlastung der Lehrer: Schülerinnen und Schüler können zur wechselseitigen Selbstkundgabe untereinander befähigt und ermutigt werden. Nicht allein das Lehrer-Schüler-Verhältnis hat Bedeutung, sondern selbstverständlich ebenso das Schüler-Schüler-Verhältnis und darüber hinaus das Wir der Schulklasse, das mehr ist als die Summe der einzelnen. Das wurde in der Schulpädagogik lange vernachlässigt. Den Lehrern obliegt also die neue, aber auch durchaus reizvolle Aufgabe, kreativ stimulierende Lernarrangements anzubieten, die die Schüler zur Kommunikation über einen Sachverhalt, über ihre subjektive, aber auch über ihre gemeinsame Beziehung zu diesem Sachverhalt und über das Handeln in und außerhalb der Schule motivieren. Dies erfordert eine eigenständige Kompetenz, die in der klassischen Kompetenzverteilung der Erziehungswissenschaften der Sozialpädagogik zugeschrieben wird. Eine solche Trennung scheint aber immer mehr fragwürdig zu werden. Geben doch Lehrerinnen und Lehrer einen steigenden Bedarf an sozial-kommunikativer Kompetenzerweiterung an, während gleichzeitig das Angebot einer beziehungsdidaktischen Qualifikation im Vergleich zu fachdidaktischen Qualifizierungsmaßnahmen immer noch zu wünschen übrig läßt.

Der erziehende Unterricht legt einen besonderen Schwerpunkt auf das Handeln in und außerhalb der Schule und auf die Reflexion dieses Handelns. Oft wurde das wirkliche Handeln außerhalb der Schule angesiedelt. Es geht aber nicht um ein zwanghaftes Hereinholen des Lebens in die Schule, sondern um die Wahrnehmung, daß ja in der Schule selbst soziales Handeln und somit Leben stattfindet. Programatisch erklärt Hartmut von Hentig dazu: Das Leben ist schon in der Schule – „nur verstümmelt, verballhornt, verdrängt oder in Ausbrüchen von Gewalt und Gemeinheit manifest. Ich will ihm in der Schule Würde, Gestalt, Sinn und eine pädagogische Funktion geben."[8] Ein Desiderat, das um so drängender wird, wenn man bedenkt, daß empirischen Untersuchungen zufolge Schülern mit zunehmender Schulverweildauer immer mehr die Einsicht in den Sinn schulischen Lernens verlorengeht.

Wenn Schule nicht allein als Schonraum für die Vorbereitung auf ein Später verstanden wird, sondern auch als ein Erfahrungsraum, in dem junge Menschen eine bedeutende Zeit ihres Lebens verbringen und ihre Erfahrungen mit Lehren und Lernen, mit Konflikten und ihrer Bewältigung, mit Hoffnungen und Enttäuschungen immer schon machen, dann wird Selbstkundgabe um so bedeutsamer, um den Lernraum Schule auch zum wirklichen Lebensraum werden zu lassen.

Für die Lehrerinnen und Lehrer als in der Schule professionell Tätige ist sie ja ohnehin Handlungsraum mit unausweichlichem Lebensernst.

Die Kritik an der Vernachlässigung der gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen der Schule durch die personale Pädagogik kann produktiv aufgegriffen werden. Gesellschaftliche und politische Vorgaben greifen ja in den konkreten schulischen Alltag ein, werden dort begreifbar. Zu den Aufgaben einer Schule, die sich dem Auftrag der Selbstkundgabe verpflichtet fühlt, gehört deshalb die Thematisierung der Schwierigkeiten und Belastungen, aber auch der Chancen, die sich aus den gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen ergeben. In einer solchen Selbstvergewisserung sind auch all jene Spannungen aufzugreifen, die sich aus den Prozessen der reflexiven Modernisierung ergeben: die Individualisierung des Lebenslaufs und die Pluralisierung der Lebenswelten, die in der Schule sowohl bei Schülern wie auch bei Lehrern zu erkennen sind.

Es kann nicht darum gehen, die Lehrer in einer Schule auf ein einheitliches Erziehungskonzept zu verpflichten; aber es muß darum gehen, den Raum für die Verständigung über unterschiedliche Einstellungen, Haltungen, Wertvorstellungen zu eröffnen, auch die Verständigung über die Probleme, die sich aus der Situation der „neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas) ergeben, und über die Spannungen, die aus dem Trend zur Unverbindlichkeit resultieren. Diese Spannungen stellen die Schule vor die Aufgabe, Verbindlichkeit einzuüben, aber auch die Lebensschwierigkeiten und das Leiden junger Menschen, das aus Unverbindlichkeitserfahrungen rührt, anzusprechen. Ohne solche Verständigungsprozesse bleibt das Desiderat der Selbstkundgabe eine Überforderung des einzelnen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Schulisches Lehren und Lernen ist durch Unterricht und Erziehung gekennzeichnet. Es geht nicht nur um Vermittlung, sondern um Erkenntnis, die gleichzeitig Stellungnahme bedeutet. Um einen den Anforderungen der Gegenwart angemessenen erziehenden Unterricht zu erreichen, müssen Lehrerinnen und Lehrer befähigt werden, ihre subjektive Beziehung, ihre Erkenntnis über den zu vertretenden Gegenstand verdeutlichen zu können und die Schüler zu Selbsttätigkeit und eigener Entscheidung herauszufordern. Die Bedeutung der Schulklasse als sozialer Erfahrungsraum erfordert eine sozial-kommunikative Kompetenzerweiterung in der Lehreraus- und -fortbildung, wobei die Lehrer auch in der Schule den Raum zu kollegialer Selbstvergewisserung benötigen. Damit wird Schule zum Lebensraum.

Religionspädagogische Reflexion

Glauben heißt sich stellen, sich entscheiden. Der Synodenbeschluß über den Religionsunterricht in der Schule kennzeichnet den Religionslehrer als einen Entschiedenen:

„Für den Religionslehrer sind ... Religiosität und Glaube nicht nur ein Gegenstand, sondern auch ein Standort... Erst in der Begegnung mit einer Person, die sich entschieden und eine Glaubensposition für sich verbindlich gemacht hat, erfährt der Schüler, daß religiöse Fragen den Menschen vor die Entscheidung stellen. Ein Lehrer ohne eigene Glaubensposition würde den Schülern nicht das gewähren, was er ihnen in diesem Bereich schuldet."[9]

Der Religionslehrer hat von der Offenbarungsbotschaft Zeugnis zu geben – und er muß sich selbst mit seiner Erkenntnis und seiner Haltung zu dieser Botschaft in den Unterricht einbringen. Der Synodenbeschluß schreibt ihm die Aufgabe zu, durch sein Zeugnis dem Schüler zu helfen, „im Evangelium eine Herausforderung zu erkennen und diese zu beantworten"[10]. Adolf Exeler hat exemplarisch eine Charakteristik des Zeugen als eines entschiedenen Menschen entwickelt[11]. Der Zeuge ist ein erfahrener Mensch: erfahren im Glauben, in der Freiheit des Glaubens und im Zusammenspiel von Leben und Glauben in der eigenen Biographie. Der Zeuge weiß, daß er als Sünder durch Gott begnadet ist und daß der christliche Glaube eine gesellschaftliche Dimension hat. Die Verbindung von Leben und Glauben, die in der eigenen Spiritualität Gestalt gewinnt, die Erfahrung von Versagen und Versöhnung, die Erinnerung an die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte als ein wechselhaftes Geschehen mit Höhen und Tiefen, die Erweiterung des eigenen Blickfelds auf die universalen Probleme der Menschheit und die Erkenntnis der eigenen Verstricktheit in eine ungerechte Weltwirtschaftsordnung sind wichtige Voraussetzungen. Sie helfen der Religionslehrerin und dem Religionslehrer, Individualgeschichte und Heilsgeschichte in Beziehung zu setzen.

Dabei ist die Wahrhaftigkeit der Lehrerin und des Lehrers – sich selbst, aber auch den Schülerinnen und Schülern gegenüber – besonders herausgefordert, wenn sich die „theologisch formulierten Inhalte des Glaubens ... der Lebenswelt ‚aussetzen', nicht aber in trickreicher Anknüpfung, die nur Scheindialoge erzeugt, sondern im Aufweis ihrer daseinsmäßigen und historischen Relevanz unter Bedingungen des wahren Dialogs"[12]. Dieser wahre Dialog kennzeichnet die „Erlebniszeugenschaft", die Egon Schütz im Anschluß an Eugen Fink folgendermaßen beschreibt:

„Erlebniszeugenschaft fordert zum mitdenkenden Vollzug heraus. In der Erlebniszeugenschaft ist die je eigene und zugleich allgemeine Erfahrung aufgerufen: Intersubjektivität ruft das formalisierte Beobachtungssubjekt in den Zeugenstand. Oder anders formuliert: Intersubjektivität kann auf die erlebnismäßige Sicherung eines Satzes verzichten, Erlebniszeugenschaft nicht."[13]

Im Religionsunterricht geht es also auch um das theologische Kundigsein (um die Theologie als Bezugswissenschaft mit ihrem Anspruch intersubjektiver Überprüfbarkeit) und um die Elementarisierung dieser *Kunde,* aber ebenso um das authentische Sich-selbst-Einbringen, also die *Gabe.* Diese Zuschreibung bedeutet Arbeit an der Aufhebung der Selbstverborgenheit des Menschen (K. E. Nipkow), das heißt Arbeit am Sich-Öffnen, an der Mitteilung, wo und wie ich mich als

Lehrer selbst herausgefordert sehe – ein Geschehen, das seine Analogie im Christusereignis hat. In einer Zeit, in der einerseits die subjektive Betroffenheit bei gleichzeitiger Unverbindlichkeit einen hohen Stellenwert einnimmt, in der aber andererseits das subjektive Sprechen über den Glauben erst mühsam eingeübt werden muß, ist dieses Sich-Öffnen ein Wagnis und birgt das Risiko der Verletzbarkeit in sich. Um so wichtiger ist es, auch zu lernen, wie der Lehrer mit Verletzungen und Kränkungen umgehen kann.

Die Botschaft, um die es im Religionsunterricht geht, hat immer auch sozialen Charakter. Der Religionsunterricht muß bestimmt sein von einem Klima der Wertschätzung und Anerkennung. Wertschätzen kann nur der, der selbst wertgeschätzt wurde, also ein Selbstwertgefühl entwickelt hat. Diesen Gedanken aufgreifend formuliert Hermann Pius Siller:

„Indem einer den andern anerkennt, wird er Zeuge kraft der zuvor ihm selbst von anderen geschenkten Anerkennung. Er wird aber auch Zeuge kraft der Anerkennenswürdigkeit dessen, den er anerkennt. Zeugesein ist also die in zweifachem Sinn vom andern freigesetzte Möglichkeit, für andere zu sein.[14]

Das Zeugnis wird so zum Verweis auf die Proexistenz, die das eigene Zeugesein erst freisetzt – ein Verweis auf die Zuwendung Gottes, die in Jesus Christus ihren geschichtlichen Anhalt findet, in Jesus Christus, der seinerseits „Zeuge der gnadenhaften Zuwendung Gottes, also unserer eschatologischen Bestimmung“[15] ist. Das „Klima“ des Religionsunterrichts ist von der „Zusage“ bestimmt – und diese Zusage hat ihr Fundament in der Selbstzusage Gottes, wie sie in der Lebenspraxis Jesu deutlich wird[16]. Von einem solchen Verständnis aus gewinnen Schülerinnen und Schüler nicht nur pädagogisch, sondern auch theologisch ihre Dignität; sie sind nicht Objekte in einem einseitigen Instruktionsprozeß, sondern sie sind herausgefordert zu eigener Entscheidung und zum freien Handeln. Und sie können durch die Selbstkundgabe ihrer Lehrerinnen und Lehrer zu eigener Selbstkundgabe im Unterricht evoziert werden. Der Religionslehrer als Zeuge ruft auch die Schüler zum Zeugnis heraus, macht sie zu Zeugen.

Der Religionslehrer vermittelt den Standpunkt Jesu und ermutigt, sich auf diesen Standpunkt einzulassen. Personale Religionsdidaktik läßt sich nun im Anschluß an das apostolische Schreiben „Evangelii muntiandi“ (1975) als den Versuch beschreiben, das Zeugnis des Lebens mit dem Zeugnis des Wortes unter den Bedingungen der Schule zu vermitteln. Es geht um die Erkennbarkeit der Botschaft durch das worthafte Zeugnis und um die Berührbarkeit des Zeugen.

Ein zur Selbstkundgabe ermutigender und die Selbstverbergung reduzierender Unterricht läßt sich nun weder verordnen noch erzwingen[17]. Aber das Mitteilen läßt sich ermöglichen: Dabei werden Ich-Botschaften eine wichtige Rolle spielen, die Kundgabe davon, welche Bedeutung der Glaube im eigenen Lebensvollzug hat. Durch dieses Sich-Öffnen wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die anderen sich selbst einbringen, mit ihren Fragen, Nöten, Zweifeln. Was hat der Glaube

mit meinem Leben, mit meiner Geschichte, mit der Geschichte, die hier und jetzt im Unterricht erlebt wird, mit der langen Geschichte der Glaubenden und damit der Kirche und ihrem Weg durch die Geschichte der Menschen zu tun? Das sind die Fragen der Religionslehrerin und des Religionslehrers, die sich einer personalen Religionsdidaktik verpflichtet wissen.

Jürgen Werbick sieht gute Gründe – im ausdrücklichen Anschluß an Johann Baptist Hirscher –, die Reich-Gottes-Botschaft als konzentrierende Leitidee des Religionsunterrichts neu aufzugreifen, und dies gerade angesichts der drängenden Fragen der Gegenwart. Die Reich-Gottes-Botschaft ist eine Botschaft, die zur eigenen Stellungnahme herausfordert. Aufrüttelnd stellt Werbick – gewissermaßen zur „Gewissenserforschung der Religionslehrer" – fest:

„Die Bezeugung der Reich-Gottes-Herausforderung verschafft keine überlegene Position; auch nicht die Position dessen, der die Antwort weiß, die ihm freilich kaum einer abnimmt. Wir wissen auch nicht, was ‚nach' dem alles Leben zerstörenden Umweltkollaps kommt, wenn er kommt. Aber wir sind von unserer Glaubensbiographie unfähig, uns mit den angebotenen Tröstungen und Entschädigungen abzufinden. Wir sind nicht bereit, uns den Hunger nach Gerechtigkeit, die Frage, was das alles soll und was der Mensch sein soll, abtrainieren zu lassen. Stimmt das? Und bestimmt es mein ‚Zeugnis', das, was von mir ausgeht (das, was ich gebe, W.T.)? Ist dies meine Ich-Botschaft, daß ich meine Schüler anstecken will mit meinem Hunger nach Gerechtigkeit, mit meiner Unfähigkeit und Unwilligkeit, mich abspeisen zu lassen, mit meinem Widerstehenwollen gegen das, was von selbst funktioniert und sich von selbst versteht, mit meiner vermessenen Hoffnung, daß mein Drinnenseinmüssen und Drinnenseindürfen – in den Systemen der Wertschöpfung und der Vermarktung, der Information und der Desinformation, der Machterhaltung und der Selbstbehauptung, des Lebens – nicht alles ist, weil das ‚Draußen' eben nicht nichts ist?" [18]

So bedeutet die Reich-Gottes-Botschaft die Herausforderung für die Lehrer, immer wieder neu zu entscheiden, was für sie „an der Zeit ist". Solche Entscheidungen dürfen allerdings nicht „einsam" gefällt werden. Auch für den Bereich der Religionspädagogik am Ort der Schule stellt sich die Frage nach den systemisch-organisatorischen Bedingungen, unter denen eine personale Religionsdidaktik sich angemessen realisieren läßt. Religionslehrerinnen und Religionslehrer haben einen Anspruch auf Kollegengruppen, die in Form kollegialer Beratung oder externer Supervision die Möglichkeit eröffnen, über die Unterrichtserfahrungen, über die Erfahrungen mit sich selbst und mit den Adressaten in einen Dialog einzutreten und sich berufsfeldbezogen auszutauschen. Solche Gruppen sind eine Chance zum Einüben der Glaubensmitteilung im Sinn der Zusage, sie bieten Raum, sich über die Möglichkeiten einer Verbindung von Leben und Glauben im System und Lebensraum Schule (und die damit gemachten Erfahrungen) auszutauschen und sich die eigene Biographie im Blick auf den Berufswunsch Religionslehrer „anzuschauen".

Sie laden zur Überprüfung ein, wie Wunsch und Realität, Selbst- und Fremdbild übereinstimmen. Erfahrungen mit Unterrichtsinhalten, mit dem Zusammenhang von Glauben und Leben, mit der Aufgabe, Zeuge sein zu dürfen und zu

müssen, kommen dabei ebenso zur Sprache wie die beruflichen Schwierigkeiten, die resignativen Gefühle, die Angst vor Versagen. Aber auch die „Höhepunkte" beruflichen Alltags werden dabei nicht ausgeklammert. Solche Gruppen sind Erprobungsräume dafür, das Lernen und Lehren im „Hier und Jetzt" unter den Bedingungen einer konkreten Gemeinschaft mit ihren gruppendynamischen Implikationen (und den damit verbundenen didaktischen Möglichkeiten) zu erfahren und Transfermöglichkeiten für die eigene Unterrichtspraxis zu bedenken. Diese entlastenden Gruppen stehen stellvertretend für die Entlastungsfunktion der Kirche für den einzelnen Zeugen: Ich muß nicht alles wissen, alles glauben, alles können. Es gibt die anderen, die mir zur Seite stehen.

Das Herausgefordertsein und das Annehmen dieser Herausforderung bereitet den Boden für einen personalen Religionsunterricht, in dem sich die Schülerinnen und Schüler als Subjekte ihres Glaubens (und Unglaubens) ernstgenommen fühlen, weil sie sich herausgefordert sehen von einem Menschen, der sich seiner Geschichte erinnert, Leben und Glauben in wechselseitiger Verschränkung vollzieht und die Schülerinnen und Schüler an diesem tastenden und suchenden Glauben, Hoffen und Lieben teilhaben läßt. Dieses Unterrichten setzt auf den Inhalt und den Prozeß: gemeinsam fragen, suchen, staunen, glauben, hoffen, lieben – nicht irgendwo, sondern im Klassenzimmer, in dem sich Kinder und Jugendliche mit ihrer Herkunfts-, Glaubens- und Lebensgeschichte versammelt haben, um von der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und der Welt zu hören und die eigene, individuelle Geschichte mit der universalen Heilsgeschichte zu vermitteln.

Konsequenzen für die Lehreraus- und -fortbildung

Aus der Skizzierung der Anliegen einer personalen Religionsdidaktik resultiert eine ständige Lernaufgabe für die Religionslehrer: Sie sind herausgefordert, ihre „subjektive Didaktik" im Sinn einer ihrer Person angemessenen und entsprechenden beruflichen Kompetenz zu gewinnen, zu reflektieren und weiterzuentwikkeln. Analytisch lassen sich folgende Kompetenzbereiche unterscheiden: theologische Fachkompetenz (als Fähigkeit, fachlich begründete Konzentrationsprinzipien für die inhaltliche Strukturierung zu finden und die theologischen Inhalte entsprechend zu elementarisieren), Subjektkompetenz (als Fähigkeit, am eigenen Leben und Glauben unter den Bedingungen des Unterrichts teilhaben zu lassen), sozial-kommunikative Kompetenz (als Fähigkeit, soziale Situationen im Unterricht aufzugreifen und zu gestalten und sich mit den Schülern und Kollegen in Beziehung zu setzen) und didaktisch-methodische Kompetenz (als Fähigkeit, Lehr-/Lernprozesse als offene Lernsituationen zu arrangieren).

Bereits in der Lehrerausbildung sollten auch für die Gymnasiallehrerinnen und -lehrer Räume der Praxiserfahrung angeboten werden. So ist es nur zu begrüßen,

wenn – wie neuerdings in Baden-Württemberg – ein Schulpraktikum während des Studiums ermöglicht wird. Entscheidend aber ist auch, wie solche Praktika vorbereitet, durchgeführt und ausgewertet werden, und dies gerade unter der Perspektive der Persönlichkeitsbildung. Anregungen dazu geben die Überlegungen zur praxisorientierten Studienbegleitung für die Priesteramtskandidaten in Form eines Praxissemesters. Für die Lehrerfortbildung ist ein verstärktes Einbeziehen der sozial-kommunikativen Bedingungen des Unterrichts zu befürworten. Unter der Prämisse, daß die Arbeit an der Entfaltung der subjektiven Didaktik auf ständiges Weiterlernen angewiesen ist, braucht es auch eine entsprechende berufsbegleitende Fortbildung. Die Erprobung hat begonnen.

In der melodramatischen Schlußszene des Films „Der Club der toten Dichter" besucht der entlassene Lehrer Keating nochmals seine Klasse. Gegen den Willen des unterrichtenden Lehrers kommt es zu einer eindeutigen Demonstration: Die Schüler stellen sich – zunächst zögernd, dann einer nach dem anderen – auf ihre Pulte. Sie beziehen Stellung und zeigen, daß sie mit der Entlassung ihres Lehrers nicht einverstanden sind. Die Selbstkundgabe des Lehrers hat etwas bewirkt: Sie hat herausgefordert – zum eigenen unbequemen Standpunkt.

ANMERKUNGEN

[1] N. H. Kleinbaum, Der Club der toten Dichter (Bergisch Gladbach [21]1994) 61 f.
[2] Vgl. zum folg.: D. Benner, Hauptströmungen d. Erziehungswiss. (München 1973) 232–251.
[3] Ebd. 236. [4] Ebd. 240.
[5] A. Petzelt, Über d. Verhältnis zw. Lehrer u. Schüler, in: Personale Erziehung, hg. v. B. Gerner (Darmstadt 1965) 342.
[6] Benner (A. 2) 242. [7] Petzelt (A. 5) 345.
[8] H. v. Hentig, Die Schule neu denken (München [3]1994) 262.
[9] GSyn I 147. [10] Ebd.
[11] A. Exeler, Der Religionslehrer als Zeuge, in: KatBl 106 (1981) 3–14.
[12] E. Schütz, Überlegungen zu einer existential phänomenologisch ‚lebensweltlich' orientierten Didaktik u. Curriculumarbeit, in: Lehrplanarbeit im Prozeß, hg. v. G. Biemer, D. Knab (Freiburg 1982) 28.
[13] Ebd. 29.
[14] H. P. Siller, Die Kompetenz d. Bezeugens u. was d. Theologie dazu beiträgt, in: Diak 20 (1989) 231.
[15] Ebd. 232.
[16] J. Werbick, Zurück zu d. Inhalten?, in: RpB 25 (1990) 55. [17] Ebd. 52. [18] Ebd. 61.

Paul Konrad Kurz

Der verlorene Sohn – Die verlorenen Väter

Literarische Spiegelungen und Verfremdungen

Die Parabel vom verlorenen Sohn teilt die Jesuanische Sicht der Beziehung Gottes zum Menschen, des Menschen zu Gott mit. Genauer betrachtet stecken in ihr drei Geschichten: die Geschichte des bedingungslos liebenden Vaters, die des fortgegangenen Sohnes, angedeutet die des daheim gebliebenen. In der Familiengeschichte fehlt die Geschichte der Mutter (oder verhält sich der Vater wie eine Mutter?) und die der Töchter. Sie werden nicht Thema der Parabel. Zu deren Voraussetzung gehört, daß die patriarchale Familie intakt geblieben ist. Sie „funktioniert" fraglos als Heimat; ihr Sinn wird nicht bezweifelt. Weder Urvertrauen in das Leben noch das soziale Vertrauen in die Familie sind angetastet. Der Fortgegangene braucht, wenn er heimkehrt, auch nach seiner persönlichen Katastrophe keinen Psychiater. Die Gegenwart des Vaters strahlt verstehend, beglückend, befreiend. Der Heimgekehrte wird nicht zur Rede gestellt. Die Versöhnung muß nicht in einem Rechtfertigungsritual ausgetragen werden. Anders als in den Geschichten vom Sündenfall im Paradies und von Kains Brudermord wird dem Menschen, der sich verfehlt hat, keine Warum-Frage gestellt. Der Vater, der den Sohn mit offenem Herzen empfängt, versteht offenkundig Fortgehen und Heimkehr. Keine Demütigung, kein Tribunal.

Ablösungen von der „schönen Geschichte"

In der modernen Literatur, in der Ablösung und Rebellion gegen Autoritäten ein Hauptthema sind, wurde die Parabel vom verlorenen Sohn paradigmatisch erfahren. Sie spielt ihre Beispielrolle weniger als Geschichte der möglichen Heimkehr denn als notwendiges, meist rebellisches Fortgehen. Die Ablösung wird für die Welt- und Selbstsuche des jungen Menschen eindringlich, die Trennung argumentativ begründet. Die Geschichte des verlorenen Sohnes ist geradezu das emanzipatorische Gegenmodell zu ödipaler Verhaftung. Sein Fortgehen folgt innerem Drang, wird Erkenntnis und Tat.

Ehe wir in die Geschichte der literarischen Rezeption und Verfremdung der Parabel einsteigen, erinnern wir uns, daß auffallend viele mythische Gestalten

ohne Vater erscheinen oder aber in einem gestörten Verhältnis zu ihm auftreten. Der titanische Prometheus und der heroisch leidende Sisyphos haben keinen Vater. Ödipus erschlägt seinen Vater. Orest und Hamlet hassen ihre Mütter, weil sie ihre Väter töten ließen. In der deutschen Literatur erscheinen die beiden größten mythisierten Männer, Siegfried und Faust, ohne Vater (und Mutter). Parzival, der Held mit Vater und Mutter, stammt aus der keltischen, christlich überformten Gralssage.

Das biblische Bild des Vaters und die nach der Katastrophe gelungene Rückkehr des Sohnes ist in der Weltliteratur einmalig. Die Vatergestalt ist so vollkommen, daß ihr literarisch keine Variation noch Fortsetzung folgte. Alle paradigmatischen Spiegelungen und Verfremdungen sind vom fortgegangenen Sohn her entwickelt. Der ist interessant als Gestalt der Krise: heimatflüchtig, Aussteiger, Rebell, kein „Lob des Herkommens" (Stifter), vielmehr patriarchale Protestgestalt, schon moderne Bezweiflung, auch „Stürmer und Dränger", subjektivistischer Romantiker, Abenteurer mit Playboyzügen; in neuerer Sicht ein Wohlstandskind, das emphatisch seinen sozialen Status wegwirft, vielleicht ein Flower-Power-Typ, der die Erotik des freien Lebens, vor allem sich selbst sucht. Als postmoderner Dekompositeur verweigert er das väterliche Lebensmuster. Etwas in ihm zersetzt den angebotenen Sinnhorizont. Aus der Bezweiflung kann auch existentialistische Verzweiflung werden.

Alle modernen Geschichten des Paradigmas „Verlorener Sohn" kündigen die alte „schöne Geschichte" auf. Sie suchen nicht den Vater. Sie verdächtigen ihn; stellen ihn unter Ideologieverdacht. Sie setzen gegen die (alte) absolute Vatergestalt ihre (junge) absolute Sohngestalt. Der Vater hat dem erwachsen Werdenden (objektiv) nichts mehr zu bieten. Subjektiv ist das Verlangen des Sohnes nach eigenem Leben grenzenlos geworden. Der daheimgebliebene Sohn könnte ein „Kirchenchrist" sein. Heimkehr nach Verlusten kann als Schwäche, ja Verrat betrachtet werden. Weil der junge Mann nicht die Kraft hat, seine Krise kreativ auszutragen, kehrt er zurück ins patriarchale Lebensmuster.

Spiegelungen und Verfremdungen in der neueren Literatur

1. *Friedrich Schiller: Das Vater-Sohn-Muster funktioniert nicht mehr.* Die Gestalt des verlorenen Sohnes beginnt mit der Aufklärung für die dramatische Literatur interessant zu werden. Dem jungen Friedrich Schiller stellte sich die Gestalt seines Vaters und die tyrannische seines Fürsten vor die biblisch vorausgesetzte Vater-Sohn-Beziehung. Er hatte den patriarchalen Lehrmeister und den absolutistischen Zuchtmeister als Lebensverhinderer erfahren. Aus dem Fortgehen des Sohnes und der Intrige des Daheimgebliebenen hat Schiller „Die Räuber" als modernes Drama entwickelt. Modern heißt, die familiären Grundbeziehungen

sind bereits gestört. Das Vertrauen ist blockiert, die Kommunikation unterbrochen, Worte werden gefälscht.

Karl, der ältere Sohn, hat das väterliche Schloß verlassen, um im studentischen Leben uneingeschränkt seine Freiheit zu suchen. Seines Lebens „im Falschen" sich bewußt werdend, bleibt er dem jüngeren Bruder Franz ausgeliefert. Der lebt, die Liebe des Vaters bezweifelnd, auch im Widerstreit mit sich selbst. Anders als in der biblischen Parabel ist der Vater ein hinfälliger Greis geworden. Wehrlos wartet er auf die Heimkehr des fortgegangenen Sohnes. Vom Daheimgebliebenen läßt er sich täuschen. Die alte Geschichte hat sich bei Schiller in eine Geschichte des machtlos gewordenen, entmachteten Vaters und der feindlichen Brüder verwandelt, sogar in eine Gott-ist-tot-Geschichte. „Es ist kein Gott", ruft Franz, als seine Haßgeschichte aufgedeckt wird. Die Tragödie intriganter Aggressivität verhindert familiäre Versöhnung.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts sind die verlorenen Söhne literarische Hauptgestalten geworden. In der zweiten Jahrhunderthälfte werden zunehmend verlorene Väter gesichtet.

2. *Rainer Maria Rilke: Die Legende dessen, der nicht geliebt werden wollte.* Rilke hat zwischen 1904 und 1910 in Paris den Tagebuchroman „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge" geschrieben. Malte muß sich von der verlogenen Scheinsicherheit der Familie, ihrem besitzergreifenden Denken und Fühlen trennen. Er erkennt und entscheidet sich gegen die Décadence-Erfahrung in der ihn umgebenden Welt. Noch vor Joyce, Kafka, Proust hat Rilke den modernen Roman als existentielle Icherkundung, das heißt Ichtrennung, begründet. Nach dem Ende der familiären und religiösen Sicherheit verabschiedet sich der Held von patriarchalen Mustern. Gegen Ende seiner Aufzeichnungen vergleicht sich Malte mit dem verlorenen Sohn der biblischen Parabel.

„Man wird mich schwer davon überzeugen, daß die Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die Legende dessen ist, der nicht geliebt werden wollte ... Wird er bleiben und das ungefähre Leben nachlügen, das sie ihm zuschreiben, und ihnen allen mit dem ganzen Gesicht ähnlich werden? ... Wird er es aufgeben, das zu werden, was denen aus seiner Familie, die nur noch ein schwaches Herz haben, schaden könnte? Nein, er wird fortgehen ... Fortgehen für immer."[1]

Der Sohn entfernt sich aus dem Décadence-Muster der Familie. Er befreit sich aus ihrer Lebenslüge, ihrer stumpfen Vereinnahmung. Daß Malte heimgekehrt ist, um seine Kindheit, die er bloß „durchwatet" hat, bewußt nachzuholen (die Kierkegaardsche „Wiederholung") und grundsätzlich eine gegenstandslose Liebe (die polare Entsprechung zu Kierkegaards „gegenstandsloser Angst") als Lebensgefühl sucht, „ziellos arbeiten" will, ist eine andere, ziemlich komplizierte Frage künstlerischer Wahrnehmung. Wahrscheinlich steckt in ihr schon der Wille zum „transzendentalen Artefakt" als Tätigkeit und Form der Ersetzung Gottes.

3. *André Gide: Heimkehr aus Schwäche – Ermutigung des jüngsten Sohnes.* Ist der moderne Mensch, so er seine Menschwerdung als Chance wahrnimmt, ge-

zwungen, sich aus der Familie des Vaters zu entfernen, weil er nur in der Fremde frei, außerhalb des „schönen Geheges" Welt erfahren kann? Rilke hat in Paris Gides Erzählung „Le retour de l'enfant prodigue" (1907) gelesen, später ins Deutsche übersetzt. Maltes Lektüre des verlorenen Sohnes im Roman spiegelt die Erfahrung des Autors.

Gide paraphrasiert zunächst die biblische Parabel. Der heimgekehrte Sohn hat Schweine gehütet. Der Erzähler erzählt die überschwengliche Begrüßung des Vaters, das Schuldbekenntnis des Sohnes, Wiedersehen der Mutter, das Festmahl, die Erzürnung des älteren Bruders. Er distanziert jedoch das Bekannte, indem er sagt: „Ich stelle mir vor". Gides „Vater" ist ein bürgerlicher Vater, Haupt einer Familie mit fünf Personen. Besitzerhalt, Besitzmehrung, die Ordnung der Arbeit, der geregelte Tagesablauf stehen im Mittelpunkt. Gide psychologisiert die Entwicklung des Sohnes (der Söhne) in seiner (ihrer) Beziehung zum Vater. Wir sind im Zeitalter Freuds. Anders als in der biblischen Erzählung muß der heimgekehrte Sohn auf den Vorwurf des Vaters (zweites Kapitel) und auf den Verweis des älteren Bruders (drittes Kapitel) antworten. Dieser hat den bürgerlichen Moral-Code bereits so verinnerlicht, daß er den Vater kontrolliert und den Heimgekehrten zur Rechenschaft ruft. Der Freiheitshungrige, Chaosbegabte, Künstler nennt die Ordnung des Älteren „Verstümmelung" und „Unterwerfung". Die Spannung zwischen dem Bewahrenden und dem Schöpferischen bricht in der Moderne heftig auf.

Schließlich muß der Heimgekehrte mit seiner besorgt ängstlichen Mutter sprechen (viertes Kapitel). Sie erweicht ihn zu Ehe und Mitarbeit in der Verwaltung der Güter, bittet ihn, ihren jüngsten Sohn vom Fortgehen abzuhalten. Der aus Schwachheit Heimgekehrte ermutigt aber den jüngsten Bruder, kompromißlos fortzugehen, daß er wahrhaft er selbst werden kann und nicht mehr heimkehren muß[2]. Gide wie Rilke erkannten sich selbst im Verhaltensmodell ihres verlorenen Sohnes. Emanzipation aus dem Elternhaus verbunden mit der Selbstfindung als Dichter war ihre erste Problemstufe poetischer Existenz.

4. *Die Heimkehr erscheint absurd: Franz Kafka.*. Ein Jahrzehnt später schrieb Franz Kafka seine Kurzprosa „Heimkehr" (1920). Seine Erzählung ist von der Gides und Rilkes durch die Erfahrung des Absurden getrennt. Das Bild des Vaters ist entschwunden. Es geht nicht um Selbstfindung. Alle Dinge auf dem väterlichen Hof erscheinen dem Heimkehrenden abweisend. Er übertritt die äußere, nicht mehr die innere Schwelle. Der Zögerliche glaubt, daß der Vater das Gespräch verweigert habe und verweigere. Die Heimkehr geschieht nur mehr lokal. Ein Gespräch findet nicht statt. Die Situation bleibt absurd.

Der fürchterliche Brief, den Franz Kafka im November 1919, 36jährig, seinem Vater geschrieben hat, muß hier vorausgesetzt werden. Vierzig Druckseiten formulieren die kapitale Anklage. Der Sohn brüllt Enttäuschung, Trauer, Frust, seine angestaute, eingesperrte Aggressivität aus der Jammerseele.

„Du kannst ein Kind nur so behandeln, wie Du eben selbst geschaffen bist, mit Kraft, Lärm, Jähzorn, und in diesem Fall schien Dir das auch noch überdies deshalb sehr gut geeignet, weil Du einen kräftigen mutigen Jungen in mir aufziehen wolltest ... Damals und überall hätte ich Aufmunterung gebraucht. Ich war schon niedergedrückt durch Deine Körperlichkeit ... Ich mager, schwach, schmal, Du stark, groß, breit ... In Deinem Lehnstuhl regiertest Du die Welt. Deine Meinung war richtig, jede andere verrückt, überspannt, meschugge, nicht normal."[3]

Die Mutter hinderte Franz, den Brief zu übergeben. In der Kurzprosa „Heimkehr" hat der Autor Kafka die mißliche Vater-Sohn-Beziehung wenn nicht aus der Welt, so doch aus seinem Bewußtsein geschafft. Von der Schuld des Sohnes kann nicht mehr die Rede sein. Das in einem Winkel des Herzens noch erwartete Gespräch wird verhindert. Der heimgekehrte Sohn glaubt zwar, den Uhrenschlag aus Kindertagen zu hören. Aber er tritt nicht mehr über die Küchenschwelle, wo sie sitzen. „Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man." Aus der möglichen Rückgewinnung gegenseitigen Vertrauens ist größtmögliche Fremdheit geworden. Die indikativische Annäherung schlägt sprachlich in immer größeren konjunktivischen Abstand um. Kafkas monologisch erzählte „Heimkehr" ist eine gnadenlose Trennungsgeschichte. Der jüdisch-religiöse und der bürgerlich-private Vater haben ihre Funktion verloren.

5. *Der sozialpolitische Protest gegen die Väter.* Ihre Sohnschaft haben im ersten Drittel des Jahrhunderts viele aufgekündigt. Nennen wir über die Prager Rilke und Kafka hinaus so unterschiedliche Autoren wie Gottfried Benn, Hermann Hesse, Alfred Döblin, Bert Brecht. Religiöse Spuren und Abwandlungen des Bildes vom verlorenen Sohn, auch Variationen des Motivs von Schuld und Gnade, finden sich in Ernst Barlachs expressionistischen Dramen.

Gustav Regler (1898–1963), katholisch von Geburt, 1929 Mitglied der KPD, Teilnehmer am spanischen Bürgerkrieg, nachfolgender Bruch (1942) mit der KP, veröffentlichte 1933 seinen Roman „Der verlorene Sohn". Wahrscheinlich kannte er Gides und Rilkes Erzählung. Sein Roman bezieht sich partiell, aber programmatisch auf die Entfremdung von Haus und Vater. In Leon, der Hauptgestalt des Romans, versucht Regler seine autobiographische Vergangenheit aufzuarbeiten. Der Klosterschüler Leon liest die „Bekenntnisse" des Augustinus gegen den Strich. Nicht aus der Welt in das Reich des Glaubens, sondern in eine von jeder Transzendenz befreite Diesseitigkeit soll sein Weg gehen. Ansichten von Wilhelm Reich, Reglers Nachbar in der Berliner Künstlerkolonie, hinterließen Spuren. Gegen katholische Sexualmoral wird südliche Sinnenwelt gestellt. Provozierende Vatergestalt im Hintergrund ist die katholische Kirche. Sinnenfeindlich übt sie geistige Gewalt aus, blind und taub verhält sie sich gegenüber sozialen Nöten der Arbeiter. Leon ist ein enttäuschter Frommer.

Die Kommunisten hatten Schwierigkeiten, den Exil-Roman im Kontext des Klassenkampfs zu interpretieren. Die hierarchische Struktur, die Regler der katholischen Kirche vorhält, übersieht er (vorerst) an der Kommunistischen Partei.

Anprangerung und Parteinahme verraten einen Autor, dem es um ideologische Rechtfertigung des gewonnenen Standorts und der Perspektive geht.

Nach 1945 nannte man die Soldaten, die aus Krieg und Gefangenschaft nach Hause kamen, Heimkehrer. Obschon ihre Situation zunächst wenig mit der Jesuanischen Parabel zu tun hat – die wenigsten gingen, um Selbstwerdung und Freiheit zu erproben –, taucht das Motiv des verlorenen Sohnes in schriftstellerischen Texten jener Jahre wiederholt auf: bei Wolfgang Borchert im Hörspiel „Draußen vor der Tür", ausdrücklich in Gedichten von Wolfgang Bächler, schließlich im „Ruf", der Zeitschrift der „jungen heimkehrenden Generation".

Der nach New York emigrierte *Hans Sahl* publizierte in der ersten Nummer (1946) sein Erzählgedicht „Der verlorene Sohn". Nach zehn Jahren erzwungener Fremde kehrt einer zurück, in einer nicht völlig zerstörten Stadt „das Haus seiner Väter" zu suchen. Er findet fremde Menschen, die mordeten und nicht mehr wußten, „was Gut und Böse ist". Der Heimgekehrte kommt sich erneut verloren vor. Eine Stimme ermutigt den Sohn, Hand anzulegen am Aufbau der zerstörten Heimat. Kein Vater ruft. Der Sohn hilft von sich aus, das zerstörte Vaterhaus wieder aufzubauen. Es war ein freundlicher Brief, den der Emigrant Hans Sahl damals aus New York nach Deutschland gesandt hat.

Horst Bienek hat das Motiv des verlorenen Sohnes als Emigrant in den späten achtziger Jahren in seiner Erzählung „Die ungleichen Brüder" nochmals gestaltet. Der Maler Lukas hatte fliehen müssen, weil er – in den Jahren „entarteter Kunst" – seine Bilder liebte und seine Freiheit. Bienek thematisiert die schmerzliche Wiederbegegnung des Heimkehrers Lukas mit dem in der Nazizeit daheimgebliebenen Adam, jetzt Manager und Vorsitzender. Bruder Adam hat von Mord und Unrecht angeblich nicht gewußt. Auch bei Bienek werden Fortgang und Heimkehr des Verlorenen sozialpolitisch motiviert[4].

6. *Verloren „bei Spargelspitzen und Hummer": Die Zäsur Wohlstand.* Der Kontext der Verlorenheit in der biblischen Parabel heißt Armut. Der vornehme Erbsohn muß Schweine hüten. Er ernährt sich, um zu überleben, von Schoten, Abfall, Weggeworfenem (aus der Mülltonne, müßten wir heute sagen). *Kurt Marti* hat als erster literarisch bewußtgemacht, daß sich Verlorenheit heute im Wohlstand ereignen kann. Soziologen sprechen von „Wohlstandsverwahrlosung". Mit dem Bezugsfeld verändert sich das Wortfeld. Der Sohn (auch der Vater) kann verlorengehen im Überfluß. Der Verlorene nährt sich in Martis „gleichnis in der progression" nicht „am Schweinekoben", sondern von „Spargelspitzen und Hummer". Fremde nimmt eine andere Richtung, Entfremdung eine andere Qualität an. Auch der in die Trennung involvierte verlorene Vater erleidet eine andere Form des Wartens, Hoffens, Leidens.

In seinem Bericht „Mutmaßungen über einen verlorenen Sohn" (1991) rückt *Ernst Berger* die Verlorenheit des Vaters und des Sohnes in den veränderten sozialen Kontext.

„Ein Leben, das dazu dient, Zeit totzuschlagen, bezahle ich nicht.' So der Vater. Der Sohn: ‚Dazu kannst du gerichtlich gezwungen werden.' ... Bei seinem jährlichen Besuch hauste der Sohn wie ein Schatten im Keller, vierzehn Stunden Schlaf, bis mittags, zum Essen tauchte er auf, die schwarzgefärbten Haare punkig hochgestylt, grinsend, nicht unfreundlich, später tauchte er wieder weg und blätterte stundenlang Zeitschriften durch. Abends hatte er ‚Bock' auf Horrorfilme ... Die Rolle des verständnisvoll-väterlichen Freundes, die ich meinem Sohn gegenüber spielen wollte, wurde nicht angenommen. Ich agierte auf leerer Bühne, wartete darauf, daß mein Sohn seinen Part spielte, aber er inszenierte lieber sein eigenes Stück ... Mit seiner Lehrlingsvergütung kommt er nicht aus. Er beschimpft mich, weil er glaubt, er bekommt zuwenig Geld." [5]

Der Sohn ist eine „Leerstelle", der Vater ein „Außenstehender" geworden. Er möchte einen Sohn als Menschen haben. Der aber will nur die materielle Versorgerfunktion des Erzeugers.

7. In der vaterlosen Gesellschaft bleibt die Vaterstelle leer. In deutschen Landen sind die Väter in einen doppelten Verruf gekommen, zuerst politisch, dann als Erzeuger. Politisch in der Nazizeit; zahlreiche Autoren (von Guntram Vesper bis Christoph Meckel) fragen ihre Väter: Wo warst du in den Nazijahren? Was hast du gewußt, erlaubt, verschwiegen, getan? Heute, in der „permissive society", geben viele Väter ihre Erzieheraufgabe früh auf. Andere weigern sich, ihren Kindern häusliche Nähe zu schenken, manche überhaupt Väter zu werden. Der schönen Geschichte vom bedingungslos guten Vater wurde vielerorts die reale Erlebnisbasis entzogen. Die Söhne bleiben in ihrem Fortgehen wie in ihrer Verlorenheit allein. Der Möglichkeit der Heimkehr ist, wie schon bei Kafka thematisiert, die wichtigste Gestalt entzogen.

In der literarischen Nutzung und Spiegelung des Modells „Verlorener Sohn" interessierte das transzendierende Vaterbild am wenigsten. Je hellsichtiger Abschied, Aufbruch, Protest dargestellt werden, desto mehr entschwindet die biblische Vatergestalt. In einer rein weltlichen Geschichte – außerhalb des Glaubens – kommt die biblische Verweisungsgestalt nicht ins Sicht. An die Stelle des „himmlischen", transzendierenden Vaters treten irdische Realgestalten. Sie wurden zunehmend fragwürdiger: autoritär, patriarchal, sogar tyrannisch, persönlich fühllos, schwach und unbedeutend, politisch mitläuferisch und feig, als Bezugsperson unzuverlässig. Zuletzt verschwanden sie personlos.

Von der Mangelgestalt der Väter distanzierten sich die Söhne unter Protest, enttäuscht oder mit leiserem Abschied. Immer fordernder wurde die Selbstsuche, problematischer die kommunikative Selbstwerdung der Söhne. Zur emanzipatorischen Trennung kam die stimmungsmäßige und die De-facto-Trennung der Söhne. Zuletzt trennten sich sogar Väter von ihren Söhnen. Martin Walser hat in seinem Roman „Ohne einander" (1993) dieses fast lautlose Auseinanderdriften kritisch vorgezeigt [6]. Die Protestrolle der Söhne gegen die Väter ist nach hundert, ja zweihundert Jahren literarisch ausgereizt. Die verlorene Beziehung bleibt als Vatersuche gefragt.

Innerhalb der katholischen Kirche hat die Vater-Sohn-Geschichte als Konflikt-

geschichte, wenn man von bleibend geschehenen Trennungen absieht, erst begonnen. Ihr höchstes Vaterbild ist der Papst. Hat der „papa" als Leuchtgestalt mehr Anteil an der Jesuanischen oder als einer, der Rechtfertigung verlangt und für Familienzugehörigkeit Bedingungen setzt, eher an einer irdischen Vatergestalt?

Über die soziale Zuordnung hinaus bleiben Fragen. Welche Bilder bleiben wichtig? Welche Erfahrungen müssen zugelassen werden, möglich sein? Welche Konflikte mündig werdender Söhne mit ihren Vätern sind, auch von den Vätern her, auszutragen? Ästhetisch und theologisch aber ist zu fragen: Wie können – in einer von Bildern überschwemmten, permissiven, vaterlosen Gesellschaft – Bild, Wirklichkeitserfahrung und transzendierender Glaube sich dem bewußt denkenden Menschen so zusammenfügen, daß der biblische Vater vorstellbar wird, sein Vorschein „scheinen" kann?

ANMERKUNGEN

[1] R. M. Rilke, Werke, Bd. 5 (Frankfurt 1966, 1980) 338ff.

[2] A. Gide, Die Rückkehr d. verlorenen Sohnes (Leipzig 1914, Frankfurt 1987).

[3] F. Kafka, Werke (Frankfurt 1986); Heimkehr in: Beschreibung eines Kampfes 107; Brief an den Vater in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande 119–162.

[4] G. Regler, Der verlorene Sohn. Roman, in: Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1994); H. Bienek, Die ungleichen Brüder. Keine Bibel-Auslegung (München 1988).

[5] K. Marti, gleichnis in der progression, in: ders., gedichte am rand (Köln 1968) 48; der Text verändert in: geduld und revolte (Stuttgart 1984) 48; E. Berger, Mutmaßungen über einen verlorenen Sohn, in: SZ 21.12.1991.

[6] M. Walser, Ohne einander. Roman (Frankfurt 1993).

Karl Josef Rivinius

Wallfahrtswesen und Volksfrömmigkeit

Seit geraumer Zeit erlebt die „Volksfrömmigkeit" als Forschungsgegenstand eine in mehrfacher Hinsicht wissenschaftliche Konjunktur. Denn verschiedene Disziplinen entdeckten in den letzten Jahrzehnten zunehmend die historisch-kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung der „religiösen Volkskunde", die früher bloß gelegentlich und meist marginal in Darstellungen, vorzugsweise von Kirchenhistorikern, Berücksichtigung fand[1]. Recht unterschiedliche und zum Teil inkohärente Faktoren und Motive lenkten das Interesse auf dieses Objekt. Nicht unwesentlich trug der theologische Begriff „Volk Gottes", den das Zweite Vatikanische Konzil zur Beschreibung der ekklesiologischen Dimension benutzte, dazu bei, die Aufmerksamkeit von einer rechtlich-institutionellen, hierarchisch strukturierten Betrachtungsweise zu lenken auf das Volk und die Gemeinde als eine eher egalitäre, personale Wirklichkeit, als eine Weggemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden hin zum Reich Gottes. Dieser Impuls wurde verstärkt durch die vor allem im lateinamerikanischen Kontext von der Befreiungstheologie entwickelte Volk-Gottes-Ekklesiologie: das Volk als handelndes Subjekt in seiner Heilsverantwortung vor der Geschichte. Darüber hinaus hatte ebenfalls die vor Jahren bisweilen kontrovers geführte Diskussion um die Ersetzung der Volkskirche durch die Elitekirche wie auch über die Religiosität der sogenannten Sonn- und Feiertagschristen innovatorisch, sensibilisierend und inspirierend gewirkt, sich mit der Volksfrömmigkeit beziehungsweise den Volksfrömmigkeiten und ihrem „Sitz im Leben" eingehender zu befassen, über ihre Genese und funktionale Bedeutung, ihre Form und Relevanz nachzudenken.

Will man das Phänomen, die Vollzüge und die Wirkmächtigkeit der Volksfrömmigkeit[2], die sich in einem ursächlich bedingten Interaktionsgefüge befindet, zutreffend verstehen, sind die zahlreichen Faktoren, die sie prägen – soziokulturelle, sozioökonomische, mentalitätsmäßige, schichtspezifische und individual- wie sozialpsychologische –, aber auch Fragen kulturanthropologischer Provenienz zu berücksichtigen und zu reflektieren. Soziale Herkunft, Bildungsgrad, geschlechtertypische Differenzierungen, Gruppenzugehörigkeit sind ebenso zu untersuchen wie Brauchtum und Tradition, Integration in Sozialverbände und deren Interessen, Nähe oder Distanz zur Institution „offizielle Kirche", Liturgie, Predigt, Katechese, Liedgut, religiöse Erbauungsliteratur, Sagen und Legenden, Heiligen- und Reliquienverehrung sowie die Weltsicht und die Theologie, die diesen Realitäten zugrunde liegen.

Es handelt sich inhaltlich also um ein buntes und breites Spektrum, mit dem sich die neuere Volksfrömmigkeitsforschung befaßt. Die folgenden Ausführungen möchten das Verhältnis des Wallfahrtswesens zur Volksfrömmigkeit ein wenig beleuchten. Eine Reihe damit in engem Zusammenhang stehender Sachverhalte, beispielsweise der problematische Begriff „Volk" und die konfessionell bedingten Unterschiede werden nicht näher erörtert, allenfalls kurz gestreift.

Das Phänomen Wallfahrt

Unter allen religiös motivierten Reisen nimmt die Wallfahrt[3] – das Verlassen der Heimat, der Gang durch die Fremde und die Einkehr am heiligen Ort – eine signifikante Stellung als heilige Reise ein. Offensichtlich drückt sich im Wallfahren etwas von der Ursehnsucht des Menschen aus, daß er nämlich dem großen Du seines Lebens, das wir Christen Gott nennen, begegnen will. Dante Alighieri unterlegte seiner vielsinnigen „Göttlichen Komödie" die Dynamik des ständigen Unterwegs-Seins zum Ziel. Kaum ein Werk der Weltliteratur hat der Grundvorstellung der Wallfahrt als Ausbruch aus dem Alltagsleben und als Bewegung in menschlicher Solidarität hin zu Gott so sehr gehuldigt wie dieses Buch: Die Wallfahrer nehmen Gottes Gnadenanruf an und bekunden den Willen zur Umkehr, indem sie sich auf den Weg machen und beharrlich bis zum erhofften Ziel unterwegs bleiben. Die Menschen als Pilger auf Erden werden Eingang in das himmlische Jerusalem finden. Die Einzigartigkeit der Wallfahrt aus dem alltäglichen Trott findet nach den Mühseligkeiten des gemeinsamen Wanderns, Betens und Singens ihren Höhepunkt im Einzug in die Gnadenstätte und im Gottesdienst.

Historisch betrachtet dürfte die Wallfahrt zu den ältesten Formen des Reisens überhaupt zählen. In zahlreichen Fällen haben sie verkehrsgeographisch maßgeblich dazu beigetragen, große Verbindungswege zu schaffen, auf denen Vertreter sämtlicher gesellschaftlicher Gruppen unterwegs waren und es unter ihnen zu kulturellen Kontakten kam. Das Aufsuchen sakraler Orte findet sich in den meisten Religionen, namentlich in den sogenannten Hochreligionen. Denn schon immer befanden sich Menschen auf der Suche nach dem integralen Heil, nach dem Göttlichen, um ihm zu begegnen. Und wenn sie die Gottheit „erfahren" hatten, errichteten sie ihr an den Plätzen des gnadenhaften, affektiv erlebten Ereignisses Tempel, Heiligtümer und Gotteshäuser.

Die Unterschiede der jeweiligen Religionen spiegeln sich in den Erscheinungsformen von Wallfahrten wider. Gleichwohl finden sich gemeinsame Grundelemente, die für sie typisch und konstitutiv sind: Motiv und Anlaß einer Wallfahrt, die im Schnittpunkt zwischen menschlicher Anstrengung und göttlichem Geschenk steht, sind im allgemeinen die „prärationale" Denklogik und die vorreflexe Überzeugung, daß an bestimmten Orten die Gottheit in vorzüglicher Weise

hilft und heilt. Nicht selten manifestiert sich die Gottheit durch Mittler, etwa Heilige und Gegenstände. Das Einlösen eines Gelöbnisses kann Anlaß sein, den angestammten Lebensraum zu verlassen und eine Kultstätte außerhalb des täglichen Umfelds zu besuchen, wobei Entfernung und Zeitdauer eine untergeordnete Rolle spielen. Buße und Danksagung, feierliche Verehrung der Gottheit, die Hoffnung auf religiöse Erleuchtung und Heiligung sind ebenso Motive, eine sakrale Stätte aufzusuchen, wie das Verlangen, von Krankheit oder anderen Beschwernissen geheilt zu werden. Außerdem gehört zur Wallfahrt ganz wesentlich der Gemeinschaftscharakter, wenngleich auch individuelle Wallfahrten und Pilgerreisen unternommen werden. Am Gnadenort herrschen in der Regel genormte Frömmigkeitsrituale vor.

Der Wallfahrer ist bestrebt, das religiöse Erlebnis, das innere Angerührtsein und die empfangene Gnade in möglichst langer Erinnerung zu bewahren. Diesen Zweck erfüllen Andenken unterschiedlichster Art, die selbst Segensmittel und Garant für die empfangenen Hilfen und Tröstungen sind. Durch sie wird neben dem kommunikativen Austausch das religiöse Erlebnis auch in dem heimatlichen Lebens- und Wirkbereich bekannt. So werden bisweilen Imitationen des authentischen Wallfahrtsheiligtums geschaffen, die ihrerseits Wallfahrten zur Folge haben. Diesem Handeln liegt die gläubige Überzeugung zugrunde, daß die Gottheit an einem bestimmten, dem profanen Bereich enthobenen Ort präsent und in besonderer Weise erfahren wird. Zugleich wird dadurch die göttliche Botschaft weitergetragen und gezeigt, daß es gilt, diese auf das ganze Menschsein anzuwenden.

Wallfahrt im Christentum

Religiöses Verhalten und Tun, vornehmlich im Alltag, bedienen sich gern der Kategorien von Raum und Zeit[4]. Im Christentum, aber auch in den anderen Religionen, sind Raum und Zeit als religiöse Dimensionen aus dem Alltagsleben nicht wegzudenken. Denn Religion konstituiert sich stets greif- und sichtbar in Raum und Zeit. Die traditionale europäische Landschaft ist maßgeblich vom Christentum geprägt: Alte Dörfer und Städte gruppieren sich in der Regel um die Kirche, Friedhöfe um die Kapelle. Bäuerliche Ortschaften haben oftmals an den wichtigsten Ausfallstraßen Wegkreuze, mitunter auch in die vier Himmelsrichtungen Flurkreuze. Dazu gesellen sich Erinnerungsmale markanter historischer Ereignisse wie Pestsäulen, Votivkreuze, Bildstöcke, Votivtafeln und Marterln. Letztere besitzen für den heutigen Menschen nicht selten lediglich eine folkloristische Reminiszenz. Dabei manifestiert sich in ihnen eine alte christliche Idee: Der Passant möge durch sein Gebetsgedenken helfen, die armen Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien. Ähnlichen Zwecken dienen die übrigen Mahnmale und Symbole.

Der Christ soll stets an seinen Glauben erinnert werden, etwa wenn er das

Dorf verläßt oder in es zurückkehrt, auf dem Feld arbeitet, den Friedhof aufsucht usw. Zugleich ist der gläubige Christ davon überzeugt, daß die Kreuze die Fruchtbarkeit der Felder beeinflussen und vor Unwetter schützen. Im Gefolge der modernen Urbanisierung, der Technisierung, Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Lebens, Denkens und Erfahrens verschwinden die christlichen Zentren und verlieren die christlichen Symbole ihre Sinngehalte. Die Fähigkeit zum ganzheitlichen Wahrnehmen der Transparenz der Dinge als Zeichen, die auf Gott den Schöpfer, Erlöser und Heiland, aber auch auf den Menschen als Gottes Geschöpf verweisen, verkümmert oder geht sogar verloren.

Für die Sakralisierung des Raums sind die Wallfahrtsorte von besonderem Interesse. Die ihnen zugrundeliegende Idee geht auf frühe religiöse Vorstellungen von Lokalgottheiten zurück. Der biblisch-christliche Glaube ist auf dem Boden von Naturreligion und Naturreligiosität gewachsen. Er hat sich zahlreiche naturreligiöse Elemente über den Prozeß einer christlichen Sinndeutung assimiliert. Dieser Prozeß der Symbolbildung, der Aneignung und Neuentwicklung von Symbolen wie auch der Entwicklung von Brauchtum ist theologisch legitim, denn Gott der Schöpfer ist zugleich der Gott der Offenbarung und Erlösung; darüber hinaus ist dieser Prozeß ein Indiz lebendiger christlicher Religiosität.

Warum man der Überzeugung ist, gerade an einer bestimmten Stelle eher Erhörung zu finden, und deshalb dahin pilgert, dafür gibt es in der Entstehungsgeschichte der jeweiligen Wallfahrtsorte bisweilen Hinweise, die die prärationalen Bereiche des subjektiven religiösen Empfindens aussprechen, aber keine rationalen theologischen Argumente. Augustinus bemerkte dazu: „Gott ist zwar überall, und er, der alles gemacht hat, wird durch keinen Raum umschlossen oder begrenzt und muß von den wahren Anbetern im Geist und in der Wahrheit angebetet werden, damit er, der sie im Verborgenen hört, auch im Verborgenen rechtfertige und kröne. Was nun aber die dem Auge des Menschen sichtbaren Dinge anbetrifft, wer kann da seinen Plan durchschauen, weshalb solche Wunder an dem einen Ort geschehen, an dem andern aber nicht?“ [5] Das Spannungsverhältnis zwischen dem unreflektierten religiösen Handeln, das vielfach aus den unbewußten Tiefen des menschlichen Gemüts angeregt wird, und der rationalen Rechtfertigung solchen Tuns macht plausibel, warum die Wallfahrt wie andere Äußerungen und sinnenfällige Bekundungen des christlichen Glaubens, etwa die Prozessionen oder die erklärenden Zeremonien beim Spenden mancher Sakramente, immer wieder ins Kreuzfeuer der Diskussion geraten sind.

Die Wallfahrt ist ein wesentlicher Bestandteil christlicher Volksfrömmigkeit und eine öffentliche Demonstration praktizierter Religiosität. In früheren Jahrhunderten sind Wallfahrten vielfach von Bruderschaften durchgeführt worden. Damit haben sie wesentlich zur Verbreitung religiöser Volkskultur beigetragen, stellen sie doch einen bedeutsamen Faktor im Kulturleben dar. Für die katholische Bevölkerung waren und sind die Wallfahrten „Feste im Vollsinn des Wortes,

die den Alltag unterbrachen, sich von ihm mit ihrem äußeren Glanz in Kleidung, Ausschmückung und Beleuchtung der Kirche abhoben und zugleich in der religiös-kultischen Aktivität Perspektiven zur Alltagsbewältigung eröffneten“[6]. In den Wallfahrten artikulieren sich oftmals Anliegen und Vorstellungen einer „Populartheologie“, die sich nicht selten in einem gewissen Gegensatz zur kirchenamtlichen Theologie befinden. Die offizielle Anerkennung von Gnadenerweisen sowie das Gewähren besonderer Ablässe an Wallfahrtsorten zeigen jedoch, daß die Amtskirche die Wallfahrt als einen vorgefundenen und tiefverwurzelten Volksglauben akzeptiert hat. Seit dem 19. Jahrhundert versucht man von kirchenamtlicher Seite, die überregionalen und nationalen Wallfahrten von einer „populären“ in eine kirchlich „popularisierte“ Religiosität zu transformieren, im Sinn von „Kirchlichkeit“ als formalisierter Ausdruck der religiösen Praxis, die im allgemeinen an kirchliche Strukturen und Institutionen gebunden ist und oft von religiösen Experten ausgeübt wird.

Am Beginn christlicher Wallfahrt standen Reisen einzelner ins „Heilige Land“, um in dem Raum, in dem Jesus lebte, die Authentizität der Tradition zu überprüfen und den persönlichen Glauben zu stärken. Aus diesen Besuchen einzelner wurden in nachkonstantinischer Zeit Wallfahrtsgruppen, die zu den Stätten von Theophanien pilgerten. Der in der Spätantike weitverbreitete Engelskult ließ Wallfahrten zu Orten von Engelserscheinungen aufkommen. Mit der Überzeugung der fürbittenden Mittlerschaft von Heiligen entstanden Wallfahrten zu verstorbenen Heiligen, aber auch zu lebenden und als heiligmäßig angesehenen Personen wie Therese von Konnersreuth oder Pater Pio in Apulien. Einzelne Kultstätten mit namhaften Märtyrergräbern gewannen überragende Bedeutung, etwa Rom und Santiago de Compostela. Da von Jesus keine Reliquien existierten, entstanden Wallfahrten zu Erinnerungsobjekten aus seinem Leben. Zu dieser Gruppe verehrenswürdiger Gegenstände, die eine beachtliche Wallfahrt konstituiert haben, gehören der Hl. Rock in Trier und die Aachener Heiligtümer. Die intensive Bilderverehrung ermöglichte das Pilgern zu Marienbildern und Marienstatuen, da es ja auch von der Gottesmutter keine Reliquien gab. Marienerscheinungen etwa in Lourdes, La Salette und Fatima sind ein Phänomen insbesondere der Neuzeit. Im Kontext mit dem eucharistischen Kult des Spätmittelalters entstanden Wallfahrten zu Bluthostien. Die weitgehende Ablehnung der Wallfahrten durch die Reformatoren ließen sie zu einem konfessionellen Unterscheidungsmerkmal werden.

Volkskultur und Wallfahrten

Den folgenden Ausführungen liegt ein ganzheitlicher und dynamischer Kulturbegriff zugrunde. Danach wird Kultur „begriffen als das erworbene und mit ande-

ren geteilte Wissen, das Menschen einer Gruppe dazu dient, ihre Erfahrungen zu interpretieren und ihr gesellschaftliches Verhalten zu bestimmen. Kultur ist der einer Gruppe gemeinsame geistige Horizont, die gemeinsame kognitive Orientierung, die die Mitglieder einer Gruppe sich so verhalten läßt, wie die Gruppe es erwartet. Diese kognitive Orientierung, die erworben und nicht angeboren ist, umfaßt: Sprache, Weltanschauung, Wertvorstellungen, Vorurteile, technische Fertigkeiten, Verhaltensweisen."[7]

Der Begriff „Volkskultur" hat besondere Aspekte. Beim Beschäftigen mit der Volkskultur geht es der Volkskunde nicht um die eigentlich nationale oder um die elitäre Kultur der Intellektuellen, sondern um die Alltagskultur der verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Ihre Zielgruppe ist der kleine Mann im Sinn eines demoskopischen Mittels. Nicht mehr Ursprungs- und Ursinnforschung, sondern Beobachtung des kulturellen Wandels, des Austauschs, der Vermittlung als eines prozessualen Geschehens sollen „Volksleben", genauer die Alltagskultur der einfachen Leute, erkennbar machen. Volkskultur erweist sich gerade bei den unteren Gesellschaftsschichten als wesentlich von der Volksreligiosität geprägt, wobei sich auch hier die fortschreitende Entkirchlichung immer stärker bemerkbar macht.

Volksfrömmigkeit im hier verwendeten Sinn meint eine gewisse Einstellung zur grundsätzlich religiösen Bedeutung des Lebens, die sich expressiv äußert, deren Handlungen darauf hinzielen, Abhängigkeit von Gott zu zeigen, gottgefällig zu leben und dadurch Gottes Gnaden zu erlangen. Dieses Bestreben nach gottgefälligem Leben reicht weit über das offizielle und zugebilligte Tun der Kirche hinaus und schließt manches ein, das kirchliche Instanzen mitunter als Aberglaube bezeichnen. Eine so begriffene Volksfrömmigkeit ist von einem breiteren Verständnis des Glaubens abgeleitet.

Wie alle Äußerungen religiösen Verhaltens sind Wallfahrten abhängig vom jeweiligen kulturellen Umfeld, in dem sie entstehen und vollzogen werden. Diese an sich selbstverständliche Aussage wird dort besonders erkennbar, wo mehrere kulturelle Traditionen nebeneinander bestehen und sich teilweise überschneiden. Dafür liefert der Kontinent Nordamerika bestes Anschauungsmaterial. Wallfahrt erscheint dort als ein typisch „romanisches" Phänomen, und zwar in der französischsprachigen Provinz Québec (Kanada) wie auch in den USA und Mexiko, wo Wallfahrten meist spanischen Ursprungs sind. In den angelsächsisch geprägten Ländern findet sich der kanadisch-französische Typ von Wallfahrtsorten nicht.

Über Jahrhunderte waren die Bewohner agrarisch geprägter Regionen Hauptträger von Wallfahrten in Europa. Untersuchungen zur Wallfahrts- und Sozialgeschichte machen deutlich, wie eng Wallfahrten und bäuerliche Alltagskultur miteinander verbunden waren. Anlaß, Motive und Anliegen solcher Wallfahrten, die ja im Normalfall eine intensive Form des Bittgebets darstellen, zeigen, daß sie eine feste Rolle in sämtlichen elementaren Bereichen bäuerlichen Lebens spielten:

Gebet um ertragreiche Ernten, Abwehr schädlicher Naturgewalten, Gesundheit des Viehs, Bitten um gute Ehepartner oder Kinderwünsche. Die Wallfahrten besaßen für das gesellschaftliche Leben der Dorfgemeinschaften wie auch für die Gesamtgesellschaft eine enorme Bedeutung, waren sie doch Garant und stabilisierender Faktor des Gemeinschaftslebens; zugleich wirkten sie identitätsstiftend. Zudem boten sie Gelegenheiten zum geselligen Beisammensein. An den Raststationen betete man nicht nur, es wurde auch gegessen und getrunken, und man tauschte Neuigkeiten aus.

Für die dörfliche Gemeinschaft boten Wallfahrten eine der seltenen Möglichkeiten, außerhalb der Pfarreigrenzen „Flagge zu zeigen", in der Regel eine Kirchenfahne oder einen anderen geweihten Gegenstand. Bei diesen Gelegenheiten äußerer Manifestation der eigenen Identität kam es nicht selten zu handgreiflichen Auseinandersetzungen mit Bewohnern benachbarter Dörfer wegen Streitigkeiten um Grund und Boden. Es wurden auch gruppenspezifische Wallfahrten unternommen, deren Teilnehmer durch die gleichen Nöte und Gebetsanliegen verbunden waren. Darüber hinaus befriedigten Wallfahrten das Bedürfnis nach öffentlichem Spektakel; außerdem fungierten sie als willkommener Anlaß zu Geselligkeit und Vergnügen. Diese Art der Frömmigkeit ging eine heute merkwürdig anmutende Koexistenz mit dem Ordinären und Profanen ein. „So konnte sogar die feierlichste der bretonischen Wallfahrten – für das ‚Pardon' der Notre-Dame de Bon Secours –, die sich unter dem Gesang von Gebeten durch die Nacht zog und in vollendeter Ordnung und Festlichkeit vonstatten ging, mit einem lauten und wüsten Fest und wilden sexuellen Exzessen enden." [8]

Bei der Entwicklung menschlicher Sozietäten zu nationalen Staatengemeinschaften haben Wallfahrten vielfach eine bedeutende Rolle gespielt. In den vom Christentum erfaßten Lebensräumen in Europa entstanden Begegnungsstätten am Grab eines Heiligen, der mit der Zeit zum Nationalheros avancierte, ohne daß bislang immer geklärt werden konnte, welche Faktoren für diese außerordentliche Bedeutung des/der Heiligen ausschlaggebend gewesen sind. Beispielhaft seien hier Martin von Tours, Jakobus und Demetrios genannt. Wallfahrten zu den Gedenkstätten dieser Nationalheiligen begründeten und festigten die nationale Identität, zugleich boten sie emotionale Hilfe in Krisenzeiten. Dies soll paradigmatisch am Beispiel der Verehrung des hl. Jakobus in Santiago de Compostela aufgezeigt werden.

Die Wallfahrt nach Santiago de Compostela als gemeinschaftsstiftendes Element

Der Jakobuskult und die Wallfahrten nach Santiago de Compostela bildeten die Grundlage zur ersten breiten europäischen Gemeinsamkeit. Deutsche, französische, spanische und andere Architekten, Baumeister, Bildhauer, Kunsthandwerker

und Maler schufen entlang dem Jakobsweg imposante Kunstwerke der Romanik und Gotik; Literatur und Musik fanden neue Formen. Gleichzeitig erreichte die ökonomische Bedeutung im Zusammenhang mit politischen und religiösen Verflechtungen respektable Dimensionen. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß die Wallfahrt nach Santiago de Compostela zur geistig-geistlichen Formung des Abendlands nicht unwesentlich beigetragen hat. Auf dem Jakobsweg begegneten sich Könige, und namhafte Orden wie Cluniazenser, Templer und Hospitaliter setzten anerkennenswerte Akzente. Jahrhundertelang rangierte die Jakobus-Stadt nach Jerusalem und Rom als bedeutendstes Pilgerzentrum der Christenheit. Die Wallfahrt dorthin wurde nahezu ausschließlich von Europäern unternommen. Eine besondere Bedeutung kommt dem Apostel Jakobus für die spanische Nation zu.

Nach kirchlicher Tradition ist Jakobus der Ältere, der „Donnersohn", in dreifacher Hinsicht mit der Geschichte der Iberischen Halbinsel verbunden: Durch seine Predigten habe er Spaniens Christianisierung eingeleitet, seine Grabstätte befinde sich in Santiago de Compostela, und schließlich verdanke man seiner persönlichen Intervention einen der ersten Siege über die Araber. Diese Tatbestände veranschaulichen, daß von Beginn an die populär-christliche Verehrung des hl. Jakobus eng mit einer politischen Idee verknüpft war, nämlich der Befreiung des Landes von der arabischen Fremdherrschaft. Als „Santiago Matamoros", als Maurentöter, gewann der Heilige literarisch und künstlerisch an Profil; der Reconquista wie auch der Conquista in der Neuen Welt verlieh er kämpferischen Rückhalt und ideologischen Schwung. Für das Spanien des Mittelalters wie auch der frühen Neuzeit ist er nie nur ein „frommer Heiliger" gewesen. Im Verlauf der Zeit hatte man namentlich seine kämpferischen Qualitäten zunehmend ausgeweitet und glorifiziert. Die soziopolitische Dimension der Jakobusverehrung läßt sich nicht übersehen. Kreuzzugsidee und Befreiungskampf, Nationalstaatsgedanke und Weltreichsambitionen sind ohne ihn unvorstellbar.

Wie bedeutsam die Santiago-Wallfahrten für den Identitätsbildungsprozeß der spanischen Nation gewesen sind, zeigte sich vor allem, als in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Verehrung des Heiligen in eine tiefe Krise geraten war, wesentlich bedingt durch den Verlust der „außenpolitischen" Funktion des Matamoros seit dem Abklingen von Reconquista und Conquista. Darüber hinaus machte sich im populären Heiligenverständnis langsam ein Wandel bemerkbar. So hatte man 1614 versucht, die gerade seliggesprochene Teresa von Avila zur „Patrona de las Españas" zu proklamieren. Wegen dieses Vorhabens entbrannte ein heftiger und längerer Streit zwischen Befürwortern und Gegnern. Letztere, Anhänger der Santiago-Partei, sahen unter anderem ihre wirtschaftlichen und kommerziellen Belange gefährdet. Die Protagonisten vermochten sich zu guter Letzt jedoch nicht durchzusetzen; Teresa unterlag dem kampferprobten Apostel als nationale Integrationsfigur.

Dabei ist aufschlußreich, wie das Problem gelöst worden ist. Der Gegensatz zwischen dem vom Apostel verkörperten kämpferischen Ideal und dem Verlangen nach weiblicher Sanftmut wandelte sich allmählich zum Kult der „Virgen del Pilar" zu Saragossa. Auffallenderweise übernahm diese selbst typische Santiago-Rollen: Beim Kampf gegen die Franzosen erschien 1808 die Jungfrau von Pilar den aragonesischen Truppen als Heerführerin und verhalf ihnen zum Sieg[9]. An diesem Beispiel läßt sich anschaulich demonstrieren, daß das Objekt der Wallfahrt und kultischer Verehrung wechseln beziehungsweise ersetzt werden kann, wenn gewisse Erwartungen und Aufgaben nicht mehr erfüllt werden.

Für die nationale Identität Spaniens hatte die Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela nicht nur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit einen hohen Stellenwert, wie ihre einzigartige Wiederbelebung unter dem Franco-Regime beweist. Dieses hatte es geschickt verstanden, der im 19. Jahrhundert verblaßten Santiago-Tradition neues Leben zu verleihen. Dabei wurde der Nationalheilige instrumentalisiert für die Zwecke des Regimes, das sich mit seiner Hilfe eine solidere Stabilität und einen äußeren Glanz für die noch nicht allseits legitimierte Herrschaft zu verschaffen suchte. Mittels vielfältiger Initiativen und Aktivitäten gelang es Franco, sowohl dem europäischen als auch dem nationalen Gedanken in der Santiago-Wallfahrt zu neuer Wirksamkeit zu verhelfen.

Die zu Beginn des Bürgerkriegs einsetzende Santiago-Renaissance ist ein beredtes Indiz dafür, daß die vom Franco-Regime gestartete Initiative äußerst effektiv war. Eine Analyse der „Invocación" Francos aus dem Jahr 1971 belegt, wie Santiago Matamoros, etwas zugespitzt formuliert, zum „Santiago Matacomunistas" umfunktioniert worden ist. Der „Caudillo" führte zum einen „der Öffentlichkeit vor Augen, in welch starkem Maße sich die Regierung der nationalen Tradition verpflichtet fühlte, zum anderen ließ sie erkennen, wie ähnlich doch die Aufgaben im Grunde geblieben waren. Santiago, einst Bannerträger und aktiver Streiter im Kampf gegen die Mauren, stand nun als Fels in der heranströmenden Brandung des von Republikanern und Kommunisten propagierten Materialismus und der descristianización." [10] Selbst noch 1976 verlas König Juan Carlos wie sein Vorgänger am Jakobusfest, vor dem Hauptaltar in Santiago de Compostela kniend, die „Invocación" und erneuerte feierlich das Treuegelöbnis Spaniens dem Heiligen gegenüber[11].

Ähnliche Beispiele lassen sich aus anderen Ländern beibringen, die zeigen, wie Wallfahrten zur Stärkung des nationalen Gedankens verzweckt worden sind. Man denke etwa an die Verleihung des Ehrentitels an die Gottesmutter als „Magna Mater Austriae" in Mariazell, die der Wallfahrt dorthin eine über religiöse Aspekte hinausgehende Relevanz verliehen hat. Dieser Ort entwickelte sich zum wichtigen Wallfahrtsziel der im Vielvölkerstaat lebenden Ethnien und zum geistlichen Einheitssymbol Österreichs. Seit dem 15. Jahrhundert unter dem Haus Habsburg geeint, sind nämlich ebenfalls die Slawen und Madjaren dorthin gezo-

gen. So wurde die Gnadenstatue von Mariazell auch die „Mater Gentium Slavorum" und die „Magna Hungarorum Domina"; ein vor allem angesichts der von Nationalitätenstreitigkeiten geschüttelten und zerfallenden Monarchie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts bewußt gepflegtes Integrationssymbol[12]. In diesem Zusammenhang sei auch erinnert an die Wirkmächtigkeit der Wallfahrt zur Gottesmutter von Guadeloupe in Mexiko für den gesamten lateinamerikanischen Kontinent[13].

Gegenwärtiges Wallfahrtswesen und die Volkskultur

Lange Zeit stellten Wallfahrten für die meisten Menschen die einzige Form dar, in andere Regionen und Länder zu reisen. Durch die Erlebnisse und Erkenntnisse, die Reliquien und Andenken erfolgte ein kultureller Austausch. Die Übernahme von anderen Festgebräuchen und Gewohnheiten in der Heimat bereicherte die religiöse Praxis und die volkstümlichen Andachtsformen, namentlich die paraliturgischen Feiern. Häufig wurden Imitationen von Gnadenstätten vorgenommen, etwa das Hl. Grab, Kalvarienbergdarstellungen und Lourdesgrotten. Die hohe Wertschätzung und fromme Verehrung der mitgebrachten Objekte ließen Wallfahrtsfilialen entstehen, die bisweilen die ursprüngliche Wallfahrt an Bedeutung übertrafen.

Im Zug der Technisierung und der damit gegebenen neuen Verkehrsmöglichkeiten haben sich gleichfalls die Struktur des Wallfahrtswesens sowie die Gestaltung der Pilgerreisen verändert. Wallfahrten ganzer Dorfgemeinschaften verschwanden zugunsten überregionaler und nationaler Unternehmungen. Aus lokalem, dem Rhythmus des Dorflebens angepaßtem Verhalten wurde ein touristisches Massenphänomen, das primär nicht mehr die stabilisierende und identitätsstiftende Funktion wahrnahm, sondern vielfach zur Anonymisierung führte. Gleichwohl darf die Prägekraft gemeinsamer Wallfahrten – ob zu Fuß, mit dem Fahrrad oder einem sonstigen Verkehrsmittel – für bestimmte Interessengruppen nicht unterschätzt werden, dienen sie doch nachhaltig der Stärkung der eigenen Identität, etwa die alljährliche Wallfahrt von Vertriebenen aus der Grafschaft Glatz zum Marienheiligtum Telgte im Münsterland oder die Wallfahrt sonstiger Heimatvertriebener zur Altöttinger Muttergottes, um im gemeinsamen Gebet Trost und neuen Lebensmut zu finden.

Man hat die Ansicht geäußert, die modernen Verkehrsmittel hätten die Wallfahrten überhaupt letztlich am Leben erhalten; jedenfalls ermöglichen sie, daß Orte wie Lourdes und Fatima zu Begegnungsstätten von Millionen Menschen geworden sind. Dies läßt sich trefflich am Beispiel des irischen Wallfahrtszentrums Knock aus jüngerer Zeit aufzeigen. Um das Wallfahren dorthin zu beleben, hatte man inmitten einer dünn besiedelten Gegend eigens einen Flughafen gebaut.

Ohne die technischen Errungenschaften sind die heutigen Wallfahrtsformen nicht denk- und realisierbar. Heute kann man schnell nach Lourdes fliegen oder bequem mit einem Luxusschiff die Pilgerstätten Montserrat, Fatima oder Santiago de Compostela aufsuchen, wie es im Mai 1994 Katholiken aus norddeutschen Bistümern getan haben: Gottesdienst im Tanzsalon, Whisky an der Bar, Rosenkranzgebet in Fatima und Sonnenbäder an Deck.

Versteht man unter Volkskultur die Verhaltensweisen breiter Bevölkerungsgruppen, so erweist sich das touristische Element beim Wallfahrtsbetrieb als typischer Ausdruck von Volkskultur. Der früher als höchst wichtig angesehene beschwerliche Pilgerweg unter Entbehrungen und im Geist der Buße trat in den Hintergrund, die religiösen Übungen an der Gnadenstätte gewannen dagegen an Umfang, Intensität und Gewicht.

In den säkularisierten Gesellschaften im Europa der Gegenwart nehmen die Wallfahrten für die Volkskultur nicht mehr den Rang ein wie in früheren Jahrhunderten. Dennoch finden sich formale Grundelemente, die dem Wallfahrtswesen sehr ähneln, die kulturprägend und identitätsstiftend wirken. Erinnert sei beispielsweise an den Gemeinschaftsaspekt als konstitutiven Bestandteil des Wallfahrens.

Vergegenwärtigt man sich die während der Existenz der Sowjetunion permanent hohen Zahlen von Besuchern des Lenin-Mausoleums in Moskau, so fallen die – rein äußerlich betrachtet – frappanten Ähnlichkeiten zu christlichen Wallfahrten auf. Auch hier hatte man den heimatlichen Lebensraum verlassen und einen Kultort besucht. Die gemeinsam unternommene Reise wirkte gemeinschaftsfördernd, zugleich wurden dadurch die nationale Identität und die sozialen Beziehungen der Teilnehmer im Vielvölkerstaat gestärkt. Allerdings kann man diese Besuche nicht als Wallfahrt im eigentlichen Sinn bezeichnen, fehlt doch das Gebet als substantieller Bestandteil einer Wallfahrt wie auch die damit erhoffte Erhörung der Gebetsanliegen und die Transzendenzerfahrung. Oder man denke an die Open-air-Konzerte, die ebenfalls zahlreiche formale Vergleichspunkte mit einer Wallfahrt aufweisen: Das Verlassen des alltäglichen Umfelds, der ritualisierte, fast mystisch anmutende Vollzug der Reise, das intensive Gemeinschaftserlebnis sehr vieler Menschen, ekstatische Verhaltensweisen und spirituelle Anteile; alles dies enthält fundamentale Elemente heutiger Volkskultur. Im maßgeblich von der Religion geprägten Daseinsverständnis und Lebensvollzug früherer Generationen boten Wallfahrten hierfür die adäquaten Ausdrucksmöglichkeiten. Heute sind die Wallfahrten lediglich eines von vielfältigen anderen, oftmals miteinander konkurrierenden Angeboten.

Wie bereits erwähnt, artikuliert sich in der Volksfrömmigkeit nicht selten eine Religiosität, die mit der kirchenamtlichen Theologie und der offiziellen Kirchenfrömmigkeit in Spannung steht. Ein zentrales Charakteristikum populärer Frömmigkeit ist ein gewisser Ritualismus, der sich im Erfüllen verschiedener religiöser

Praktiken konkretisiert, und zwar ohne ausreichende religiöse Motivationen und ohne die verwandelnde Kraft und die positiven Auswirkungen auf die christliche Lebensgestaltung im Alltag. Ritualisiertes Handeln, in der anthropologischen Struktur des Menschen grundgelegt, ist ein wesentlicher Bestandteil kulturspezifischen Agierens und Reagierens.

Bei Wallfahrten kommt ritualisiertes Verhalten zum Ausdruck, das man als „Massenrituale" (Karl Gabriel) bezeichnen kann. Die zahlreichen damit verbundenen Praktiken und Bräuche sind vielfach abergläubischer und magischer Natur, weniger von der dogmatischen Doktrin der Kirche bestimmt. Im Verlauf der Kirchengeschichte haben sich zwar immer wieder kirchliche Amtsträger und Theologen um eine gereinigte und verkirchlichte Wallfahrtsfrömmigkeit bemüht; unorthodoxe Vorstellungen und mißbräuchliches Tun ließen sich jedoch nicht verhindern. Vor allem die katholischen Aufklärer führten einen erbitterten Kampf gegen die Perversionen im Wallfahrtsbetrieb. Beispielhaft sei hierzu aus der vom Konstanzer Generalvikar Heinrich Ignaz von Wessenberg redigierten Monatszeitschrift von 1802/03 zitiert: „Alle Wallfahrtskirchen und Nebenkapellen sind dem Hauptgottesdienste sehr hinderlich; sie sind Gift für die Moralität, sind Gelegenheit für junge Leute, um die Vernachlässigung ihrer Pflichten, ihre Ausschweifungen und Sünden mit dem Scheine der Frömmigkeit zu decken ... Ich behaupte, daß aus den Wallfahrten, besonders an entfernten Orten, mehr sittlich Böses als Gutes entspringe." [14]

Besonders die mit Wallfahrten einhergehenden Ausschweifungen und Exzesse waren den kirchlichen Repräsentanten ständig Anlaß zu schärfster Kritik. So gehörte zu den ritualisierten Formen etwa der Wallfahrt im südspanischen „Christo del Pano" noch Anfang der siebziger Jahre dieses Jahrhunderts der öffentliche Gebrauch schlimmster Schimpfworte; schwere Körperverletzungen bei der Prozession waren die Regel. Der Dorfgeistliche, der das verehrte Christusbild eingeschlossen hatte und es zu vernichten suchte, um derartige Vorkommnisse ein für alle Male zu unterbinden, sah sich schließlich gezwungen, das Dorf unter Polizeischutz zu verlassen[15].

Im Kampf um die „reine Lehre" ziehen ihre Bewahrer und Verfechter stets den kürzeren, denn in der Wallfahrtsfrömmigkeit werden anthropologische Grundgegebenheiten sowie traditionale Kult- und Glaubensformen wirksam, die tief in der Lebenswirklichkeit, der Mentalstruktur und der Kultur des Volkes verwurzelt sind, auch wenn im Verlauf von Säkularisierungsprozessen in der modernen Gesellschaft Religion und Frömmigkeit ihre Bedeutung als Integrationsfaktoren und als Deutungsrahmen des Lebens weithin verloren haben. Gleichwohl stellt auch heutzutage die Volksfrömmigkeit als populare Religiosität noch eine soziale Realität dar, die von der Kirche nicht ignoriert werden darf.

ANMERKUNGEN

[1] H. Bausinger u. a., Grundzüge d. Volkskunde (Darmstadt 1978); K. Guth, Th. Korth, Lebendige Volkskultur (Bamberg 1980); Volkskunde als akad. Disziplin, hg. v. W. Brückner, K. Beitl (Wien 1983); I. Weber-Kellermann, A. C. Bimmer, Einf. in d. Volkskunde (Stuttgart [2]1985); Volksfrömmigkeit in Europa, hg. v. M. N. Ebertz, F. Schultheis (München 1986); B. Kötting, Ecclesia peregrinans, Bd. 2 (Münster 1988); Volksfrömmigkeit in d. frühen Neuzeit, hg. v. H. Molitor, H. Smolinsky (Münster 1994).

[2] „Volksfrömmigkeit" bzw. „Basisreligiosität" darf man nicht kurzschlüssig als Gegensatz zu einer religiösen Bildungselite verstehen. Es handelt sich um eine „elementare" Religiosität, die Konstanten enthält, die sich in der Welt der Religion weithin finden.

[3] I. Baumer, Wallfahrt als Handlungsspiel (Frankfurt 1977); G. Lanczkowski, Die hl. Reise (Freiburg 1982).

[4] J. F. Thiel, Die Bedeutung von Raum u. Zeit als religiöse Dimensionen, in: Verbum SVD 22 (1981) 19–38.

[5] Ep. 78,3, zit. in: Kötting (A. 1) 261.

[6] B. Schneider, Wandel u. Beharrung. Bruderschaften u. Frömmigkeit in Spätmittelalter u. früher Neuzeit, in: Molitor, Smolinsky (A. 1) 82.

[7] A. Quack, in: LMG 93.

[8] M. R. Marrus, Pilger auf d. Weg. Wallfahrten im Frankreich d. 19. Jh., in: Gesch. u. Ges. 3 (1977) 335.

[9] I. Mieck, Kontinuität im Wandel. Polit. u. soz. Aspekte d. Santiago-Wallfahrt vom 18. Jh. bis zur Ggw., ebd. 323.

[10] Ebd. 306. [11] Ebd. 328.

[12] J. v. Herzogenberg, Mariazell, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen (München 1984) 488–498.

[13] V. Elizondo, Die Volksreligion als Stütze d. Identität, in: Conc 22 (1986) 267.

[14] Geistl. Monatszs. mit bes. Rücksicht auf d. Diöz. Konstanz (1802/03), Bd. 1, 184; Bd. 2, 203.

[15] C. de la Lastra, „Spanien ist katholisch!", in: Ebertz, Schultheis (A. 1) 240–248.

UMSCHAU

Gerechtigkeit und soziale Ordnung

Die Frage nach einer gerechten sozialen Ordnung markiert die im Zeichen des modernen Autonomiekonzepts verschärfte Diskussion um normative Modelle verantwortlicher Gesellschaftsgestaltung. Der vieldimensionale Gerechtigkeitsbegriff zieht ein Bündel komplexer Fragestellungen auf sich, das interdisziplinär, im Dialog zwischen Sozialphilosophie, Sozialethik und Sozialwissenschaften erforscht und bearbeitet werden muß. Diesem Anspruch trägt die Festschrift zum 70. Geburtstag von Walter Kerber Rechnung, mit der ein Forscher geehrt wird, dessen gesamtes sozialwissenschaftliches und sozialethisches Schaffen eben dieser Arbeit an einer gerechten sozialen Ordnung zugeordnet ist[1].

In drei Themenkreisen erörtern die 14 Autoren Aspekte der Gerechtigkeitsproblematik: Der erste Kreis umfaßt Beiträge zu sozialphilosophischen Fragen. Er wird eröffnet mit einer vergleichenden Analyse von *Jean Yves Calvez* zur Gerechtigkeitskonzeption im Sozialismus und im Liberalismus, die er exemplarisch an Karl Marx und Friedrich August von Hajek entwickelt. Anschließend bringt er mit John Rawls ein Konzept der „Versöhnung" von Freiheit und Gerechtigkeit ins Gespräch, das seinerseits mit der (gegen Hajek zu verteidigenden) Auffassung von „sozialer Gerechtigkeit" in der kirchlichen Sozialverkündigung kompatibel erscheint. Calvez diagnostiziert in der gesellschaftstheoretischen Diskussion eine Verschiebung zugunsten des Stellenwerts der Gerechtigkeit, die es als Chance für übergreifende Dialoge wahrzunehmen gilt. Mit der Aufnahme von Rawls legt er eine Spur, die auch in den Beiträgen von Alexander Hollerbach und Norbert Brieskorn zu verfolgen ist, und so eine der bedeutsamsten sozialethisch-sozialphilosophischen Gesprächskonstellationen der Gegenwart repräsentiert.

Nach dem Grundkonsens einer sozialen Ordnung angesichts der „allgemeinen Orientierungskrise" fragt *Herwig Büchele*. Seine These lautet, in den entfremdeten Lebensformen der wirtschaftlichen und politischen Gesellschaft sei die gesuchte soziale Einheit in Freiheit nur auf der Basis einer spirituellen Grunderfahrung verdankter Freiheit zu verwirklichen. In der (eschatologischen) Chiffre der „neuen Stadt" skizziert er das Bild einer versöhnten Gesellschaft, in der der Individualismus in eine „Wir-Gestalt" der Freiheit aufgehoben und die Verabsolutierung der gesellschaftlichen Subsysteme von Wirtschaft und Politik durch deren Hinordnung auf eben diese „Wir-Gestalt" der Freiheit überwunden ist – eine Utopie, deren Anfang kraft einer grundlegenden Konversion in der Gegenwart zu suchen wäre.

Gegenüber diesem gesellschaftskritischen Gesamtentwurf gerechter Ordnung fragt *Alexander Hollerbach* nach einem verantwortlichen Umgang mit dem Gerechtigkeitsbegriff in der Rechtsphilosophie, das heißt nach Dimensionen, Sinnschichten und Grenzen des Begriffs. Die semantische Untersuchung führt in konzentrierter Form das breite Spektrum von Bedeutungsaspekten und damit verbundenen rechts- und sozialphilosophischen Problemen der Gerechtigkeit vor Augen. Insofern darin die inhaltliche Füllung des Gerechtigkeitsbegriffs erwogen wird, verweist der Beitrag bereits auf die Überlegung von *Martin Honecker* zur „Universalität und Unteilbarkeit" der Menschenrechte – eine Kernfrage der interkulturellen Menschenrechtsdebatte. Gegen die Aporien einer universal vermittelten Letztbegründung hält Honecker gleichwohl die Aufgabe der praktischen Vernunft fest, die Menschenrechte im Sinn weltweiter politischer und kultureller Verständigung zu plausibilisieren. Den Kirchen weist er dabei die Aufgabe der Mitarbeit am Völkerrecht und einer den jeweiligen kulturellen Kontext berücksichtigenden Begründungsarbeit zu. Wie dies im einzelnen zu leisten sein könnte, bleibt freilich im gegebenen Rahmen offen.

Die Frage nach der Verantwortung der Kirche

leitet über zum zweiten Themenkreis, der Beiträge zur Konzeption von Gerechtigkeit im Kontext der katholischen Soziallehre umfaßt. Er wird eröffnet mit einer historischen Vergewisserung zum Selbstverständnis der Kirche in bzw. gegenüber der modernen Industriegesellschaft. *Johannes Schasching* rekonstruiert auf der Basis von Quellenarbeiten die Programmatik, mit der die Enzykliken „Rerum novarum" (1891) und „Quadragesimo anno" (1931) den Herausforderungen der Industriegesellschaft zu begegnen versuchen. Zwischen diesen Dokumenten, deren ordnungspolitischer Anspruch dem Ziel einer Wiederherstellung christlicher Milieus verbunden bleibt, und den späteren Sozialenzykliken konstatiert Schasching einen in den gesellschaftlichen Umbrüchen wie in der Erneuerung des Selbstverständnisses der Kirche gründenden Paradigmenwechsel im Hinblick auf das Bezugsfeld sowie auf die gesellschaftliche Rolle und den Anspruch, die die Kirche mit dem Angebot ihrer Sozialverkündigung verbindet. Seine Untersuchung bestätigt damit die – in mehr oder minder scharfer Form – von verschiedenen Fachleuten vorgetragene These der „Wende" oder des „methodologischen Bruchs" (Chenu) in der kirchlichen Sozialverkündigung ab „Mater et magistra" (1961).

Ganz im Sinne des dialogisch orientierten Selbstverständnisses der neueren christlichen Sozialethik tragen *Horst Steinmann* und *Ansgar Zerfaß* ihr Konzept einer an der regulativen Idee des Friedens als Prinzip von Freiheit in Einheit orientierten „republikanischen Unternehmensethik" an die kirchliche Sozialverkündigung heran. Unter dem Vorzeichen einer verzögerten Rezeption betriebswirtschaftlich tragfähiger Unternehmensverständnisse markieren sie gleichwohl anschlußfähige Positionen (z.B. in den Aussagen des Konzils über das Unternehmen als Personenverbund, Gaudium et spes 68) und formulieren Desiderate eines künftigen unternehmensethischen Beitrags der christlichen Sozialethik.

Zielt dieser Beitrag auf den Zukunftsauftrag der Sozialethik im interdisziplinären Gespräch, so wendet sich *Josef Fuchs* der Problematik innerkirchlicher und -theologischer Verständigung zu: Er setzt sich mit einer Argumentationsfigur auseinander, die im Konfliktfall zwischen Lehramt und Theologie dissentierende moraltheologische Positionen mit dem Rekurs auf die Offenbarung zurückweist, und prüft deren argumentative Stringenz sowie ekklesiologische und moraltheologische Implikationen. Ein innerkirchlich wie gesellschaftlich brisantes Thema politischer Ethik nimmt *Norbert Brieskorn* auf, wenn er die Beurteilung von Verfahrensordnungen und Demokratie durch die katholische Soziallehre untersucht: Die Kernfrage, um die es dabei geht, ist die nach geeigneten Verfahren zur Vermittlung von Wahrheit und Freiheit auf der Grundlage der Anerkennung gleicher Freiheit aller – eine Frage, die durchaus auch auf das im Beitrag von Josef Fuchs erörterte Problem zurückzubeziehen wäre.

An diese durchweg fundamentalen Problemaspekte der Plausibilisierung und Realisierung von Gerechtigkeitsstandards im Horizont kirchlicher Sozialverkündigung und christlicher Sozialethik schließt sich im dritten Themenkreis eine Reihe von Beiträgen zu Problemfeldern gerechter Handlungsorientierung an. Der Essay von *Franz Furger* gilt der Frage nach Kriterien für einen Umgang mit dem Geld, der unter den Bedingungen einer modernen Geldwirtschaft dem Maßstab christlicher Gerechtigkeit entspricht. *Wilhelm Korff* skizziert in einem knappen, thesenhaften Aufriß Kriterien zur Wahrnehmung ethischer Verantwortung angesichts der modernen Technikentwicklung.

Behandeln schon Furger und Korff Themen, die nur noch im weltweiten Horizont adäquat bearbeitet werden können, so thematisiert *Johannes Müller* explizit die Gerechtigkeit internationaler Beziehungen: Sein Beitrag skizziert Leitlinien einer dem Ziel weltweiter Gerechtigkeit verpflichteten Entwicklungspolitik. Ausgehend von Eckdaten einer universalen Entwicklungsethik wird ein Verständnis von Entwicklungspolitik als globaler Strukturpolitik entworfen und mit der Frage nach entwicklungsgerechteren Rahmenbedingungen korreliert. In bezug auf die Förderung menschlicher Entwicklung diskutiert *Georges Enderle* Reichweite, Implikationen und Grenzen von Unternehmensverantwortung im Kontext ihrer volkswirtschaftlichen Bedingungen am Beispiel der chinesischen Wirtschaft „des schrittwei-

sen Übergangs". Anhand der europäischen Wertestudie legt *Paul Zulehner* Zusammenhänge und Widersprüche zwischen Freiheitsansprüchen, Solidaritätsbereitschaft und Religiosität dar und plädiert im Sinn der vielbesprochenen Evangelisierung Europas dafür, insbesondere jene Kräfte zu stärken, die der Angst vor solidarischer Freiheit entgegenzuwirken vermögen.

Mit dem Beitrag von *Hans Zwiefelhofer,* der die „Unternehmensphilosophie" der Gesellschaft Jesu reflektiert, schließt sich der Kreis der weitgespannten Überlegungen des Bandes. Die Aufmerksamkeit wird damit zurückgelenkt auf den lebensgeschichtlichen Kontext, in den das Engagement des Jubilars für „Gerechtigkeit und soziale Ordnung" eingebettet ist. Viele der Beiträge nehmen direkt Bezug auf Arbeiten des Geehrten zu dem einen oder anderen Aspekt einer Theorie und Praxis der Gerechtigkeit. Daran zeigt sich exemplarisch, wie das beharrliche Engagement Kerbers die interdisziplinäre Erforschung der Gerechtigkeitsproblematik befördert. Seine Bibliographie am Schluß des Bandes enthält eine Vielzahl von Beiträgen zu Fragen von Arbeit, Eigentum und Mitbestimmung, zur sozialen Marktwirtschaft und zur Gestaltung demokratischer Ordnung ebenso wie zahlreiche Veröffentlichungen zur Sozialverkündigung der Kirche.

Der vorliegende Band beleuchtet in exemplarischer Auswahl eben diese Vielseitigkeit und Komplexität der Gerechtigkeitsproblematik. Darin wird der globale Rahmen der Herausforderung – zum Beispiel in bezug auf Menschenrechte und Entwicklung – ebenso deutlich wie die Einsicht, daß die Verständigung über Gerechtigkeitsstandards im Spannungsfeld von Wahrheit und Freiheit auf Verfahren zur Förderung und Gestaltung von Solidarität und Verantwortung in allen gesellschaftlichen Teilordnungen angewiesen ist. *Marianne Heimbach-Steins*

[1] Gerechtigkeit und soziale Ordnung. Für Walter Kerber. Hg. v. Norbert Brieskorn und Johannes Müller. Freiburg: Herder 1996. 254 S. Lw. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

HEINZMANN, Richard: *Thomas von Aquin.* Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgew. lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart: Kohlhammer 1994. 281 S. (Urban-Taschenbücher. 447.) Kart. 34,–.

Seit dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sind inzwischen über dreißig Jahre vergangen: Zeit genug, um sich von einem neuscholastisch interpretierten Thomas von Aquin, der bis dahin die Philosophie in der katholischen Kirche dominierte, zu erholen. Es ist nicht zuletzt die in katholischen Kreisen noch immer mit Mißtrauen betrachtete analytische Philosophie, die uns gelehrt hat, Thomas mit neuen Augen zu lesen und ihn wegen der Klarheit und Tiefe seines Denkens wieder hochzuschätzen. So ist es zu begrüßen, daß Richard Heinzmann, Ordinarius für Christliche Philosophie an der Universität München, ein Arbeitsbuch vorlegt, das auch dem interessierten philosophischen Laien und den Schülern der Kollegstufe einen Zugang zur Philosophie des Aquinaten erschließt.

Das Buch umfaßt eine Einführung, eine Auswahl von Texten und Hilfsmittel für das Studium der Texte. Heinzmann gibt einen Einblick in den Geist und die Methoden der Scholastik und den Aufbau einer scholastischen Quaestio. Der chronologische Überblick über das Werk des Thomas zeigt, wie die verschiedenen Gattungen seiner Schriften mit dem Schulbetrieb zusammenhängen. Gerade in der heutigen Situation der Theologie ist es wichtig zu sehen, welch große Bedeutung Thomas der Philosophie für die Theologie zuspricht. Heinzmann bringt dann, zugleich als Kommentar zu den Texten, aber unabhängig von ihnen zu lesen und zu verstehen, eine systematisch aufgebaute Einführung in die Philosophie des Aquinaten: die Frage nach dem Sein; die Anthropologie; das Leib-Seele-Problem; das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft; die Lehre vom Staat; die philosophische Theologie mit einer Skizze der fünf Wege und einem Hinweis auf die Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis.

Die Auswahl der lateinischen Texte, denen eine deutsche Übersetzung gegenübergestellt ist, beginnt mit Abschnitten über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes und sein Wesen aus der Pars prima der Summa theologiae. Es folgt (in Auswahl) die für Thomas' praktische Philosophie grundlegende Quaestio über das natürliche Sittengesetz (S. th. I II 94). Dem Leib-Seele-Problem gelten S. c. G. II 57 und Quaest. disp. de anima IX, den Themen Wahrheit, das Gute und Freiheit gelten Quaest. disp. de veritate I, XXII, XXIV. Die Aristoteleskommentare des Thomas sind vertreten durch den zur Physik, zur Metaphysik und zur Ethik. Die Übersetzungen sind teils von Heinzmann selbst, teils übernommen (Nachweis 116f.)

Die Hilfsmittel umfassen ein kleines Lexikon lateinischer philosophischer Termini von „accidens" bis „veritas". Den historischen Hintergrund vermitteln alphabetisch angeordnete Skizzen von antiken und mittelalterlichen Autoren und geistigen Bewegungen wie Gnosis oder Neuplatonismus. Ein Glossarium bringt die lateinischen Vokabeln, deren Bedeutung sich nicht mit dem klassischen Gebrauch deckt.

Heinzmann hebt hervor, wo nach seiner Interpretation mit Thomas gegenüber der antiken Philosophie Neues beginnt; Stichwörter sind: die Bedeutung des einzelnen gegen den Vorrang des Allgemeinen; Anthropozentrik gegen Kosmozentrik; Sein als Reflexivität und Beisichsein gegen bloßes Vorhandensein. Ein Rückgriff auf die Antike, der diese Weiterführung durch Thomas nicht beachtet, wäre „ein verhängnisvoller und in mancher Hinsicht sogar gefährlicher Rückschritt" (69). In diesem Punkt kann man verschiedener Meinung sein. Es wäre zu fragen, ob diese Gegenüberstellungen der differenzierten philosophiehistorischen Situation gerecht werden und worin die „Gefahr" und das „Verhäng-

nis" liegen sollen. Die für die heutige Situation exemplarische Leistung des Thomas besteht darin, daß sein Werk grundsätzlich einen Weg zeigt, den Glauben einer säkularisierten Welt nahezubringen, und es sind gerade die Begriffe der antiken Philosophie, welche bei ihm diese Vermittlung leisten. *Friedo Ricken SJ*

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Hg. v. Franz-Xaver Kaufmann und Arnold Zingerle. Paderborn: Schöningh 1966. 422 S. Kart. 78,–.

Der Titel umschreibt präzis die Thematik der 20 Aufsätze dieses Buchs. Sie betrachten die Kirche als eigenständige historische Größe, deren Entwicklung sich in der Auseinandersetzung mit einer Umwelt vollzieht, die sie nicht oder nur teilweise kontrollieren kann. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich in ständiger Wechselwirkung, so daß man die Veränderungen in der Kirche nur auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen verstehen kann. Die Grundtendenz dieser Veränderungen wird heute mit dem Begriff „Modernisierung" bezeichnet, der Prozesse umfaßt, die sich vor allem beschreiben lassen als Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme, Pluralisierung, Individualisierung und, vor allem, Dynamik im Sinn einer Beschleunigung des sozialen Wandels.

In der Geschichte der Beziehung der Kirche bzw. des Katholizismus zu diesen Vorgängen bildet das Zweite Vatikanische Konzil eine historische Zäsur, weil es sich zu einer grundsätzlichen, wenn auch nicht unkritischen Bejahung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durchgerungen hat. F.-X. Kaufmann weist mit Recht darauf hin, daß keine andere Weltreligion eine vergleichbare Auseinandersetzung mit der Moderne auch nur versucht, „geschweige denn ein vergleichbar eindrückliches Ergebnis erzielt" hat (31). Von daher ergeben sich von selbst die drei Themenbereiche des Buchs: die Veränderungen des Katholizismus in der Vorphase des Konzils, die Auseinandersetzung des Konzils mit der Modernisierung und die Wirkungsgeschichte des Konzils. Die Überlegungen beschränken sich dabei auf Europa und darin vor allem auf Deutschland.

Aus der Fülle der durchweg anregenden und weiterführenden Überlegungen kann hier nur auf wenige Schwerpunkte hingewiesen werden. Zu Beginn gibt F.-X. Kaufmann einen souveränen Überblick über die Problemlage und die Ergebnisse der Diskussionsbeiträge. Klaus Wittstadt und Victor Conzemius befassen sich mit den Voten, die die europäischen Bischöfe vor dem Konzil nach Rom schickten: Mit wenigen Ausnahmen wurde keine der zentralen Fragen genannt, die sich während des Konzils dann aufdrängten. Zu den Ausnahmen gehören einige deutsche Bischöfe, so Lorenz Jaeger und, vor allem, Julius Döpfner („wohl der bedeutendste Entwurf", Conzemius 117). Hermann J. Pottmeyer zeigt mit gewohnter Meisterschaft, in welchem Ausmaß das Kirchenbild des Konzils Züge einer „fortschreitenden, wenn auch kritisch-reflexen Modernisierung" trägt (144). Der Soziologe Arnold Zingerle prägt für das Konzil den Begriff „charismatische Institution" (190), weil nur eine spezifische Verbindung von Charisma und Institution soviel in Bewegung bringen konnte, und zwar gegen unüberwindlich scheinende Widerstände des Überkommenen. Der Blick auf die Entwicklung in einigen europäischen Ländern macht deutlich, auch auf dem Hintergrund der europäischen Wertestudie, wie unterschiedlich das Konzil rezipiert wurde. Die Soziologen Hartmann Tyrell und Michael N. Ebertz stellen die Entwicklung in Deutschland unter das Stichwort „Deinstitutionalisierung" im Sinn eines Geltungsschwunds aller Institutionen, von der Kirche bis zur Ehe und zur Familie, und damit auch der kirchlichen Normen. Insgesamt wird deutlich, wie tiefgreifend sich Kirche und Katholizismus unter dem Einfluß der gesellschaftlichen Modernisierung verändert haben und wie entscheidend das Konzil den Katholizismus der letzten Jahrzehnte im Sinn einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der Moderne geprägt hat, daß aber seine Wirkungsgeschichte längst noch nicht abgeschlossen ist.

Nächst der nach wie vor unübertroffenen Darstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils von Otto Hermann Pesch (s. diese Zs. 211, 1993, 786f.) ist dies die bedeutendste deutschsprachige Veröffentlichung zu diesem Thema. Sie macht in überzeugenden Analysen die Bedeutung der

gesellschaftlichen Modernisierung für die Entwicklung der Kirche deutlich. Hervorzuheben ist ferner, daß durch die Zusammenarbeit von Theologen und Kirchenhistorikern mit „profanen" Historikern und Soziologen gewissermaßen auch die „Außensicht" eingebracht wird. Da die Autoren in einer gemeinsamen Tagung ihre Entwürfe vorstellten und diskutierten, liegt hier keine lose Sammlung unabhängiger Einzelbeiträge vor, sondern ein systematisch aufgebautes, konzeptionell geschlossenes Werk.

Wolfgang Seibel SJ

Kirche

Jacobs, Christoph: *Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie.* Entwicklung sozialer Beziehungen, Umgang mit Belastung und seelische Gesundheit. Freiburg/Schweiz, Göttingen: Universitätsverlag, Huber 1994. 256 S. (Freiburger Beiträge zur Psychologie. 12.) Kart. 48,–.

Die gesundheitspsychologische Frage, welche innerpsychischen und psychosozialen Faktoren zu seelischem Wohlbefinden und damit auch zur Stabilisierung körperlicher Gesundheit beitragen, hat in den letzten Jahren eine fruchtbare Erforschung von alltagsnahen Problemen angeregt. In dieser Linie ermittelt die empirische Untersuchung des Priesters und Diplompsychologen Jacobs einerseits die Belastungen (Stressoren) und andererseits die wahrgenommene soziale Unterstützung bei deren Verarbeitung bei 60 Paderborner Priesteramtskandidaten während einer eineinhalbjährigen Ausbildungsphase im Seminar mit Studium, Diakonenweihe sowie Schul- und Pfarreipraktikum und vergleicht sie mit der Situation von Schweizer Theologiestudenten, die verhältnismäßig unverbindlich in einem Konvikt leben, und von ledigen Männern in Österreich. Nach einer höchst informativen Erörterung der Fachliteratur zu den Themen Belastung, Netzwerk und soziale Unterstützung begründet er sein Vorgehen, indem er seine Ausgangshypothesen formuliert und die angewandten Fragebögen erläutert, darunter auch den von seinen psychologischen Lehrern in Fribourg entwickelten zum Umgang mit belastenden Situationen.

Der Verfasser deutet die Beobachtungen differenziert und bündelt die Ergebnisse in zehn Thesen. Sie widerlegen manches Vorurteil, machen aber auch auf Problempunkte aufmerksam: Die untersuchten Seminaristen unterscheiden sich bezüglich ihres Kontaktfelds kaum von vergleichbaren Singles der Normalbevölkerung. Auch ihre Werte für Ängstlichkeit und Depressivität gleichen denen anderer Studierender. Ist ihr Wohlbefinden am Ende der Seminarzeit mindestens so gut wie am Anfang, so gibt es in deren Verlauf doch auch bezeichnende Belastungen und Zeiten negativer Befindlichkeit mit eingeschränkter Sinnerfülltheit und Autonomie. Die Zunahme von unterstützenden Beziehungen kann durch die Ausbildungsordnung und vor allem durch eigenes Suchen nach dauerhaften Beziehungen gefördert, die Zunahme belastender Beziehungen aber schwerlich verhindert werden. Wer sich von der Fachsprache nicht abschrecken läßt, findet in dieser ersten Studie zu diesem Thema erfahrungswissenschaftlich fundierte Hinweise. Deshalb ist sie für die Pastoralpsychologie ein Vorbild, an dem man Maß nehmen sollte.

Bernhard Grom SJ

Grün, Anselm – Sartorius, Christiane: *Dem Himmel zur Ehre – Der Erde zum Zeichen.* Menschliches Reifen im Ordensleben. Freiburg: Herder 1996. 159 S. Kart. 19,80.

Der Benediktiner Anselm Grün mit seiner Verbindung zum „Recollectiohaus" in Münsterschwarzach und die Missionsdominikanerin Christiane Sartorius mit ihrer Erfahrung in der Ausbildung junger Schwestern gehen in diesem leicht lesbaren Bändchen auf Bedingungen und Probleme menschlicher Reifung im Ordensleben ein. Im Blick auf Kerngedanken bekannter Autoren (S. Freud, C. G. Jung, E. Erikson, R. Assagioli u. a.) beschreiben sie zunächst verschiedene Reifungsaufgaben. Dann schildern sie, wie das Mönchtum den Weg der Reife als Gott- und Selbstfindung in der Gestaltung von fünf Bereichen gesehen hat: der Gedanken und Gefühle, des Leibes, der Träume, der Mitmenschlichkeit und der Arbeit. In zwei weiteren Kapiteln erör-

tern die Verfasser reifungsfördernde und -verhindernde Züge des Gemeinschaftslebens und sprechen von Problemen wie kleinlicher Kontrolle, Mangel an Streitkultur und Eifersüchteleien, aber auch von Aufgaben wie kreativer Konfliktlösung, Correctio fraterna, kollegialer Führung u. a. Als Hindernisse werden Themen wie infantile Frömmigkeit, „krankmachende Gottesbilder", Verteufelung persönlicher Bedürfnisse und Perfektionismus, als Wege zur Reife die Früchte des Geistes dargestellt.

Die Verfasser behandeln sehr differenziert und mit großer Ehrlichkeit psychische und spirituelle Fehlentwicklungen des Ordenslebens, bekunden aber auch ihre Überzeugung, daß das Ordensleben grundsätzlich wertvolle Chancen birgt. Das Buch ist zu empfehlen, weil es das Bewußtsein für beides, für Wege und Abwege, schärft. Seine Stärke liegt in der reichen praktischen Erfahrung, die aus ihm spricht. Eine systematische psychologische Reflexion des Ordenslebens wird man darin nicht sehen können. Dazu ist der Theorierahmen zu sehr auf Tiefenpsychologie eingeengt und ignoriert so wichtige Beiträge wie die von C. Rogers und V. E. Frankl und auch die einschlägigen Überlegungen G. W. Allports und anderer zur „religiösen Reife" bzw. zum „spiritual well-being". *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

In diesen Monaten steht die Bioethikkonvention des Europarats auf der Tagesordnung der damit befaßten Gremien. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, skizziert das Gesamtvorhaben und bezieht Stellung zu den kritischen Punkten.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums an der Universität München, setzt sich mit der Forderung auseinander, die Kirche solle mit neuem Nachdruck vom strafenden Gott des Zorns und des Gerichts sprechen. Er sieht darin einen Widerspruch zu dem von Jesus verkündeten Bild des bedingungslos liebenden Vaters.

Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über empirische Untersuchungen zur Bedeutung der Familie in der modernen Gesellschaft. Dabei wird deutlich, daß die Familie nach wie vor ein herausragender Lernort des Glaubens ist.

Werner Tzscheetzsch, Professor für Katechetik und Pädagogik an der Universität Freiburg, entfaltet den Begriff Selbstkundgabe. Er zeigt auf, wie das Sich-selbst-Kundgeben die notwendige theologische und pädagogische Grundlage einer personalen Religionsdidaktik ist.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn spielt in der neueren Literatur eine nicht zu übersehende Rolle. Paul Konrad Kurz nennt Beispiele für die Geschichte dieser literarischen Rezeption, die gleichzeitig immer auch Verfremdung bedeutet.

Karl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Augustin, erörtert das Verhältnis der Wallfahrten zur Volksfrömmigkeit. Welch bedeutende Rolle sie spielen können, beleuchtet er am Beispiel der Wallfahrt nach Santiago de Compostela.

Kritik der Religion

Nach Feuerbach und Marx im vorigen Jahrhundert verstand man unter Religionskritik meist ein Argumentieren wider alle Religion, mit der Absicht, sie als falsch oder zumindest überflüssig zu erweisen. Damit war jedoch das Wort „Kritik" verengt auf rein abwertendes oder gar vernichtendes Bemängeln, wohingegen es seiner ursprünglichen Bedeutung nach prüfendes Beurteilen besagt, das durchaus – als „gute Kritik" – auch die positiven Werte des Kritisierten herausstellen muß. Daher hätte auch eine Kritik der Religion diese nicht einfach zu bemäkeln, sondern sie daraufhin zu untersuchen und zu unterscheiden, was an ihr anzuerkennen und was zu beanstanden sei.

Religion ist ein vieldeutiger und vielschichtiger Begriff. Er kann etwa allgemein die Beziehung des Menschen zum Absoluten bezeichnen, sofern dieses Unbedingte vom Menschen anerkannt und verehrt wird. Nach Emile Durkheim sollte man allerdings eine derartige Religiosität, wenn sie gleichsam privat bleibt, besser nicht Religion nennen. Eine Religion liege erst vor, wenn eine besondere Überzeugung von dieser Ausrichtung des Menschen als ein durch Lehre und Satzungen festgelegter Glaube von einer größeren Gemeinschaft angenommen und von ihr bekannt und gelebt wird. Weil das als Unbedingtes Angezielte aber weder zwangsläufig Gott sein noch als Gott erkannt werden muß, könnte es nach diesem allgemeinen Begriff auch pantheistische oder sogar atheistische Religionen geben. So hat man auf den in diesem Sinn religiösen Charakter einer ganzen Reihe kommunistischer oder nationalsozialistischer Erscheinungsformen verwiesen, hat sogar den Holocaust als einen Religionskrieg gesehen: „Im Namen der nationalsozialistischen Zivilreligion wurde die jüdische religiöse Minderheit ausgerottet" (R. Schieder).

Ein solch weites Verständnis von Religion wird auch nicht vermieden, wenn man sie als Verhältnis des Menschen zum Heiligen bestimmt. Denn wenn die neuere Religionswissenschaft das Heilige als Kriterium des Religiösen schlechthin sieht, dann auch deshalb, um Erscheinungen des Frömmigkeitslebens ohne ausgeprägten Gottesglauben, wie manche Formen des Buddhismus, als Religion verstehen zu können. Schließlich wurden auch im Nationalsozialismus das Vaterland oder die Fahne „heilig" genannt, und im Grenzkonflikt mit China sprach man in Moskau von den „heiligen Grenzen" der Sowjetunion.

Das Heilige benennt dann den Bereich der unangreifbar höchsten Werte, der allem Profanen, das im Wortsinn vor dem „fanum", dem geheiligten Bezirk, liegt, gegenübergestellt und von ihm abgesondert wird. Orte, Zeiten, Lehren, Handlungen oder Menschen, die als heilig gelten, sind damit dem menschlichen Urteil

und Zugriff entzogen, sind tabu. In den auf Gott bezogenen Religionen ist das Heilige entsprechend das für Gott ausschließlich in Beschlag Genommene, für ihn Ausgesonderte. Für den religiösen Menschen teilt sich demnach die Wirklichkeit in Heiliges und Profanes; dabei wird das Heilige allem anderen, dem „Weltlichen", nicht nur übergeordnet, sondern es besitzt eine einzigartige Qualität, die allen profanen Maßstäben unzugänglich ist, die aber ihrerseits alles Weltliche zu bestimmen vermag, sich zumindest jedwede Beeinträchtigung von profaner Seite verbietet. Damit würde wohl auch eine Kritik der Religon – selbst im angegebenen guten Sinn – untersagt.

Eben darin liegt ein erster wichtiger Angriffspunkt, der zumindest diese Art Religion fragwürdig scheinen läßt. Verantwortlich kann der Mensch nämlich nur handeln, wenn er seine Entscheidung vernünftig überprüft. Überzeugungen ungeprüft zu übernehmen, wäre verantwortungslos. Gerade unter dem Stichwort „neue Religiosität" verbirgt sich jedoch nicht selten eine Haltung, die sich vernünftiger Überprüfung entzieht, indem sie sich auf Mythen oder auf Esoterik beruft und alle Rationalität verdächtigt. Wo sie nur deren Grenzen aufzeigte, hätte sie allerdings durchaus selbst eine wichtige kritische Funktion.

Noch unannehmbarer aber ist ein eher praktischer Auswuchs von Religiosität. Weil die heiligen Bezirke und Werte, das „fanum", unbedingte Geltung beanspruchen, werden ihre Vorkämpfer fast zwangsläufig zu „Fanatikern", denen sonst nichts heilig ist als ihre eigenen religiösen Werte und die keine andere Auffassung als ihre eigene „Wahrheit" zulassen möchten. Selbst hier könnte jedoch noch eine kritische Aufgabe durchscheinen, nämlich aufzuzeigen, daß eine völlig standpunktlose, alles gleichermaßen „tolerierende" Haltung zuletzt nicht einmal der Intoleranz entschieden entgegentreten kann, so daß dieser Indifferentismus, diese Flucht ins Unverbindliche, dem Fanatismus in die Hände spielt.

Falls man diese Position, die das Heilige dem Weltlichen gegenüberstellt, es der vernünftigen Kritik entzieht und es fanatisch durchzusetzen versucht, für ein unaufgebbares Merkmal der Religion hielte, müßte man sich wohl der Auffassung Karl Barths anschließen, nach der recht verstandenes Christentum nicht als Religion zu fassen ist. Ihm ist nämlich kein herausgehobener Bezirk, sondern die ganze Welt heilig; ihm verbietet sich anderseits der Fanatismus, weil kein innerweltlicher Wert, sondern allein der transzendente, alle Welt übersteigende Gott absolut ist. Dieser aber findet seinen ausgezeichneten Bezugspunkt im Menschen, denn er ist selbst Mensch geworden und hat sich sodann mit allen Menschen, mit dem „geringsten seiner Brüder", solidarisch erklärt. Daher kann ihm auch nichts Religiöses als dem Menschen in dieser Welt vorgeordnet gelten. Zwar bedarf der Mensch der Religion, aber sie ist seinetwegen, nicht er ihretwegen da. So kristallisiert sich christliche Religionskritik in dem Satz Jesu: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2,27). *Albert Keller SJ*

Hermann Hepp

Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin

Pränatalmedizin ist ein Gebiet der Geburtshilfe, das die Betreuung von Mutter und Kind in allen Phasen der Schwangerschaft bis zur Geburt betrifft. Mit der Entwicklung vielfältiger und hochzuverlässiger diagnostischer Methoden ist das Ungeborene für den Geburtshelfer im Fall einer diagnostizierten Erkrankung und/oder Fehlbildung zum Patienten geworden. Besteht ein therapeutischer Ansatz, so müssen die Risiken der fetalen Erkrankung gegen die Risiken ihrer Behandlung abgewogen werden, wobei die Interessen der Mutter bzw. der Eltern, des Föten, der Familie und der Gesellschaft zu berücksichtigen sind. Dies gilt in besonders konflikthafter Weise dann, wenn die „Therapie" in einem Abbruch der Schwangerschaft bzw. in der Tötung des Kindes besteht. Damit wird bereits deutlich, daß pränatale Medizin elementare Fragen der Qualität von Leben, das der Mutter, des ungeborenen Kindes – und auch des Arztes berührt.

Lebensqualität ist ein auch in der Medizin explodierendes Wort und, wie wir wissen, schwer zu definieren. Unter dem schillernden Begriff „Lebensqualität" wird ein multidimensionales Konstrukt verstanden, das die subjektive Bewertung seelischen, körperlichen und sozialen Erlebens enthält – bezogen auf einen definierten Zeitraum. Gemeint ist die Befindlichkeit des Menschen im umfassenden Sinn, auf die auch Spiritualität, Sexualität etc. einwirken. Alle Versuche einer Definition umgreifen also die körperliche Verfassung ebenso wie das psychische Befinden (Angst, Depression) und die soziale Dimension (Beruf, Haushalt, Familie, Gesellschaft, Umgebung, Freizeit, Freunde). Im englischen Schrifttum werden fünf „d" (White, 1967): death, disease, discomfort, disability, dissatisfaction als Zielkriterien formuliert, mit denen die klinische Forschung den Effekt einer Intervention auf die Lebensqualität beschreiben kann.

Dennoch – letztlich bleibt Lebensqualität etwas, was nur der einzelne Mensch für sich selbst in seiner ganzen Individualität bestimmen kann. Spätestens dann, wenn es beim erwachsenen wie beim ungeborenen Menschen um Leben und Tod geht, stößt die Bewertung der Lebensqualität auf die Frage nach dem (noch) Lebenswerten: „Schlechte Lebensqualität und Leid sind nicht einfach ‚Unwerte'" (Schnürch u. a., 1988). Im Kern geht es stets um eine Wertbestimmung des Menschen. Beim Ungeborenen, Säugling und komatösen Erwachsenen erfolgt sie im Sinn einer Fremdbestimmung durch die Eltern bzw. Angehörigen und die betreuenden Ärzte.

Fortschritt der pränatalen Diagnostik

Mit der erstmaligen ultrasonographischen Darstellung des ungeborenen Kindes durch Jan Donald (1958) war die Basis für die Entwicklung der vorgeburtlichen Medizin gelegt. Diese nichtinvasive Technik wurde durch die invasiven Untersuchungsmethoden der Amniozentese (Fruchtwasserpunktion) und der Chorionzottenbiopsie (1983), die Punktion fetaler Gefäße und fetaler Organe, erweitert. Neben der zytogenetischen Diagnostik können heute auch schwere Stoffwechselerkrankungen sowie Einzelgenerkrankungen durch DNA-Analyse, somit ein immer größeres Spektrum fetaler Erkrankungen diagnostiziert werden. Die Punktion fetaler Gefäße eröffnet den Zugang zur vorgeburtlichen Blutanalytik und stellt die Basis einer bislang nur in wenigen Fällen möglichen vorgeburtlichen Behandlung dar (s. u.). Weiterhin kann die Punktion von fetalen Organen in Einzelfällen auch Voraussetzung für vorgeburtliche operative Maßnahmen sein. Durch Fortentwicklung der Ultrasonographiegeräte ist es möglich geworden, mit hoher Detailauflösung fast jeden Strukturdefekt fetaler Organe zu erkennen. Der Geübte kann eine diagnostische Sicherheit von 90 Prozent erreichen, was zum Beispiel das Erkennen eines Bauchwandbruchs, einer Zwerchfellhernie, einer Verlagerung der Herzachse, einer Lungendysplasie, einer Agenesie der Nieren, von Zystennieren, Phokomelien, Obstruktionen im Magen-Darm-Trakt etc. ermöglicht. Durch die Technik der Chorionzottenbiopsie wurde es möglich, die Diagnostik genetischer Erkrankungen in die 9.–11. Schwangerschaftswoche vorzuverlegen – in Einzelfällen auch mit dem „Konflikt der frühen Diagnose": Bei einer Trisomie 18 kommt es in 60 Prozent und bei der Trisomie 21 (Down-Syndrom oder Mongolismus) in immerhin noch 30 Prozent zur spontanen Fehlgeburt.

Die jüngste und – eventuell - revolutionierende Entwicklung ist die nichtinvasive Technik an fetalen Zellen aus mütterlichem Blut. Diese von der Arbeitsgruppe um Holzgreve entwickelte Technik befindet sich im Stadium wissenschaftlicher Erprobung und wurde als Verfahren patentiert. Es ist derzeit offen, ob dieses Verfahren zu einem Screening-Test oder zur gezielten Diagnostik einsetzbar sein wird.

Parallel zur wissenschaftlichen Evaluierung hinsichtlich Sensibilität und Spezifität wird seit 1993, von Holzgreve und Mitarbeitern initiiert und thematisiert, eine sehr differenzierte Debatte über mögliche Anwendungsprobleme geführt: Wegfall der medizinischen Indikation bzw. des Abwägens von Risiko (Kind) und Nutzen und dadurch Induktion eines Anspruchs durch jedermann, Fragen der Qualitätssicherung unter Einschluß der prädiagnostischen Beratung, Wahlmöglichkeit der chromosomalen Testung, Fragen des Mißbrauchpotentials (Geschlechtsdiagnostik), Druck auf die schwangere Frau zur Inanspruchnahme, Problem eventueller Diskriminierung von Nichtanspruchnehmerinnen.

Schließlich ist noch auf die klinisch-experimentelle Embryonenforschung hin-

zuweisen. Die In-vitro-Fertilisation (IVF) als Methode moderner Reproduktionsmedizin ermöglicht gleichsam als Einstiegstechnik eine Pränataldiagnostik in der Präimplantationsphase. Durch die Technik der Polymerase Chain-Reaction (PCR) aus einer vom frühen Embryo abgespalteten „totipotenten" Zelle oder auch aus einer Blastomere nach dem 8-Zell-Stadium ist die Diagnostik von etwaigen Chromosomenstörungen oder Erbkrankheiten möglich. Unter totipotenter Zelle (Zwillingsembryo) versteht man die Möglichkeit dieser Zelle zu einer vollkommenen, individuellen Entwicklung und Reifung als Embryo. Dies setzt allerdings eine intakte Zona pelucida (Eihülle) voraus.

Am besten bewährt hat sich bisher die Zellentnahme im 8- bis 10-Zell-Stadium mittels Haltepipette unter dem Stereomikroskop, das sogenannte Zonadrilling. Bis zur Diagnosestellung über die molekularbiologische und genetische Diagnostik muß der für die Implantation vorgesehene Embryo tiefgefroren aufbewahrt werden, um je nach Befundergebnis transferiert oder verworfen zu werden. Die Kryokonservierung ist nicht mehr zwingend notwendig, da das Untersuchungsergebnis bereits nach 24 Stunden vorliegen kann. Erst die Fortschritte der Molekularbiologie und Molekulargenetik haben diese Möglichkeit früher genetischer Präimplantationsdiagnostik eröffnet. Diese Technik wurde bereits bei Ehepaaren mit dem Risiko einer x-chromosomal gebundenen mentalen Retardierung und einer Adreno-Leukodystrophie erfolgreich praktiziert, die Restblastozyste entwikkelte sich bis zur Geburt eines gesunden Kindes komplikationslos fort. Als eine weitere Methode wird die Trophoblastbiopsie angewandt. Nach Schlitzung der Zona pellucida, der Eihülle, kommt es zu einer Hernie von Trophoblastzellen, die entnommen und molekularbiologisch und genetisch analysiert werden.

Nach dem am 1. Januar 1991 in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft getretenen Embryonenschutzgesetz ist nach § 8 Abs. 1 die Entnahme einer totipotenten Zelle ebenso wie die an ihr vorgenommene Diagnostik unzulässig. Durch das Zerstören der noch totipotenten Zelle im Zug der Diagnostik wird gegen § 2 Abs. 1 Embryonenschutzgesetz verstoßen, da die Diagnostik den Embryo „verbraucht". Nach dem Embryonenschutzgesetz ist in unserem Land eine Präimplantationsdiagnostik lediglich und erst an ausdifferenzierten Zellen des Trophoblasten, das heißt nach dem 8-Zell-Stadium, möglich – ab dem Zeitpunkt, an dem die Diagnostik nicht mehr an einer totipotenten Zelle (Zwillingsembryo) erfolgt und somit auch kein diagnostischer Embryoverbrauch resultiert. Zuvor hat eine eingehende humangenetische Beratung hinsichtlich der Indikation zum Ausschluß schwerwiegender geschlechtsgebundener Erkrankungen im Sinn des § 3 Embryonenschutzgesetz zu erfolgen. Eine weitere Voraussetzung ist, daß der Arzt vorab die für ihn zuständige Ethikkommission befragt und an dem zur Diagnostik eingesetzten Embryo (totipotente Zelle) keine Forschung erfolgt, der Embryo auch nicht gelagert (Embryonenbank durch Kryokonservierung), sondern vernichtet wird.

Das im Embryonenschutzgesetz ausgesprochene Verbot der Präimplantationsdiagnostik schließt also alle diagnostischen Eingriffe ein, die nicht die Implantation des Embryos zum Ziel haben. Es wird auch eine Zeugung auf Vorbehalt abgelehnt. Diesbezüglich ist die gesetzliche Regelung jedoch nicht bundesweit gleich. Einzelne Länder verbinden das „grundsätzliche" Nein mit einem Vorbehalt (z. B. Diagnostik x-chromosomal vererbter Erkrankungen, s. o.). In der Diskussion steht neuerdings, ob über die Ländergesetzgebung eine Präimplantationsdiagnostik *nach* dem 8-Zell-Stadium bewilligt werden könnte. Grundsätzlich bleiben die aus einer Auflösung der Grenze zwischen Pränatal- und Reproduktionsmedizin eventuell resultierenden Folgerungen zu bedenken. Mit der Möglichkeit der Selektion eines Embryos nach Diagnostik in der Präimplantationsphase könnten auch gesunde, zeugungsfähige Eltern die In-vitro-Fertilisation einer natürlichen Empfängnis vorziehen.

Das Spektrum der heute erkennbaren Erkrankungen ist in vier Kategorien zu teilen: 1. Behandelbare fetale Erkrankungen, die nach der Geburt einer kinderärztlichen Betreuung zugeführt werden. 2. Fetale Erkrankungen, die derzeit vor der Geburt medikamentös und/oder operativ behandelt werden können. 3. Fetale Erkrankungen, die den Geburtsmodus bestimmen oder zumindest beeinflussen. 4. Erkrankungen, die zur Zeit nicht zu therapieren sind und in der Neugeborenen- oder Säuglingsperiode zum Tod führen, oder, wenngleich nach der Geburt therapierbar (nicht heilbar), aufgrund der „Unzumutbarkeit" für die Eltern zum Schwangerschaftsabbruch durch Tötung des ungeborenen Kindes führen.

Als Beispiele für fetale Erkrankungen, die intrauterin behandelt werden können (Punkt 2), sind heute 6 Krankheitsgruppen zu nennen:

1. *Blutgruppenunverträglichkeit im Rhesussystem.* Trotz verbesserter Präventivmedizin durch eine Anti-D-Prophylaxe kommt es auch heute durch einen Abfall der Hämoglobinkonzentration des Föten zum klinischen Bild des Hydrops (Ödem), der schließlich über eine kardiale Dekompensation zum intrauterinen Tod des Kindes führt. Durch Punktion fetaler Gefäße der Nabelschnur und den sonographischen Nachweis des beginnenden Hydrops mit Ascites (Bauchwassersucht) kann der Grad der Gefährdung im Verlauf der Schwangerschaft exakt bestimmt werden. Die sonographisch kontrollierte Bluttransfusion in die Nabelschnurvene gilt heute als die Therapie der Wahl. In bis zu 80 Prozent der Fälle kann ein gesundes Überleben ermöglicht werden. Es bedarf selbstverständlich – und das gilt für alle intrauterinen Therapieverfahren – einer sehr sorgfältigen Beratung und Aufklärung über Nutzen und Risiko der Therapie.

2. *Kardiale Erkrankung.* Einzelne Erkrankungen des kindlichen Herzens sind über die Placenta der Mutter medikamentös zu behandeln. Zum Einsatz kommen Digitalispräparate und/oder Antiarrhythmika. Diese sind erfolgreich einsetzbar, so lange durch die kardiale Störung noch kein starker Hydrops des Kindes ausgebildet ist. In schweren Fällen mit Aszitesbildung wird dieser durch Punktion

(„Needling") abgelassen. Ein in allen Fällen drohendes Herzversagen des Kindes ist auf diese Weise zu verhindern.

3. *Infektion.* Eine Infektion durch das Parvovirus B 19 (Ringelröteln) ist für das Ungeborene besonders bedrohlich. Die Kinder sterben in einem hohen Prozentsatz durch die Entwicklung einer hochgradigen Blutarmut. Mittels intrauteriner Transfusion können in vielen Fällen die Kinder gerettet werden.

4. *Obstruktive Uropathie.* Therapierbar sind vor allem Abflußbehinderungen des Urogenitaltrakts, die unbehandelt in etwa 80 Prozent der Fälle zum Tod des Föten führen. Bei drei und mehr zusätzlichen Fehlbildungen ist die Prävalenz chromosaler Störungen mit etwa 60 Prozent besonders hoch. Durch sonographisch und/oder fötoskopisch geführte Punktion und/oder Einbringen eines Umgehungsweges können künstliche Abflußverhältnisse herbeigeführt werden. Die Hydronephrose ist heute keine Indikation mehr für einen Shunt. Eine Sackniere wird punktiert. Dies gilt auch für eine Megazystis. Die einmalige Punktion erfolgt etwa in der 12. Schwangerschaftswoche. Es handelt sich hierbei jeweils um eine lebenserhaltende passagere Therapie, die nach pränatalem Konzil mit dem Kinderchirurgen unmittelbar nach der Geburt zur definitiven operativen Korrektur führt.

5. *Zysten und Tumore.* Auch hier sind erste endoskopische (Fetoskopie) Verfahren in Erprobung. Über einzelne Fälle einer sonographisch geführten Punktion und Ableitung von Blutgeschwülsten im Gehirn, einer fetoskopischen Laserchirurgie der Vena Galeni, oder eines Hydrozephalus wurde berichtet. Die intrauterine Tumorchirurgie, zum Beispiel Steißbeinteratom, ist derzeit nur über eine Chirurgie am offenen Uterus (Bergung des Tumors nach Resektion) möglich.

6. *Fetofetales Transfusionssyndrom (FFTS).* Bei diesem Transfusionssyndrom kommt es ohne Therapie in etwa 90 Prozent zum intrauterinen Fruchttod, zumindest eines Zwillings. Zwei Verfahren sind in klinisch-experimenteller Erprobung: die fetoskopisch geführte Laserkoagulation (Neodym-Yag) der anastomasierenden Placentagefäße oder die fetoskopische Nabelschnurligatur.

Der größte pränatal-therapeutische Erfolg ist das Verhindern einer „Therapie" durch Schwangerschaftsabbruch. Durch die Möglichkeit des sicheren und direkten Nachweises schwerer Fehlbildungen (Zwerchfellhernie, Bauchwandbruch, Spina bifida etc.), welche nach der Geburt kinderchirurgisch vollständig oder zumindest weitgehend behoben werden können, ist die pränatale interdisziplinäre Beratung und Planung der weiteren Schwangerschaftsbetreuung und des Geburtszeitpunkts und -modus von zunehmender klinischer Bedeutung.

Arzt und Patient im Konflikt

1. *Zumutbarkeit.* Pränatale Medizin hat heute zu Recht einen hohen und positiven Stellenwert in der Geburtsmedizin und in unserer Gesellschaft erhalten.

Durch das Erkennen einer ungestörten Fetalentwicklung kann der überwiegenden Mehrzahl der Schwangeren die Angst vor einem kranken und/oder fehlgebildeten Kind genommen werden. Durch die Möglichkeit des sicheren und direkten Nachweises schwerster Erkrankungen entwickeln Patienten immer seltener ein Abbruchbegehren aus bloßer anamnestischer Angst. Insofern hat sich die Pränatalmedizin in nicht wenigen Fällen zu einer Methode des Lebensschutzes entwikkelt. Beispielhaft hierfür ist der früher recht häufige Abbruch bei Verdacht auf eine Rötelninfektion der Mutter. Es ist heute möglich, durch fetale Blutentnahme und rötelnspezifischen IgM-Nachweis bzw. Choriondiagnostik über eine Hybridisierung mit spezifischen Komplimentären, sogenannten c-DNA, den direkten Nachweis einer Rötelninfektion des Kindes zu führen. Bei 92 Schwangerschaften, die zum Abbruch wegen mütterlicher Infektion überwiesen wurden, gelang es in über 90 Prozent der Fälle, einen vorgesehenen Abbruch zu verhindern, da nur in 9,8 Prozent der Nachweis einer Viruspassage zu führen war (Holzgreve, 1993). Für weitere ähnlich gelagerte Krankheitsbilder, zum Beispiel Duchennesche Muskeldystrophie, erfolgt heute der direkte Ausschluß, während früher bei genetisch männlichen Föten oft ein sogenannter rein anamnestischer Abbruch durchgeführt wurde und dabei in 50 Prozent der Fälle gesunde Kinder getötet wurden.

Der positive Stellenwert moderner Pränatalmedizin wird auch durch die Zahlen des Statistischen Bundesamts bestätigt. Erfolgten 1977 noch 2348 (4,3 Prozent) gemeldete Abbrüche aus embryopathischer Indikation, so waren es 1994 noch 838 (0,8 Prozent).

Zweifellos haben aber die Fortschritte der Pränatalmedizin auch Ansprüche und Begehrlichkeiten geweckt und vertieft. Zunehmend sind wir mit dem „Anspruch auf ein gesundes Kind" konfrontiert, zu dessen Verwirklichung gegebenenfalls ein Schwangerschaftsabbruch in Kauf genommen und von einzelnen gegenüber dem Arzt sogar im Sinn eines vermeintlichen Rechtsanpruchs postuliert wird. Viel Wissen erzeugt gesellschaftlichen Druck auf Patient und Arzt. Spätestens dann beginnt das ethische Dilemma der pränatalen Medizin.

In der ethischen Bewertung sind intrauterine diagnostische Maßnahmen mit ihren wenn auch geringen Risiken solange fragwürdig, als eine intrauterine Therapie der diagnostizierten Krankheit (s. o.) nicht möglich ist und nur die Tötung des Kindes als „Therapie" folgt.

Ausgehend von Art. 2 Abs. 3 des Grundgesetzes hat jeder das Recht auf Leben. „Jeder" in diesem Sinn ist jedes Leben besitzende Individuum, auch das noch ungeborene menschliche Leben, das zudem unter dem Schutz der Menschwürde aus Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz steht.

Bei der im § 218 a StGB Abs. 2 Nr. 1 geregelten und bis zum 1. Oktober 1995 gültigen embryopathischen Indikation war gefordert, daß „nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft dringende Gründe für die Annahme spre-

chen, daß das Kind infolge Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann".

Hiermit hob der Gesetzgeber eindeutig auf die *Zumutbarkeit* für die Schwangere bzw. die betroffenen Eltern ab. Die Zurücknahme der Strafandrohung beruht in verfassungsrechtlicher Sicht ausschließlich auf dem Gedanken der Unzumutbarkeit normgemäßen Verhaltens. Nach dem Urteil des 2. Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 und der Neufassung des § 218 a im Sinn eines Kompromisses der drei Fraktionen CDU, FDP und SPD wurde im Bundestag am 29. Juni 1995 mit Streichung der embryopathischen Indikation diese dem § 218 a Abs. 2 StGB (medizinische Indikation) subsumiert. Die eine Kindesindikation bisher tragende Unzumutbarkeitsformel findet gleichsam als psychosoziale Notlage Eingang in die mütterlich-medizinische Indikation, die *ohne* ausdrücklichen Verweis auf nicht behebbare Schädigungen des Kindes u.a. die „Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren" zur Rechtfertigung ermöglicht. Das Zumutbarkeitskriterium beinhaltet also ausschließlich eine Bewertung durch die Schwangere. Mit diesem durch Subsumierung der „Kindes"- in die medizinische (Mutter-)Indikation reformierten § 218 a Abs. 2 ist auch die bisher gültige Zäsur von 22 Schwangerschaftswochen nach der Empfängnis aufgehoben. Es besteht auch keine Pflicht zur Beratung mehr, und die Dreitagesfrist zwischen Beratung und Abbruch ist gestrichen. Der Abbruch ist straffrei, nicht rechtswidrig und Leistungsinhalt der gesetzlichen Krankenversicherung. Aus ärztlicher Sicht zu fordern ist, daß die Freistellungsklausel (§ 12 Abs. 1) gültig bleibt (Recht auf Verweigerung eines Schwangerschaftsabbruchs) – die bekanntermaßen beim medizinisch indizierten Abbruch nicht greift.

Auch im reformierten § 218 a bestehen das Lebensrecht und der Würdeanspruch des Ungeborenen und unter Umständen behinderten Kindes uneingeschränkt fort. Die Qualität des Lebens steht nicht zur Diskussion und Disposition. Dem Gesetzgeber war bewußt, daß weder die Gewißheit noch die bloße Möglichkeit einer noch so schweren Behinderung eines Menschen es nach der Wertordnung des Grundgesetzes rechtfertigen würde, diesem Menschen sein Lebensrecht abzusprechen. De jure handelt es sich nach wie vor um ein eindimensionales Gesetz. Es umgeht das Problem der Selektion sowohl im Hinblick auf die Möglichkeiten der vorgeburtlichen Diagnostik wie auch im Hinblick auf die strafrechtliche Bewertung eines damit zusammenhängenden Schwangerschaftsabbruchs, indem es nur auf eine Dimension abhebt: die Zumutbarkeit der körperlichen und seelischen Belastung für die Mutter bzw. die Eltern und die Gesellschaft. Dieses Bewußtsein soll gerade durch die Neufassung mit Zuordnung zur mütterlich-medizinischen Indikation geschärft und gleichzeitig soll den von den

Behindertenverbänden vorgebrachten Vorwürfen der Diskriminierung entgegengetreten werden.

Juristisch ist diese Zielsetzung zu verstehen. In einer Gesamtschau des Problemkreises sind wir jedoch mit einem politischen Trick konfrontiert, andere sprechen von einer Mogelpackung. Sicher ist es mehr als eine semantische Irreführung. Inhaltlich kann nach meinem Verständnis die *embryopathische* Indikation nur dann in der *medizinischen* Indikation aufgehen, wenn man die medizinische Indikation so ausweitet, daß die in der embryopathischen Indikation ruhende zweite Dimension, nämlich die Tötung eines Kindes um seiner Tötung willen, darin Platz hat. Bei der traditionellen mütterlich-medizinischen Indikation war nicht die Tötung des Kindes das Ziel der Tat. Inhalt dieser Indikation war und ist die Rettung von Leben und/oder Gesundheit der Mutter – was gelegentlich ohne den Tod des Kindes (Leben gegen Leben) nicht möglich ist. Das Ziel ist primär nicht der Tod des Kindes, sondern die Beseitigung der unmittelbaren Bedrohung der Mutter *während* der Schwangerschaft. Dieser Zusammenhang wird jedem klinisch Denkenden klar, wenn er sich eine konkrete klinische Situation vor Augen führt, zum Beispiel: Es gelingt nicht selten, trotz gesundheitlicher Bedrohung der Mutter durch einen etwa in der 25. Woche diagnostizierten Gebärmutterhalskrebs die Schwangerschaft erst zu beenden – etwa in der 28. Woche –, wenn das Kind eine reelle Chance für ein gesundes Überleben hat. Das Ziel ist die Rettung der Mutter und wenn irgend möglich des Kindes oder in einem absolut unlösbaren Konflikt die Tötung des Kindes zur Rettung der Mutter.

Bei der embryopathischen Indikation ist nicht das Ziel, die Mutter aufgrund einer unmittelbaren medizinischen Bedrohung ihrer Gesundheit von der Last der Schwangerschaft, sondern eine in der Regel gesunde Mutter für die Phase *nach* der Geburt von der Last des geschädigten und/oder behinderten Kindes zu befreien. Dessen Tod ist das primäre Handlungsziel. Auf den Tod des Kindes kann nicht verzichtet werden, will man das inhaltliche Ziel (Unzumutbarkeit) erreichen. Dieses Ziel könnte man (theoretisch) auch durch die Tötung des Kindes nach der Geburt erreichen, was jedoch strafrechtlich verfolgt würde, da die Geburt bzw. der Beginn von Eröffnungswehen oder bei einem Kaiserschnitt die Eröffnung des Uterus für die Bewertung der Tötung (noch) eine juristische Zäsur darstellt. Da die Zumutbarkeitsfrage sich neben der durch die Diagnose einer schweren Behinderung oder Fehlbildung ausgelösten psychosomatischen Belastung während der Schwangerschaft vor allem auch auf die Phase *nach* der Geburt bezieht, es sich also letztlich um eine schwere psychosoziale Notlage bei in der Regel primär erwünschtem Kind handelt, wird in Zukunft zu begründen sein, warum nicht auch die traditionelle psychosoziale Indikation, welche zur Zeit durch eine Fristenlösung (12 Wochen) mit Beratung geregelt wird, nicht auch eine Auflösung der zeitlichen Begrenzung erfährt – ohne Beratung und auf Krankenschein; denn auch dieses Indikationsfeld zieht die Unzumutbarkeit *nach* der

Geburt (schwere psychosoziale Notlage) zur Rechtfertigung der Kindstötung heran.

Mit Blick auf die zweite Dimension – die Tötung eines als krank diagnostizierten Kindes – müssen wir erkennen, daß bei jedem Abbruch aus sogenannter Kindesindikation – unabhängig von der Indikationszuordnung – immer auch Selektion durch aktive Tötung geschieht, die intrauterin akzeptiert und praktiziert wird. Ich fürchte, daß mit Streichung dieser Indikation und damit auch deren Benennung (Embryopathie) dieses Bewußtsein immer mehr schwindet. Ist dies sogar gewollt? Oder sind die aufgezeigten Zusammenhänge und Folgewirkungen in der Eile der politischen Kompromißsuche einfach nicht bedacht worden?

Der Arzt könnte für sich und die Mutter den Konflikt mit ausschließlichem Blick auf die Zumutbarkeit lösen, indem er den Abbruch aus psychosozialer Indikation (Mutter/Eltern) durchführt. Die Auslese gesunder und die Tötung kranker Kinder würde dabei gewissermaßen als „ Nebenwirkung" akzeptiert. Für den Arzt als Täter bleibt das ethische Dilemma augenscheinlich im Sinn des Wortes: Jede *nach* der Geburt eines Kindes gestellte Diagnose einer Krankheit oder Behinderung verfolgt den Zweck, durch therapeutische Maßnahmen die Gesundheit des Kindes wiederherzustellen oder zumindest seine Krankheit zu lindern. Bei einem Abbruch aus Kindesindikation behandeln wir nicht die intrauterin diagnostizierte Krankheit, sondern töten deren Träger.

Diesem Konflikt kann der Arzt mit dem Hinweis auf die dieses Gesetz tragende Zumutbarkeit nicht ausweichen. So befinden sich der Arzt und die den Abbruch wünschende Mutter stets in einem *unlösbaren Konflikt* bzw. in einem echten ethischen Dilemma. Drei Pole bzw. Autonomien begegnen sich: Mutter, Kind, Arzt. Die Tötung des Ungeborenen kann nicht gerechtfertigt, allenfalls als eine Ausnahme im Einzelfall toleriert werden. Das heißt wiederum, daß der Entschluß zum Abbruch nicht einfach aus einem Katalog von Schädigungen gefolgert und gerechtfertigt werden kann, sondern allenfalls als das Ergebnis einer sorgfältigen Analyse des Einzelfalls hinzunehmen ist (Wuermeling, 1984).

Nach meinem Verständnis und nach unserer Berufsordnung ist die Tötung Ungeborener daher nur über den Ansatz der Notstandshilfe möglich: Verbindung mit der Mutter gegen die von ihr nicht zu tragende Belastung (unzumutbare „Opfergrenze") durch das wachsende Kind. Nur dieses Verwobensein, dieses sich Einlassen im tiefsten emotionalen Sinn, eben das Gegenteil des bloßen medizintechnischen Handelns, kann in ausweglos erscheinender Situation zur Schuldaufnahme im Töten führen. So verstanden kann auch die Verweigerung eines Abbruchs einmal nicht frei von Schuld sein. „Nicht Schuldlosigkeit, sondern die Bereitschaft, Befähigung zur Schuldübernahme (ist) die Bedingung dafür, daß ein Mensch diesen Beruf annehmen darf" (Grewel, 1993). Diese Erkenntnis, Ergebnis einer geistigen Auseinandersetzung mit dem „Inhalt" dieses Bereichs pränataler Medizin, wurde in den letzten Jahren nicht nur theoretisch, sondern auch in ihren

Folgerungen von den handelnden Ärzten und zum Teil auch von der Öffentlichkeit in ihrer Tragweite erfaßt.

Es ist aber auch zu beobachten, daß über die Zumutbarkeitsformel sich ändernde Wertungen in die Entscheidung der Eltern und des Arztes einfließen. Die von Schroeder-Kurth (1989) geäußerte Sorge ist nicht abwegig, daß in unserer Bevölkerung über das Geschehen der pränatalen Diagnostik mit selektivem Abort keine ethische Reflexion stattfindet und sich so etwas wie eine Pflicht zum unbehinderten Kind entwickelt. Und – so an anderer Stelle – bleibt es bei der Einschätzung der Selbstbestimmung der Frau als ranghöchsten aller Werte, dann hat der beratende Arzt sich zunehmend als Serviceleistender den Forderungen der Betroffenen zu unterwerfen (Schroeder-Kurth, 1990).

Durch die Streichung der embryopathischen Kindesindikation und Subsumierung in die medizinische Indikation wird dieser Druck auf die Frauenärzte verstärkt werden. Es ist davon auszugehen, daß hiermit auch die im § 218 a (§ 12 Abs. 1) verankerte Freistellungsklausel unterlaufen ist.

2. *Lebensqualität und Zumutbarkeit.* Ein ernster und bisher zu wenig beachteter Aspekt ist der Einsatz der pränatalen Diagnostik im Hinblick auf die *Prognose* bzw. die Länge der Lebenserwartung menschlichen Lebens.

Die Frage ist: Wird die Lebenserwartung, zum Beispiel nach der Diagnostik eines Edwards-Syndroms oder einer Fanconi-Anämie, zum Selektionsmaßstab? Ist Nichtsein besser als ein kurzes Dasein mit Defekt? Wer befindet darüber? Nicht nur der durch die Diagnose einer schweren Behinderung bewirkte Konflikt der Zumutbarkeit des Erwartungsleids der Eltern, des (nichtwissenden) Kindes und der Gesellschaft – also deren Lebens*qualität* – stehen hierbei im Zentrum des ethischen Problems, sondern das noch weniger lösbare der akzeptablen Lebens*quantität.* Ein wesentlicher Unterschied zur Intensivmedizin Erwachsener besteht darin, daß diese einen Teil des Lebens oder das Leben vollendet gelebt haben. Für das neugeborene Kind geht es um „etwas Leben" (Tage, Wochen, Monate, Jahre) oder „überhaupt nicht leben". Wir wissen nicht, ob gar nicht leben besser ist als schwerkrank nur kurze Zeit. Und ist das befristete Leben eines schwerbehinderten Neugeborenen nur aus der Innenperspektive des Kindes (ohne Interesse für das Kind!) zu „bewerten"? Die Bejahung dieser Frage verneint die positiven Aspekte einer Begleitung durch Zuwendung und Nähe, des Abschieds und der Trauerarbeit und muß konsequent zur Forderung nach aktiver Euthanasie führen.

Mit dem Problemfeld der unsicheren Prognose – Qualität und Quantität – konfrontiert sind wir heute in zunehmendem Maß durch die sich immer mehr nach unten, das heißt auf die 24. Woche zubewegende Frühgeburtsmedizin. Im Zusammenhang mit der pränatalen Diagnostik bewirken wir sogar gelegentlich selbst diesen Konflikt, wenn es etwa in Verbindung mit einer Amniozentese zum vorzeitigen Blasensprung kommt und die Patientin spätestens nach zweiwöchiger

Bettruhe, etwa in der 20. Woche, den Geburtsmediziner bohrend nach der Prognose der weiteren Schwangerschaft und damit des Kindes befragt. Die Diagnostik hat zu einer mütterlichen Bedrohung (Infektion) mit unsicherer Prognose (Frühgeburt) des Kindes geführt. Immer öfter werden wir in dieser Situation mit der offenen oder versteckten Aufforderung zum Schwangerschaftsabbruch konfrontiert – gleichsam zur Korrektur der im Zug der Diagnostik aufgetretenen mütterlichen und kindlichen möglichen „Komplikationen", wobei die auf das Kind hin bezogene „Komplikation" in der ungewissen Prognose besteht. Dies gilt natürlich auch nach einem spontanen vorzeitigen Blasensprung in der 18.–20. Schwangerschaftswoche.

Eine defensivmedizinische und sich vor Haftungsprozessen fürchtende Position des Arztes wird hier leicht zur Verführung. Bei einer schweren Behinderung des Kindes und/oder einer mütterlichen Bedrohung durch ein Amnioninfektionssyndrom hat der Arzt mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Klage zu erwarten. Bei Tötung des Kindes aufgrund der dubiosen Prognose wird eine Klage ausbleiben, handelt der Arzt doch auf Wunsch der Patientin. Die Beratung vor der Durchführung der Pränataldiagnostik hat die Mutter *und* Kind bedrohenden Konsequenzen und deren Handhabung einzubeziehen.

Die Akzeptanz der ungewissen Prognose menschlichen Lebens als „Indikation" würde zweifellos weitere Folgerungen hinsichtlich des Bewußtseins für das Leben nach der Geburt haben. So bleibt, ganz abgesehen davon, daß wir eine nicht bestimmbare Prognose für die Rechtfertigung des Tötens heranzögen, in der juristischen Bewertung nur die medizinische/mütterliche Indikation – was neuerdings legalisiert ist.

Schließlich haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß wir an der Schwelle zu pränatalen Voraussagemöglichkeiten von Erbkrankheiten stehen, die erst im Erwachsenenalter manifest werden. An geringen Mengen Zellmaterial kann festgestellt werden, ob im genetischen Programm krankmachende Gene vorhanden sind, deren Wirkung erst spät im Leben einsetzt. Bei dieser prädiktiven Medizin geht es dann nicht mehr um die mütterliche oder elterliche Belastung (Zumutbarkeit) durch die Krankheit des Kindes, sondern es geht um eine Entscheidung gegen den potentiellen Kranken, gegen den – später – leidenden Menschen selbst, der besser nicht erleben sollte, was ihm sein genetisches Programm befiehlt (Schroeder-Kurth, 1990). Im Klartext heißt das: Die Zeitspanne der Entwicklung der Erkrankung im nachgeburtlichen Leben soll dem Menschen nicht zugemutet werden. Die Zeit des Menschen, sein Leben ist bedroht durch Wissen. Wer aber befindet hierüber? Das Argument der Nichtzumutbarkeit eines kranken Kindes für die Eltern entfällt. Das Leiden des Nachkommens, das Leiden des „Kindes" ist jenseits der elterlichen Fürsorge im Erwachsenenalter.

3. *Pränatale Geschlechtsdiagnostik.* Ein Wandel im Bewußtsein dessen, was wir als human anerkennen, ist, induziert durch technischen Fortschritt, auch zu be-

obachten in der Diskussion über die pränatale Geschlechtsdiagnose – einem Normmerkmal – mit geschlechtsselektivem Abbruch. Es wird vielerorts in dieser Welt ernsthaft darüber diskutiert, ob dem ungewünschten Geschlecht Krankheitswert zuzumessen sei und mit in die Zumutbarkeitserwägungen eingehen müsse. Wurde vor wenigen Jahren ein diesbezüglicher Hinweis noch als Mißbrauch pränataler Diagnostik im Sinn inhumanen Denkens und Handelns mit Empörung zurückgewiesen, brechen die Fronten auf. In Kenntnis dieser Bedrohung weigern sich zwar einzelne Untersucher, die Geschlechtsdiagnose mitzuteilen bzw. tun dies erst nach Ende des dritten Trimenons. Andere plädieren jedoch für eine rückhaltlose Aufklärung und beziehen sich hierbei auf das Vertrauensverhältnis Arzt–Patient. Außerdem sei es jedem Patienten möglich, eine Offenlegung der Krankenakte zu erzwingen. Was der Patient dann mit dieser Information anfange, sei ausschließlich seine Sache (Martin, 1989).

Auch das „FIGO Standing Committee on Ethical Aspects of Human Reproduction" (1989) konnte keine Einigung über die Abtreibung nach Geschlechtsselektion erzielen. Einige Ausschußmitglieder wollten im völligen Verbot der Abtreibung nach Geschlechtsselektion eine Verletzung des Prinzips der Entscheidungsfreiheit und Unabhängigkeit der Frau sehen. Der Rückzug auf diese anerkannt bedeutende Freiheit der Frau bedeutet für den Arzt nichts anderes, als daß er diese Indikation letztlich akzeptiert. Stellt ein Arzt auf Wunsch der Eltern die Indikation für eine Chorionbiopsie ausschließlich zur Geschlechtswahl des Kindes, so dokumentiert er, daß er einen Schwangerschaftsabbruch aus diesen Gründen gutheißt. International befürworten 25 Prozent der Humangenetiker Geschlechtswahl, 17 Prozent schicken die Patienten weiter und 58 Prozent lehnen dies strikt ab (Wertz und Fletscher, 1989). Zu den letzteren gehören deutsche Humangenetiker mit 94 Prozent; 6 Prozent jedoch halten den Wunsch nach einem Sohn oder einer Tochter für eine ausreichende Begründung für eine Chorionbiopsie oder Amniozentese und einen Schwangerschaftsabbruch. Fletscher (1986) sagt voraus, daß, wo technisch Machbares auch bezahlbar ist, Druck ausgeübt werden wird, um sogenannte autonome Wünsche zu verwirklichen. Ablehnung aber erfordert ethische Reflexion und Bekenntnis von seiten des Arztes, die über das alltägliche Maß hinausgeht, das heißt Verweigerung des technisch Machbaren unter rein utilitaristischen Maßgaben ohne geistige Reflexion auf das Bonum humanum.

Pränatale Diagnostik eröffnet noch eine weitere Perspektive: die Schwangerschaft auf Probe (Hepp, 1981). Man kann die Geburt eines gesunden Kindes gleichsam erzwingen, indem man aufeinanderfolgende Schwangerschaften so lange abbricht, bis ein nachweislich gesundes Kind empfangen wurde. Das geltende Recht jedenfalls verbietet der Frau nicht, das Risiko eines kranken Kindes unter den Vorbehalt einer Korrektur zu stellen (Hanak, 1984). Mit Entwicklung der Präimplantationsdiagnostik läßt sich ein Embryo mit der ausschließlichen

Absicht erzeugen, ihn nach Diagnostik an der entnommenen Blastomere nur unter der Bedingung nachgewiesener Gesundheit zu transferieren, anderenfalls ihn jedoch zu selektieren, das heißt zugrunde gehen zu lassen. Oder: Zur Prävention bei x-gekoppelter Vererbung erfolgt die x-selective Spermainjektion mit Chorionzottenbiopsie in der 10./11. Schwangerschaftswoche mit nachfolgendem Abbruch bei dennoch entstandener x-chromosomal vererbter Erkrankung des Föten. In diesen Fällen handelt es sich vom ersten Gedanken an ein gewünschtes Kind um eine unter Vorbehalt stehende (bedingte) Zeugung. Im ethischen Diskurs ist diese die Tötung (auch Verbrauch oder Aussondern) in das Therapiekonzept einbeziehende Handlungsweise anders zu beurteilen, als wenn die Patientin durch die pränatale Diagnose in Not und Panik gerät (Zumutbarkeit) und der Abbruch nach § 218 a Abs. 2 die Not wendet (Wuermeling, 1990) – wie auch immer.

Besonders seit dem Röteln- und Mongoloismus-Urteil des Bundesgerichtshofs sind pränatale Beratung und Diagnose nicht mehr isoliert zu sehen, sondern sind zu beziehen auf den möglichen Abbruch der Schwangerschaft. Das Außerachtlassen der Beratung und der eventuell davon abgeleiteten Diagnostik bedrohen den Arzt, bei Geburt eines geschädigten Kindes für den schadensbedingten Mehraufwand (Rötelnurteil) oder für die gesamten Unterhaltsaufwendungen (Mongoloismusurteil) herangezogen zu werden. Die Urteile haben zweifellos die Beratungspraxis und besonders die Einstellung zur pränatalen Diagnostik dahingehend beeinflußt, daß wir in der ethischen Reflexion nicht mehr nur fragen, ob wir tun dürfen, was machbar ist, sondern ob wir letztlich tun müssen, was medizinisch möglich ist.

Pränatalmedizin und reformierter § 218 a StGB

Die Brisanz der „Indikation" mit all ihren Auswirkungen auf die Gültigkeit humaner Inhalte der Medizin und des ärztlichen Berufsbilds wurde uns schon immer besonders augenscheinlich vorgeführt im Fall einer späten Abruptio mit der Geburt eines lebenden Kindes. Mit der Subsumierung der embryopathischen Indikation in die medizinische Indikation mit Auflösung der früher im Hinblick auf die Lebensfähigkeit des Kindes (etwa ab 24. Woche) gesetzten Frist wird die iatrogen ausgelöste, lebende Frühgeburt, die eine Totgeburt sein sollte, in Zukunft kein so seltenes Ereignis sein. Mit der bislang gültigen Abbruchgrenze von 22 Wochen nach der Empfängnis oder 24 Wochen nach der letzten Menstruation (p.m.) sollte einerseits die Ausnutzung der sicheren intrauterinen Diagnostik ermöglicht und andererseits verhindert werden, daß im Fall des Abbruchs eine Lebensfähigkeit des Kindes gegeben ist. Der biomedizinische Fortschritt der Neonatologie hatte schon bisher in das Ziel dieser gesetzlichen Begrenzung gleichsam eine Lücke gerissen. In Einzelfällen begegneten sich auch in den letzten Jahren

schon Geburtshelfer und Neonatologen, die bei der spontanen Frühgeburt gemeinsam um das Überleben des Kindes gerungen haben und bei der iatrogen induzierten Geburt eines – überraschend – lebenden Frühgeborenen diametral entgegengesetzte Ziele verfolgt haben.

Diese Situation wird nun durch den reformierten 218 a Abs. 2 StGB häufiger zur ärztlichen Wirklichkeit – damit jedoch die zweite Dimension dieser „Indikation", nämlich die aktive Tötung des Kindes, transparenter und bewußter. Mit der Geburt des lebenden Kindes darf der zuvor aktiv in Gang gesetzte Prozeß des Tötens nicht mehr fortgesetzt werden. Im Sinn einer aktiven Sterbehilfe bzw. Tötung durch Unterlassen wird das Kind nur beobachtet, bis es schließlich keine Atmung und keinen Herzschlag mehr zeigt (Hepp, 1981). Behrens (zit. Hiersche, 1990) hat diese Situation journalistisch mit der Überschrift versehen: „Eine späte Abtreibung ist manchmal eine Frühgeburt – für Ärzte und Helfer ein schreckliches Dilemma." Lee und Baggish haben unter dem Titel „ Life birth as complication of second trimester" bei 607 artifiziellen Aborten über 45 Kinder (7,3 Prozent) berichtet, die mit Zeichen des Lebens zur Welt gekommen waren. Bemerkenswert bei dieser Mitteilung ist, daß erstmals für eine Lebendgeburt der Begriff „Komplikation" eingeführt wurde. Diese „Komplikation" ist in Zukunft mit Auflassung der 24. Wochenfrist (p. m.) häufiger zu erwarten. Und hierbei werden der die Geburt betreuende Arzt und der das lebende Kind übernehmende Neonatologe um so intensiver in den Konflikt des Tuns oder Unterlassens geworfen, je näher zum erwarteten Geburtstermin die Beendigung der Schwangerschaft durch Einleitung der Geburt erfolgt.

In der juristischen Bewertung dieser Konfliktsituation hat Hanak (1984) den Standpunkt eingenommen, daß es einen unauflöslichen Widerspruch bedeutet, die Folgen seines „juristisch" erlaubten und durch die schwere Schädigung bestätigten Tuns mit der Konsequenz zu korrigieren, daß die gesetzliche Entscheidung über den zulässigen Vorgang der Unzumutbarkeit zu Lasten der Mutter übersprungen würde. Solange bei der bisherigen Fristsetzung aufgrund der extremen Unreife eine längere Lebensfähigkeit des schwer erkrankten oder behinderten Kindes absolut nicht gegeben war, wurde auch nicht zu Lasten der Mutter eine aktive Reanimation oder weiterführende Therapie zur Lebensrettung des Kindes durchgeführt. Kommen wir dem zu erwartenden Wunsch oder gar Anspruch nach einer „späten" Pränataldiagnostik nach, lassen wir uns letztlich auch auf das eventuell aus dem pathologischen Ergebnis resultierende Dilemma ein. Je näher zum Geburtstermin hin der Abbruch erfolgt, stellt sich die Problematik des Tuns oder Unterlassens jedoch ganz konkret, wie wir sie täglich aus der spontanen Frühgeburtsmedizin kennen.

Die prospektiv zu treffenden Entscheidungen der Frühgeburtsmedizin sind:

a) *Nichtsstun im Sinn einer passiven Sterbebegleitung.* Dies setzt voraus, daß die intrauterin erhobenen und nach der Geburt bestätigten Befunde eindeutige

Hinweise geben, die es verbieten, das Leben weiter zu erhalten und aktive Maßnahmen nur den sicheren Tod hinauszögern würden – zumal beim Schwangerschaftsabbruch der sichere Tod von seiten der Mutter bzw. der Eltern gewünscht war. Diese Haltung läßt jedoch nicht selten offen, ob das Kind im Sterben liegt und der Tod tatsächlich eintritt oder ob eventuell gerade durch die Entscheidung zur Passivität das behinderte Kind durch eine Sauerstoffnot noch schwerer erkrankt. Die Folge wiederum könnte sein, den Arzt – falls es einen Kläger gibt – zumindest einem Ermittlungsverfahren wegen unterlassener Hilfeleistung auszusetzen.

b) *Aktivität um jeden Preis.* Diese Haltung würde die primäre Intention, nämlich den Tod des Kindes, zu Lasten der Mutter überspringen. Hierbei bliebe ungewiß, ob durch die Aktivität Sterben verhindert und krankes Überleben induziert wird.

Nach Jähnke (1987), Richter am Bundesgerichtshof, gilt: Aus den gesetzlichen Regelungen zum Schutz des Lebens und den ärztlichen Pflichten am Lebensende folgt, daß bei lebensfähigen Neugeborenen keine Einschränkung der Behandlungspflicht möglich ist. Dennoch, so an anderer Stelle, sei es rechtlich grundsätzlich zulässig, mögliche Gesundheitsschäden bei den Überlegungen zur Behandlungspflicht zu berücksichtigen, sofern ärztliche Standards vorliegen.

Das Dilemma der durch die Reform der embryopathischen Indikation bewirkten Situation ist offenkundig und wird einerseits die mit dem Schwangerschaftsabbruch aus Kindesindikation betrauten Ärzte immer wieder auch post partum, nach der Geburt mit dem Konflikt des Tötens von krankem Leben konfrontieren, andererseits das ethische Problemfeld der Früheuthanasie endlich transparent machen. Wir sind nicht mehr nur wie bisher (bis auf sehr seltene Ausnahmen) mit der intrauterinen Früheuthanasie (ein irreführender Begriff, da es sich beim ungeborenen kranken Menschen in der Regel nicht um einen sterbenden und schon gar nicht um einen einwilligungsfähigen handelt) konfrontiert, sondern mit der konkreten Frage der Früheuthanasie post partum. Die schon immer gestellte Frage wird mit dem lebend geborenen kranken Kind transparenter, warum das nachgeburtliche schwerkranke Leben plötzlich dem vollen Rechtsschutz unterstellt ist, so daß aktives Handeln von Passivität abgelöst wird. (Auf die Problematik dieser Passivität post partum habe ich im Zusammenhang mit möglichen Haftungsrisiken hingewiesen.) Es ist zu erwarten, daß, in logischer Konsequenz der Entwicklung dieses Indikationsbereichs im § 218, der Gesetzgeber – eines fernen (?) Tages – die nachgeburtliche Tötung geschädigter Kinder erlauben wird, wie er mit Hinweis auf die Zumutbarkeit der Eltern (medizinische Indikation) die vorgeburtliche Tötung gestattet.

Bis dahin wird man das aufgezeigte Dilemma durch den Einsatz des intrauterinen Fetozids im Sinn der intrauterinen Früheuthanasie lösen. Hierbei ist mit allem Ernst darauf hinzuweisen, daß, nach bisherigen Berichten über den selekti-

ven und unselektiven (höhergradige Mehrlinge) Fetozid, dieser sich nicht in einem Sekundenherztod vollzieht, sondern bei mehrfachen Herzpunktionen ein qualvolles Sterben vermuten läßt. Wie mit Inkrafttreten des reformierten § 218 a StGB (1. Oktober 1995) zu erwarten, wurde uns bereits am 2. Oktober 1995 eine 27jährige Zweitgebärende in der 32. Schwangerschaftswoche mit einem an einer Trisomie 13 erkrankten Kind überwiesen. Da nach einem Schwangerschaftsabbruch durch Geburtseinleitung in der 32. Woche mit einem sicher auf den Tod hin kranken, aber sehr wahrscheinlich noch lebenden Kind zu rechnen war, wurde im Wissen um die unausweichliche nachgeburtliche Belastung durch die Eltern an uns die Bitte nach dem intrauterinen Fetozid herangetragen. Es sollte durch uns Ärzte die intrauterine Tötung (Früheuthanasie) vorgenommen werden – zu einem Zeitpunkt also, wo diese noch erlaubt ist, um zu verhindern, daß nach einem medikamentösen (Prostaglandine) Abbruch das Kind eventuell lebend zur Welt kommt und die Tötung dann nicht mehr straffrei durchgeführt werden kann.

Das Ansinnen der Eltern ist verständlich, die Situation realistisch, dennoch nach meinem Berufsverständnis „nicht zumutbar". Dem Ansinnen, mit der Legalisierung der „beratenen" Schwangerschaftsabbrüche bis zur 12. Schwangerschaftswoche (Fristenregelung) „rechtswidrig", aber straffrei zu töten, wird anstelle der bisherigen befristeten embryopathischen Indikation eine „schräge" medizinische Indikation angefügt. Beides verletzt die Würde des Frauenarztes und unseres ganzen Berufsstandes. Diese Aussage verstehe ich als Protest!

Wir haben den intrauterinen Fetozid abgelehnt. Das Kind kam mit Zeichen des Lebens und dem schweren Krankheitsbild der Trisomie 13 zur Welt. Es wurde in seinem Sterben kinderärztlich betreut, auf Wunsch der Eltern unmittelbar nach der Geburt getauft und verstarb in begleitender Trauerarbeit der Eltern 30 Minuten nach der Geburt.

Im Vorfeld der Diskussion um die Reform des § 218 StGB habe ich erstmals 1972 auf die Gefahr einer Veränderung des allgemeinen Rechtsempfindens gegenüber dem in unserer Rechtsordnung verankerten Grundrecht „Unantastbarkeit des Lebens" hingewiesen. Die Subsumierung der embryopathischen Indikation in die medizinische Indikation mit all ihren aufgezeigten Folgerungen steht nach meiner Bewertung dem in Art. 2 GG Formulierten „Jeder hat ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit" entgegen. Peter Singer (1984) hat in konsequenter Logik mit Verweis auf die intrauterin praktizierte und akzeptierte Tötung auf die ethische Inkongruenz zwischen intrauteriner Früheuthanasie und der nachgeburtlichen strafrechtlichen Sanktionierung hingewiesen und zur öffentlichen Diskussion seiner These aufgerufen: „Sofern der Tod eines geschädigten Säuglings zur Geburt eines anderen Kindes mit besseren Aussichten auf ein glückliches Leben führt, ist die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird."

Es ist nicht mehr so abwegig zu vermuten, daß über die Früheuthanasie der Ungeborenen und der nach Schwangerschaftsabbruch lebend geborenen Kinder unsere Sensibilität auch den Alten, Schwachen und Kranken gegenüber erlahmt und die Bereitschaft wachsen könne, in Zukunft auch das geborene Leben in die aktive Tötung einzubeziehen. Wir Frauenärzte sind bereits eingebunden in das Rechtsbewußtsein unserer Gesellschaft, am Beginn des Lebens nicht nur Helfer zum Leben, sondern auch Helfer zum Tod zu sein. Die Euthanasiedebatte wird auch von dieser Reform neue geistige Impulse erhalten.

Mehr am Rand sei noch auf ein weiteres Folgeproblem aufmerksam gemacht. In der 13. Verordnung zur Ausführung des Personenstandsgesetzes nach § 29 der Ausführungsverordnung spricht man von einer Lebendgeburt, wenn sie Zeichen des Lebens – Lungenatmung, pulsierende Nabelschnur, Herzschlag – hat und 500 g aufwärts wiegt. Bisher lag diese Grenze bei 1000 g. Dies bedeutete, daß man bei einem Kind ohne Zeichen des Lebens und einem Gewicht unter 1000 g nicht von einer Tot-, sondern von einer Fehlgeburt sprach und diese somit bisher nicht standesamtlich gemeldet und nicht bestattet werden mußte. Mit der Neuregelung des Personenstandsgesetzes stellt sich die Frage, wie mit Föten zu verfahren ist, die aus einem Abbruch hervorgehen und mehr als 500 g wiegen. Nach der neuen Definition sind diese Kinder nicht als Fehl-, sondern als Totgeburten oder, falls lebendig geboren, als Frühgeburten anzusehen. Auch als Totgeburten sind sie, falls sie mehr als 500 g wiegen, standesamtlich zu beurkunden und zu bestatten.

Im Zusammenhang mit einem späten Schwangerschaftsabbruch und einem Kind über 500 g wird jedoch argumentiert, die Zielrichtung des Personenstandsgesetzes sei nur das „ zur Geburt bestimmte Kind" und nicht die Leibesfrucht als Gegenstand eines Schwangerschaftsabbruchs. Das Bundesinnenministerium stellt auf Anfrage des Bundesverbands der Frauenärzte am 10. April 1995 fest, der in den personenstandsrechtlichen Vorschriften verwendete Begriff „totgeborenes oder in der Geburt verstorbenes Kind" gehe von einem natürlichen Geburtsvorgang eines „zum Leben bestimmten Kindes" aus. Diese Aussage ist eine demaskierende Wirklichkeit des Lebens mit Folgerungen. Man definiert eine neue Kategorie Mensch und ermöglicht so die Umgehung einer in der Tat „ unzumutbaren" Handlung (Bestattung, Beurkundung). Ein Kind nach einem späten Schwangerschaftsabbruch ist mithin – unabhängig vom Geburtsgewicht des Fötus – nicht in den Personenstandsbüchern zu beurkunden und damit auch nicht zu bestatten.

Diese Auffassung wird offensichtlich nicht von allen Ländern geteilt. Auf Anfrage (Renziehausen, pers. Mitteilung, 1996) wird vom Sächsischen Staatsministerium für Soziales, Gesundheit und Familie mit Verweis auf § 9 des Sächsischen Bestattungsgesetzes (identisch mit dem Bayerischen Bestattungsgesetz) am 21. Dezember 1995 u. a. festgestellt: „Die Ärzte und die Eltern oder sonstige zur Totensorge berufene Angehörige dürften bis dahin ‚auf der sicheren Seite' sein, wenn sie sich in Fällen dieser Art für eine Bestattung entscheiden ..." Das

Bundesinnenministerium kann offenbar für die Länderbestattungsgesetze keine bindende Interpretation abgeben (Ratzel, 1996).

Schlußbemerkungen

Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, daß heute Legalität und Ethik in vielen Bereichen nicht mehr deckungsgleich sind, zumal eine Gesetzgebung immer von ethischen Minimalpositionen ausgeht. Dem einzelnen Arzt können Gesetze und Verordnungen die Bürde konkreter ethischer Entscheidungen, oft auch im Sinn von Güterabwägungen, nicht abnehmen. Im Unterschied zu Rechtsnormen ist das Wesen ethischer Grundsätze, daß Gesetzesbestimmungen, Empfehlungen, Richtlinien und Entscheidungen Dritter, also auch der Patienten, immer nur Entscheidungshilfen anbieten, nie jedoch von der persönlichen und sittlichen Verantwortung zu entlasten vermögen. Die scheinbare Sicherheit des Rechts versagt in Grenzfragen. Es läßt den Arzt im Stich. Er muß zurückgreifen auf sein Gewissen, die letzte Instanz sittlicher Entscheidungen. „Es gibt letzte Rechtssätze, die so tief in der Natur verankert sind, daß sich alles, was als Recht und Gesetz, Moral und Sitte gelten soll, im letzten nach diesem Naturrecht, diesem über den Gesetzen stehenden Recht auszurichten hat" (Mitscherlich, 1960). Ethik fragt letztlich nach dem Menschenbild und Weltbild, das unser Handeln und Verhalten bestimmt.

Ich versuchte, den Januskopf der „Pränatalmedizin" zu zeichnen: Auf der einen Seite die durch die errungenen Erfolge bewirkten positiven Effekte hinsichtlich Angstbefreiung und Schutz des Lebens, auf der anderen Seite das durch diesen Fortschritt induzierte ethische Dilemma. Entscheidend scheint mir zu sein, daß wir nicht dem Wahn des Machbaren unreflektiert unterliegen, sondern uns dieses Dilemmas täglich voll bewußt sind. Susanne Ehrlich ruft in ihrem sehr differenzierten Buch „Denkverbot als Lebensschutz? Pränatale Diagnostik, fötale Schädigung und Abbruch" zu Recht dazu auf, anstelle von Denkverbot eine ehrlichere Auseinandersetzung zu setzen – in der Hoffnung auf Verarbeitung des Verdrängten, Akzeptanz individueller und kollektiver Aggressionen mit einer konsequenten Besserversorgung von Behinderten ohne „ Zwangsnormalisierung". Es gilt, auch die Grenzen des Zumutbaren für uns Frauenärzte zu beschreiben und zu verteidigen, will uns die hypokratische Medizin nicht vollends entgleiten.

Ein positiver Wertewandel im Rechtsbewußtsein im Sinn eines Bewußtseinsumbruchs setzt eine neue, andere Sicht behinderten Lebens und seiner Qualität, seines Wertes voraus. Hier haben die Frauenärzte einen erheblichen Einfluß auf die Entscheidung, ein anderes Leben „ zuzulassen oder eben nicht". Jan Ross hat in seinem Beitrag „Leben gegen Leben" (FAZ, 29. Juni 1995) resignierend gesagt: „Was wächst, ist die Ehrfurcht vor dem eigenen Leben." Ein seit über zehn Jahren

Querschnittsgelähmter mahnte mit Blick auf die eventuell zukünftige Übernahme unserer Handlungsmaxime aus der Pränatalmedizin in die nachgeburtliche Medizin, jegliche Bewertung der Qualität von Leben zu Lasten der uns anvertrauten Patienten zu unterlassen, indem er sagte: „Wie wollen Sie jeweils beurteilen, welchen Stellenwert für die Lebensqualität des Behinderten die Menschen haben, die er liebt?" (Kürten, 1995).

Literatur: FIGO Standing Committee, On Ethical Aspects of Human Reproduction, in: Mitt. Dt. Ges. Gynäk. Geburtsh. 1 (1989) 6; *I. C. Fletscher,* Moral problems and ethical guidance in prenatal diagnosis. Past, present, and future, in: Genetic disorders and the fetus. Plenum publishing corporation, hg. v. A. Milunsky (New York, London 1986) 819; *H. Grewel* Medizin am Scheidewege – krit. Anfragen an eine technolog. orientierte Med., in: Ethik Med. 5 (1993) 170; *E.-E. Hanak,* Zum Schwangerschaftsabbruch aus sog. kindl. Indikation als Grenzproblem, in: Gedächtnisschrift f. Peter Noll (Zürich 1984); *H. Hepp,* Ärztl. Überlegung zur Reform des Paragraphen 218, in dieser Zs. 189 (1972) 375; *ders.,* Schwangerschaftsabbruch aus kindl. Indikation – anthropol.-philos. Aspekte des Arzt-Patienten Konfliktes, in: Kindl. Indikation zum Schwangerschaftsabbruch, hg. v. P. Bohland u. a., in: Wissensch. Inf. Milupa 7 (1981) 33; *H.-D. Hiersche,* Perinatologie u. Geburtshilfe unter med.-rechtl. Gesichtspunkten, in: Med. Recht 6 (1990) 309; *W. Holzgreve, H. S. P. Garritsen, B. Gänshirt-Ahlert,* Fetal cells in the maternal circulation, in: J. Reprod. Med. 37 (1992) 410; *W. Holzgreve,* Der Schwangerschaftsabbruch aus sog. „ kindl." Indikation, in: Zs. f. ärztl. Fortbldg. 10 (1993) 837; *B. Jähnke,* Grenzen d. ärztl. Behandlungspflicht bei schwerstgeschädigten Neugeborenen aus jurist. Sicht (Berlin 1987); *C. Kürten,* Unerhörte Patientenwünsche, T. III (München 1995); *W. H. Lee, N. S. Baggish,* Life birth as a complication of induced trimester abortion, in: Adv. Plan. Parenthood 13 (1978) 7; *A. O. Martin,* USA – today, in: Münch. Med. Wschr. 31 (1989); *A. Mitscherlich, F. Mielke,* Med. ohne Menschlichkeit (Stuttgart 1960, 1985); *R. Ratzel,* Referat: Symposium „Pränatalmedizin", Frauenklinik vom Roten Kreuz Abtl. Pränatal-Med. (München 1996); *K. Renziehausen,* Pers. Mitt., 3. 1. 1996, Brief an d. Sächs. Staatsministerium f. Soziales, Gesundheit u. Familie, 12. 12. 1995; *J. Ross,* Leben gegen Leben, in: FAZ 29. 6. 1995, 27; *H. G. Schnürch, H. Molinsky, H. G. Bender,* Lebensqualität in d. gynäkolog. Onkologie, in: Gynäkologie 21 (1988) 323; *T. M. Schroeder-Kurth,* Eth. Überlegungen zur pränatalen Diagnostik, in: Der Frauenarzt 5 (1989) 489; *ders.,* Stand u. zukünftige Entwicklung d. pränatalen Diagnostik, in: Möglichkeiten u. Grenzen d. Forschung an Embryonen, hg. v. Ch. Fuchs (Stuttgart 1990) 35–48; *P. Singer,* Prakt. Ethik (Stuttgart 1984); *D. C. Wertz, I. C. Fletscher,* Ethical problems in prenataldiagnosis, in: Prenatal. Diagn. 9 (1989) 145; *K. E. White,* Improved medical care statistics and health services system, in: Public Health, Rep. 82 (1967) 847; *H.-B. Wuermeling,* Die eth. Herausforderung, in: Münch. Med. Wschr. 126 (1984)6; *ders.,* Rechtspflichten d. Schwangeren für d. ungeborene Kind? Bamberger Symposion 1990 (Wissensch. Inf. Milupa 1990).

André Habisch

Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft?

Ideen machen Geschichte. Karl Rahner hat die Bedeutung der eigenen theologischen Arbeit mit dem Hinweis darauf bestimmt, daß das heute Vorbedachte morgen die Praxis der Menschen bestimmt. Man wird hinzufügen müssen, daß in der wissenschaftlich verfaßten Welt der Moderne nicht mehr isolierte Ideen des (genialen) einzelnen, sondern wissenschaftliche Begriffe handlungsbestimmend werden. Begriffe passen sich in ein bereits bestehendes Kategoriensystem ein und können dieses dennoch erweitern und ihm eine entscheidend neue Perspektive geben, die ihrerseits die weitere Forschungs- und Begriffsarbeit bestimmt.

Was gemeint ist, soll im folgenden anhand der neueren Entwicklung des ökonomischen Kapital- bzw. Vermögensbegriffs[1] aufgezeigt werden. Damit ist nicht die Kontroverse um das „Wesen des Kapitals" gemeint, die die weltanschaulichen Streitigkeiten zwischen marxistischer Theorie und der neoklassischen Ökonomik bestimmt hat. Gemeint ist vielmehr jene Übertragung der Logik des ökonomischen Kapital- bzw. Vermögenskonzepts auf andere Bereiche menschlichen Handelns, die ganz wesentlich mit der Neuentdeckung der Ökonomik als Sozialwissenschaft verbunden ist.

Sachvermögen

Noch in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts kannte man in der Wirtschaftswissenschaft Kapital (Vermögen) in zwei Modifikationsformen: als Finanz- und Sachkapital. Als solches spielte es eine zentrale Rolle in der Produktionstheorie. Einzelwirtschaftlich gesehen ist das vorhandene Betriebs- oder Sachvermögen einer Unternehmung das Ergebnis aus Investitionsentscheidungen vergangener Perioden. Investitionen stellen einen Verzicht auf gegenwärtigen Konsum dar, der im Rahmen des wirtschaftlichen Kalküls im Hinblick auf erwarteten zukünftigen Ertrag aus dem erworbenen Vermögensgut getätigt wird. In der Investitionsentscheidung stellt der Unternehmer also einen Vergleich von gegenwärtigem und zukünftigem Nutzen an. Der zukünftig erwartete Nutzen aus einer Investition liegt vor allem darin, daß mit Hilfe des investiv erworbenen Sachvermögens eine effizientere Nutzung der bisherigen Vermögensgüter möglich wird und dadurch die Produktionskosten gesenkt werden können. Eine neue Maschine, ein stärkerer Traktor, ein neues Betriebsgebäude, ein leistungsstärkerer Computer erleich-

tern den Ablauf der Produktionswege und/oder senken die Kosten. Ob solche Vorteile den Aufwand lohnen und ob die Investition mithin getätigt wird, hängt von einer Reihe von Faktoren ab: von den Erwartungen des Unternehmers hinsichtlich seiner Absatzchancen, dem Zinssatz am Kapitalmarkt, den eingesparten Kosten etc.

Einmal erworbenes Betriebsvermögen bleibt nicht wertstabil; es unterliegt vielmehr einer permanenten Entwertung, es muß „abgeschrieben" werden. Alte Maschinen verlieren ihren Wert nicht nur durch physischen Verschleiß, sondern auch dadurch, daß neue und effizientere Fertigungstechniken ihren Einsatz überflüssig machen. Besonders hohe und „teure" Entwertungen von Betriebsvermögen fallen an, wenn sich die Absatzerwartungen des Unternehmers nicht bestätigen oder durch schubweise Einführung neuer Technologien ganze Produktionsmethoden veralten: etwa bei Umstellung von der jahrhundertealten mechanischen Drucktechnik auf neue computergestützte Photo- oder Lasertechnologien.

Gesamtwirtschaftlich gesehen lassen sich die investiv erworbenen Sachkapitalgüter zu einer Größe, dem „Kapitalstock" einer Volkswirtschaft, zusammenfassen Dieser Kapitalstock besteht aus einer enormen Vielfalt mehr oder weniger haltbarer Produktionsmittel und unterliegt in seiner Struktur ständigen Schwankungen. Die Erfassung und Bewertung des gesamtwirtschaftlichen Kapitalstocks kann daher bestenfalls eine grobe Schätzung sein, die mit Hilfe stützender Annahmen, Hochrechnungen etc. arbeitet. Dennoch wurde und wird mit solchen aggregierten Größen gearbeitet. So läßt sich etwa im Ländervergleich feststellen, daß eine Volkswirtschaft kapitalintensiver produziert als die andere oder eine andere Kapitalstruktur aufweist. Hochentwickelte Volkswirtschaften verfügen über einen größeren Kapitalstock als sogenannte Entwicklungs- oder Schwellenländer.

Ideen machen Geschichte. In der Ökonomik der 50er und 60er Jahre hat man aus der genannten Beobachtung eine Theorie gemacht und den Entwicklungsrückstand in den Ländern des Südens vor allem auf ihren Mangel an Produktivvermögen zurückgeführt. Diese Theorie beeinflußte die Geschichte der Entwicklungszusammenarbeit in diesem Jahrhundert ebenso wie das Gläubigerverhalten westlicher Banken in den 70er Jahren, das dann 1982 in die globale Schuldenkrise mündete. Vereinfacht gesagt ging man davon aus, daß den Ländern des Südens nur die nötigen Produktionsmittel zur Verfügung gestellt werden müßten, um den „Motor" der wirtschaftlichen Entwicklung dort zum Anspringen zu bringen. Ein solches technizistisches Verständnis wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung hat zu einer Politik geführt, die die Situation der betroffenen Länder in mancher Beziehung nicht verbessert, in anderer aber nachhaltig ruiniert hat und ruiniert. Gigantische Infrastrukturprojekte wie Staudämme, Elektrizitätswerke, Flugplätze, Krankenhäuser oder ganze Produktionsanlagen wurden an den ökologischen und sozialen Bedürfnissen der Länder vorbei geplant und ausgeführt. Sie modern vor sich hin und stellen gigantische Investitionsruinen dar.

Die sorglose Kreditpolitik der 70er Jahre hat zum Anwachsen von Korruption und Vetternwirtschaft und unsäglichen Fehlinvestitionen geführt.

Die dargestellte technizistische Vorstellung von Entwicklung ist nicht zu trennen von den dahinterstehenden wissenschaftlichen Begriffen, die die Wahrnehmung ökonomischer und sozialer Prozesse bestimmen: hier von einem Vermögensbegriff, der sich ausschließlich auf verfügbares Sachvermögen bezieht.

Humanvermögen

Es ist die ökonomische Forschung an der Universität Chicago gewesen, die in den 60er und 70er Jahren zu einer bahnbrechenden Erweiterung des Vermögensbegriffs geführt hat. Der Nobelpreisträger Theodore W. Schultz und in größerem Detail Gary S. Becker haben die Logik der einzelwirtschaftlichen Vermögensbildung durch Investition auf den Bereich der Bildung übertragen. Wie dargestellt beruht die Sachvermögensbildung auf einem Vergleich gegenwärtiger und zukünftiger Erträge und führt zu einem gegenwärtigen Konsumverzicht, um die zukünftigen Produktionsmöglichkeiten zu steigern. Erziehung und Ausbildung haben eine ähnliche Funktion. Sie beanspruchen Ressourcen in der Gegenwart (insbesondere die Lebenszeit der „Investoren") um zukünftiger Vorteile willen. Ein Universitätsstudium, eine Tischlerlehre, das Erlernen einer Fremdsprache läßt sich folglich in mancher Hinsicht mit einer Investitionsentscheidung vergleichen[2]. Ihr Ertrag stellt dann Vermögen, Humanvermögen (human capital) dar, dessen „Erträge"[3] die bei der Aneignung anfallenden „Kosten" in den Augen des Investors übertreffen sollten. Ein solches Kosten-Nutzen-Kalkül für Bildungsentscheidungen mag auf den ersten Blick unplausibel erscheinen, es bestimmt jedoch (mitunter unterbewußt) menschliches Verhalten. Es hält etwa die meisten Mitteleuropäer davon ab, eine Fremdsprache wie Chinesisch oder Hindi zu erlernen. Noch plausibler wird ein solches Kalkül bei besonders „teuren" Entscheidungen wie etwa der Wahl eines Berufs- oder Aufbaustudiums.

Die Erweiterung des Vermögensbegriffs auf Humanvermögen hin hat die neuere ökonomische Theoriebildung tiefgreifend verändert. Schutz hat in den 70er, Becker in den 90er Jahren dafür den Nobelpreis erhalten. Die Anwendungsfelder der neuen Begrifflichkeit sind außerordentlich vielfältig. Wie für Sachvermögen sind auch für das Humanvermögen empirische Meßmethoden entwickelt worden. Eine Vielzahl empirischer Studien untersucht die Beziehungen zwischen einzel- oder gesamtwirtschaftlichen Humanvermögensinvestitionen und wirtschaftlichem Erfolg. Wie Sachvermögen in den 60er Jahren, so spielt heute auch Humanvermögen in der Wachstums- und Entwicklungstheorie eine zentrale Rolle.

Aber auch die Logik einzelner Institutionen der Wirtschaftsordnung läßt sich mit Hilfe des Humanvermögensbegriffs nachvollziehen. So sind bestimmte

Verhaltensweisen von Firmen und Mitarbeitern auf dem Arbeitsmarkt nur daraus zu erklären, daß das Humanvermögen eines Mitarbeiters längst zu seinem wichtigsten Vermögensbestandteil geworden ist. Durch jahrelange Betriebszugehörigkeit entwickeln Mitarbeiter oft ein „firmenspezifisches Humanvermögen", dessen Wert für die Unternehmen zu einer deutlich höheren Bezahlung führt, das den Mitarbeiter aber umgekehrt auch von seiner Zugehörigkeit zu diesem Unternehmen abhängig macht. Die Mitbestimmungsregelungen auf dem deutschen Arbeitsmarkt sind mit dieser wechselseitigen Abhängigkeit begründet worden.

Das Humanvermögenskonzept hat dazu geführt, die enorme Bedeutung von Bildungsstandards für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung eines Landes zu erkennen. Mit Hilfe der unterschiedlichen Humanvermögensausstattung verschiedener Länder läßt sich erklären, warum Unternehmen nicht in noch wesentlich stärkerem Maß als heute in sogenannte Billiglohnländer abwandern, wo die Produktionserträge pro eingesetztem Investitionskapital doch eigentlich höher sein sollten. Es hilft zu verstehen, daß Bildungs- und Ausbildungsprogrammen eine wesentliche Bedeutung bei der Bekämpfung der Armut in den sogenannten Entwicklungsländern zukommt.

Der Humanvermögensbegriff ist schließlich bei der Begründung familienpolitischer Maßnahmen wichtig geworden. In einem technizistischen Konzept wirtschaftlicher Abläufe spielten Familien lediglich als Nachfrager von Gütern, mithin auf der Seite des Gegenwartskonsums eine Rolle. Zieht man aber die elementare Abhängigkeit etwa der deutschen Volkswirtschaft von hochqualifiziertem Humanvermögen in Betracht, dann wird deutlich, daß in Familien in großem Umfang bedeutende Investitionsprozesse ablaufen. Ein Rückgang dieser Investitionen, wie wir ihn seit Jahrzehnten beobachten, kann nicht ohne gravierende langfristige Folgen für die Stabilität und internationale Wettbewerbsfähigkeit von Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland bleiben. Der 1994 erschienene 5. Familienbericht der Bundesregierung hat in diesem Sinn den Untertitel: „Die Zukunft des Humanvermögens". Auch hier wird deutlich: Eine Schwerpunktverlagerung öffentlichen Bewußtseins und politischen Handelns ist nicht zu trennen von wissenschaftlicher Begriffsarbeit. Begriffe bereiten Praxis vor, indem sie neue Perspektiven auf die komplexen sozioökonomischen Prozesse moderner Gesellschaften eröffnen: Ideen und Begriffe machen Geschichte.

Sozialvermögen

Die bisherigen Schritte waren ein Rückblick auf die zurückliegende Entwicklung im Bereich der neueren Ökonomik. Die auch unter Ökonomen heftig umstrittene Einführung des Humanvermögenskonzepts liegt erst gut 30 Jahre zurück und darf doch selbst nach Einschätzung ihrer ehemaligen Gegner als brillanter Erfolg

gelten. Die Zahl der Studien, die heute in den verschiedensten Sozialwissenschaften mit dem Konzept arbeiten, kann nach Hunderten gemessen werden. Im Bereich der Entwicklungstheorien hat es zu einer Überwindung jenes „technizistischen" Verständnisses menschlicher Entwicklung geführt, das von Vermögensexporten oder Technologietransfer allein eine Besserung der Lage in den Ländern des Süden erhoffen konnte.

Gegenwärtig werden wir Zeugen einer Begriffsbildung, die sich zu einem weiteren wichtigen Schritt der eingeschlagenen Richtung entwickeln könnte: der Entwicklung eines „social-capital"-Begriffs. Es ist symptomatisch, daß dieses Konzept nicht mehr von Ökonomen, sondern von Soziologen und Politikwissenschaftlern entwickelt und in die Diskussion gebracht worden ist.

James Coleman, vor kurzem verstorbener Soziologe an der Universität Chicago, legte sein „social-capital"-Konzept erstmals in einem bahnbrechenden Aufsatz in der American Sociological Review von 1988 nieder. Es erscheint keineswegs zufällig, daß seine Begriffsbildung mit einer Untersuchung kirchlicher Bildungsarbeit zusammenhängt. In einer breit angelegten empirischen Studie hatte Coleman die Ergebnisse amerikanischer Privat- und öffentlicher Schulen einem direkten Vergleich unterzogen. Untersucht wurden die Schulabbrecherraten von 893 öffentlichen, 84 katholischen und 27 anderen Privatschulen, die nur zum Teil religiös gebunden waren. Die Ergebnisse dieser Studie sind frappierend. Lagen die Schulabbrecherzahlen an öffentlichen Schulen auf den gesamten Ausbildungsgang bezogen bei 14,4 Prozent, so waren es nur 11,9 Prozent an anderen Privatschulen und ganze 3,4 Prozent an katholischen Schulen. Naheliegende Vermutungen, die Unterschiede seien etwa auf finanzielle, persönliche oder familiäre Ausstattung der Schüler zurückzuführen, konnten durch statistische Analysen widerlegt werden. Auch die Konfession oder die Intensität der religiösen Praxis der Schüler schlug sich nicht in besserer schulischer Leistung nieder. Katholische Schüler an öffentlichen Schulen lagen nur wenig besser als der dortige Durchschnitt. Weitere gewichtige Unterschiede ergaben sich unter den nichtkatholischen Privatschulen. Denn die baptistischen, jüdischen und anderen konfessionell gebundenen (3,7 Prozent Schulabbrecher) unterschieden sich wiederum signifikant vom Rest der in dieser Gruppe untersuchten Schulen (10 Prozent).

Coleman machte für diese statistisch hochsignifikanten Befunde insbesondere die unterschiedliche Ausstattung der Schulen mit Sozialvermögen („social capital") verantwortlich. Konfessionell gebundene Schulen sind in den USA in eine geschlossene und in der Regel äußerst lebendige Gemeindestruktur eingelassen, in der Eltern auch außerhalb des Schulbetriebs in persönlichen Beziehungen zueinander stehen. Dies ermöglicht eine durchgängige Vermittlung einheitlicher Normen über alle Lebensbereiche des Kindes hinweg. Die Glaubwürdigkeit vermittelter Normen ist dadurch garantiert, daß sie über alle Lebensbereiche des Kindes hinweg kohärent verstärkt werden. Sozialvermögen („social capital") habe

– so Coleman – mithin eine wichtige Katalysatorfunktion bei der Vermittlung von Humanvermögen („human capital"). Die katholischen Schulen in den USA verfügen über ein solches Sozialvermögen, das vor allem durch das aktive Engagement der Eltern in den Schulen zur Verfügung gestellt wird.

Vermögenseigenschaften werden also hier dem Netzwerk der schulinternen Beziehungen sowie den Normen und (impliziten) Regeln, die in diesen Beziehungen leben, zugesprochen. Für den einzelnen Schüler hat solches „Sozialvermögen" eine dem Sachvermögen vergleichbare Funktion: Es erleichtert die „Produktion" von Humanvermögen und senkt die „Kosten", die er tragen muß, um eine bestimmte Lernleistung zu erzielen. Der Aufbau eines Netzwerks um eine Schule herum bedarf gleichfalls der „Investitionen" in Zeit, Organisation etc., Investitionen, die auch in den USA fast ausschließlich von Hausfrauen getätigt werden.

Hier zeigen sich aber auch Grenzen der Begriffsbildung: Denn im Gegensatz zur Sachvermögensbildung wird „social capital" nicht bewußt geplant und erstellt, sondern seine „Produktion" ist Nebenprodukt einer Reihe anderer Aktivitäten, die nicht in einem ökonomischen Kalkül gegen den Nutzen von Sozialvermögen abgewogen werden. Die Vermögenseigenschaften von „social capital" zeigen sich also mehr auf der Nutzer- denn auf der Produzentenseite. Hinzu kommt, daß Sozialvermögen auch positive Effekte auf dritte (z. B. andere Schüler) hat, deren Eltern keinen Kostenbeitrag zu seiner Erstellung leisten. Sozialvermögen kann also als „öffentliches Gut" verstanden werden, bei dessen Produktion für die Beteiligten ein Anreiz besteht, eine Trittbrettfahrerposition einzunehmen. Wer schon einmal Zeuge der Wahl eines Elternsprechers in Schule oder Kindergarten war, der weiß, was mit dieser Begriffsbildung gemeint ist.

Wie Sach- und Humanvermögen so kann auch der Sozialvermögensbegriff nur dann eine politische Relevanz erhalten, wenn man auch gesamtgesellschaftlich von einem „Sozialvermögensbestand" sprechen kann. Dies wirft nun scheinbar unüberwindliche Meßprobleme auf. Wie soll man etwas schwer Faßbares wie soziale Netzwerke, Beziehungen, Normen der Zivilgesellschaft etc. messen und den Sozialvermögensbestand zweier Gesellschaften miteinander vergleichen?

Es war der Harvard-Politologe Robert D. Putnam, der in dieser zentralen Frage einen bahnbrechenden Durchbruch erzielt hat. In seiner brillanten Studie „Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy" (Princeton University Press 1993) untersucht Putnam 20 Jahre nach einer italienischen Verfassungsreform die Provinzregierungen in Nord- und Süditalien auf ihre Leistungsfähigkeit hin. Anfang der 70er Jahre sind wichtige Kompetenzen von Rom aus auf die Regionen übertragen worden. Der direkte Vergleich anhand von umfangreichen Bürgerbefragungen zeigt: Die Regionalbehörden in Norditalien arbeiten in engem Kontakt mit den Bürgern und zu ihrer allgemeinen Zufriedenheit. Im Süden zeigt sich das Gegenteil: Bürger sind unzufrieden und klagen über Arroganz und Ineffizienz der Verwaltung etc.

Objektive Meßkriterien wie Stabilität der Regierungen, Qualität der Informationsdienste, Innovationsgrad der Reformgesetzgebung, Zustand von Kindertages- und Familienberatungsstätten, Industriepolitik, Regionalplanung, Responsivität auf Bürgeranfragen u. a. bestätigen die Umfrageergebnisse: Obwohl in Nord- und Süditalien dieselben Gesetze gelten, sind die institutionellen Ergebnisse der Verfassungsreform doch denkbar unterschiedlich ausgefallen. Die ökonomische Ausstattung der Regionen kann zwar einiges erklären, aber vor allem die Unterschiede innerhalb nördlicher und südlicher Provinzen sind mit einer solchen Deutung nicht zu erfassen. Historische Perspektiven zeigen zudem, daß sich der ökonomische Vorsprung des Nordens aus einer Position ungefähren Gleichstands vor rund 100 Jahren heraus entwickelte. Putnam schließt daraus, daß der ökonomische Abstand selbst Ergebnis tieferliegender Ursachen ist. Diese sieht er letztlich in der unterschiedlichen Ausstattung mit „social capital".

Zu deren Messung geht Putnam von einer Beobachtung Alexis de Tocquevilles aus. Dieser hat in seiner berühmten Analyse der amerikanischen Demokratie die Fähigkeit der Amerikaner zu freiwilliger Gruppenbildung und Selbsthilfe als wichtigen Garanten ihrer Freiheit gesehen. Putnam und seine Mitarbeiter haben dementsprechend „social capital" mit Hilfe der Zahl der Vereine unterschiedlicher Zielsetzung (Musik-, Sport-, Freizeitvereine, technische, soziale, kulturelle Gruppen aller Art) in den verschiedenen Regionen gemessen. Sie konnten feststellen, daß die Zahl der Vereine in jeder Region mit anderen statistischen Indikatoren dort (Zahl der Zeitungsleser, Wahlbeteiligungsziffern, Stimmentscheidung bei bestimmten Referenden) korrespondierten.

Das erstaunliche an den Ergebnissen aber ist, daß Putnam eine stabile und hochsignifikante statistische Korrelation zwischen seinen Sozialvermögensindikatoren und dem wirtschaftlichen bzw. institutionellen Erfolg der untersuchten Regionen herzustellen vermochte. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen bestätigten seine Arbeitshypothese mehr als eindeutig: Je größer das Sozialvermögen einer Region, desto größer ihr ökonomischer Erfolg und um so leistungsfähiger seine politischen Selbstverwaltungsinstitutionen. Sozialvermögen erscheint hier als Voraussetzung für leistungsfähige Institutionen in Wirtschaft und Politik. Denn ein hohes Maß an freiwilligen Assoziationen aller Art ist geeignet, unter den Bürgern jenes Maß an wechselseitigem Vertrauen („trustrelationships") und jene Kultur informeller Kooperation wachsen zu lassen, dessen Fehlen Putnam für Süditalien eindrucksvoll nachweisen kann.

Das Verhältnis von „Sozialvermögen" zu staatlicher Zwangsgewalt ist zumindest ambivalent: Einerseits erleichtert es die Regierungsarbeit, wie für Norditalien nachgewiesen. Andererseits ist eine starke Übermacht des Staates meist Anzeichen mangelnden Sozialvermögens und trägt auch selbst dazu bei, daß sich dieses erst gar nicht entwickelt: ein stabiles, politisches Gleichgewicht, das nicht

von wechselseitigem Mißtrauen, Machtmißbrauch und Kurzfristigkeit der Nutzenkalküle politischer Verantwortungsträger gekennzeichnet ist.

Sollten sich Putnams Indikatoren auch in anderem Zusammenhang als leistungsfähig erweisen, dann wäre dies ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer sozialwissenschaftlich äußerst fruchtbaren begrifflichen Erweiterung des Vermögenskonzepts. In der Tat arbeiten führende US-amerikanische Sozialwissenschaftler an seiner Ausarbeitung. Zudem wächst die Literatur, die das Sozialvermögenskonzept zur Grundlage empirischer Feldforschung macht. Das gilt insbesondere für Studien der Emigrationsforschung.

Sozialvermögen: Politische Konsequenzen

Inwieweit ist das „social-capital"-Konzept geeignet, ein tieferes Verständnis der Entwicklung menschlicher Gesellschaften zu ermöglichen? Dies läßt sich neben den oben bereits dargestellten Ergebnissen Colemans im pädagogischen Bereich insbesondere für Fragen der Entwicklungszusammenarbeit zeigen.

Wir hatten gesehen, daß ein rein auf Sachvermögen bezogenes Entwicklungskonzept zu einem technokratischen Entwicklungsverständnis und entsprechenden Politikmaßnahmen geführt hat. Das Humanvermögenskonzept rückte die Bedeutung von Bildung und Ausbildung für gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung in den Mittelpunkt. Doch erst ein Sozialvermögenskonzept ist geeignet, die zentrale Bedeutung regionaler Sozialstrukturen, kultureller Normen und Ethosgestalten in angemessener Weise in ein integriertes Verständnis sozioökonomischer Entwicklung einzubringen.

Die Politologin Elinor Ostrom hat etwa auf die Bedeutung von „social capital" für das Gelingen und die Nachhaltigkeit von Bewässerungs- oder Aufforstungsprogrammen in Entwicklungsländern hingewiesen. Die systematische Vernachlässigung entsprechender Überlegungen in der „ersten Generation" von Entwicklungsprojekten hat dazu geführt, daß die Mehrzahl der Programme nicht nur hinter den Erwartungen der Planer, sondern auch hinter elementaren betriebswirtschaftlichen Kosten-Nutzen-Anforderungen zurückgeblieben sind.

Ostrom führt dies im wesentlichen darauf zurück, daß sich nahezu alle Planungsaktivitäten derartiger Projekte ausschließlich auf die Bereitstellung entsprechenden Sachvermögens bezogen. Ein Bewässerungsprojekt wurde eher als technische denn als soziale Herausforderung gesehen. Dabei wurden aber elementare Fragen der sozialen Einbettung vernachlässigt. Welche Anreize bestehen für die Zielgruppen, die (Arbeits-)Kosten der Unterhaltung und Pflege für neuerstellte Einrichtungen zu übernehmen, statt als Trittbrettfahrer auf entsprechende Aktivitäten anderer Nutzer zu hoffen? Welche Anreize bestehen für die Nutznießer aus der ersten Reihe, durch den Bau einfachster Leitungen auch die Anlieger aus

der „zweiten Reihe" an dem Wasser teilhaben zu lassen? Wie ist die Wasserverteilung geregelt? Wie wird durch das Projekt in bestehende Sozialstrukturen eingegriffen? Die Probleme, die sich hinter den genannten Fragen verbergen, haben schon manches Entwicklungsprojekt zum Scheitern verurteilt. Sie stellen Anforderungen an die „Planung" geeigneten Sozialvermögens, also von Regeln und Institutionen, die die entsprechenden Kontrollfunktionen ausüben. Dilemmasituationen, die zum Trittbrettfahren anreizen, müssen überwunden werden.

Gerade hier erweist sich aber die „social-capital"-Metaphorik als besonders geeignet. Wir haben gesehen, daß neue Sachkapitalinvestitionen nur dann zu den erwünschten Produktivitätseffekten führen, wenn sie sich in eine bereits vorhandene Vermögensstruktur einpassen. Die Anschaffung einer bestimmten Maschine macht etwa nur dann Sinn, wenn sie mit den technischen Gegebenheiten des bereits vorhandenen Maschinenparks abgestimmt ist.

Trägt man diese Logik des Vermögenskonzeptes in die „social-capital"-Diskussion ein, dann wird klar, daß sich die von Elinor Ostrom geforderte Entwicklung sozialer Regeln und Institutionen nicht vom Schreibtisch des Theoretikers aus bewerkstelligen läßt. Jede Kultur verfügt vielmehr bereits über einen „Sozialvermögensbestand", also über Normen und Werte, die die Ausübung von Autorität kontrollieren, Trittbrettfahrertum verringern etc. Neue „Investitionen in Sozialvermögen", neue Regeln und Institutionen sind dann um so leistungsfähiger, je leichter sie sich in die bestehende Sozialvermögensstruktur einfügen und die in der lokalen Kultur schon gelebten Normen heranziehen. Nur so, in enger Abstimmung und Vermittlung mit den kulturellen Grundnormen und Sozialformen vor Ort, kann neues Sozialvermögen „kreiert" werden, also neue Regeln und Normen, die etwa die Pflege und Wartung eines gemeinsam zu nutzenden Sachvermögensguts (z. B. eines Bewässerungskanals) sicherstellen. In einer solchen Perspektive erscheinen lokale Kulturen, Norm- und Ethosgestalten nicht als antiquierte Zöpfe, die im Zug des Modernisierungsprozesses möglichst schnell abgeschnitten werden sollten. Sie sind vielmehr wichtige Potentiale zur Verringerung der Dichte formeller Kontrollen und Zwangsanwendung, die immer auch wechselseitiges Mißtrauen und kulturelle Entfremdung implizieren. Die Wirkkraft solcher veränderter Perspektivik wird deutlich, wenn auch die OECD in ihrem jüngst erschienenen Development Cooperation Report 1995 von der „social-capital"-Begrifflichkeit her argumentiert.

Sozialvermögen und die kirchliche Sozialverkündigung

Die Chancen, die der kirchlichen Sozialverkündigung mit der Neuentdeckung der Bedeutung sozialer Netzwerke und gelebter Normen für die sozioökonomische Entwicklung einer Gesellschaft erwachsen, dürften auf der Hand liegen. In der Tat

waren für Tocqueville die Kirchen geradezu Kronzeugen für seine Beobachtung. Die katholische Soziallehre wird zudem ihr Konzept der Subsidiarität in neuer Weise operationalisiert finden. Die Kirchen werden schließlich darauf hinweisen können, daß ihre pastorale Arbeit in den christlichen Gemeinden und Gemeinschaften zugleich von zentraler Bedeutung für die sozioökonomische Entwicklung einer Region werden kann (etwa als Basis für eine „civic society"). Die revolutionären Ereignisse in Ostdeutschland haben wieder gezeigt, daß von einer solchen Basis aus auch geheimpolizeilich bewußt geschürtes Mißtrauen überwunden werden kann.

Gerade hier offenbaren sich aber auch Ambivalenzen. So zeigt etwa Putnam in seiner Italienstudie, daß entgegen den Beobachtungen Tocquevilles intensive Teilnahme am kirchlichen Leben stark negativ mit Sozialvermögen korreliert. Dies gilt insbesondere für Süditalien[4]. „Jene Italiener, die mehr als einmal wöchentlich den Gottesdienst besuchen, geben zu 52 Prozent an, kaum einmal eine Zeitung zu lesen, und zu 51 Prozent, niemals über Politik zu diskutieren; unter ihren dezidiert nichtreligiösen Landsleuten belaufen sich die entsprechenden Anteile auf 13 und 17 Prozent. Kirchgänger empfinden eine größere Zufriedenheit mit dem Leben insgesamt und dem existierenden politischen System als andere Italiener. Ihnen scheint eher an der Stadt Gottes als an der Stadt der Menschen gelegen zu sein" (Putnam 107).

Als deutliche Ausnahme nennt Putnam die Katholische Aktion, die als größte Massenorganisation ihrer Zeit hauptsächlich in Norditalien Mitglieder hatte und sich lebhaft an der Gestaltung demokratischen Lebens im Nachkriegsitalien beteiligte. Im Zug der nachkonziliaren Wirren und der rapiden Säkularisation verlor aber die Katholische Aktion in nur fünf Jahren zwei Drittel ihrer Mitglieder und ist heute bis zur Bedeutungslosigkeit geschrumpft. Putnam kommt zu dem Ergebnis: „Wie im Italien des Humanisten Machiavellis ist auch im heutigen Italien die bürgerliche Gesellschaft eine säkulare Gesellschaft" (109).

Der kirchliche Beitrag zur Sozialvermögensbildung entwickelter wie sich entwickelnder Gesellschaften bleibt also ambivalent. Wer die Geschichte des Katholizismus in Deutschland etwa während der Weimarer Republik kennt, vermag die entsprechenden innerkirchlichen Frontlinien bis auf Städtenamen genau nachzuvollziehen[5]. Und noch heute, nach dem eindeutigen Plädoyer des Zweiten Vatikanums und aller neueren päpstlichen Lehrdokumente[6] für eine aktive politische Aufbauarbeit, kann die Frage der Beziehung zwischen Kirche und Societas civilis im Weltepiskopat noch nicht als einheitlich geklärt gelten. Angesichts der genannten Forschungsergebnisse ist aber eine eindeutige Absage an politischen Quietismus mehr denn je gefordert. Denn wo sich die Kirchen den Erfordernissen rationaler Gesellschaftsgestaltung öffnen, können sie mehr als die meisten anderen gesellschaftlichen Institutionen jenen Entwicklungsbeitrag leisten, den die Sozialvermögensbegrifflichkeit anzielt. Im Nachkriegsdeutschland etwa hat diese Symbiose den Weg zur sozialen Marktwirtschaft geebnet.

Ideen und Begriffe machen Geschichte. Vieles spricht dafür, daß die Wissenschaften mit dem Sozialvermögensbegriff ein analytisches wie heuristisches Hilfsmittel erarbeitet haben, das nicht nur eine exaktere Erklärung sozioökonomischer Entwicklungsprozesse erlaubt; auch leistungsfähigere Politikmaßnahmen zur Schaffung menschenwürdiger Lebensverhältnisse scheinen dadurch ein Stück weiter in den Bereich des Realisierbaren gerückt zu sein.

Bei Habermaskennern droht das Konzept des „social capital" dennoch auf Widerstand zu stoßen: Ist hier nicht einer „Kolonialisierung der Lebenswelt" durch eine verobjektivierende Marktlogik Vorschub geleistet? Die dargestellten politischen Implikationen sollten dazu verhelfen, nicht bei einer solchen intuitiven Ablehnung dieser Begriffsbildung als ökonomistisch und funktionalistisch stehenzubleiben. Das Gegenteil ist der Fall. Nur eine Erweiterung des Vermögensbegriffs auf soziale Momente hin vermag jenen Technizismus zu überwinden, der das Verständnis sozioökonomischer Entwicklung noch vor einigen Dekaden beherrscht und zu verheerenden Politikfehlern geführt hat.

Kirchliche Sozialethik hat diesen Prozeß wissenschaftlicher Begriffsbildung zu begleiten[7]. Denn – in Anlehnung an Karl Rahner – was heute in den Köpfen ist, das bestimmt morgen das politische Handeln in der Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Die wiss. Terminologie in der Übersetzung des engl. „capital" ist nicht eindeutig. Ich folge überwiegend dem inhaltlich gut begründeten Vorschlag von H. G. Krüsselberg, „capital" mit „Vermögen" zu übersetzen.

[2] Natürlich hat ein solcher Vergleich seine Grenzen. So ist davon auszugehen, daß viele Menschen eine Ausbildung nicht zielorientiert – etwa im Hinblick auf höhere Einkommensmöglichkeiten – wählen, sondern als Zweck in sich selbst sehen. Das klassische Bildungsverständnis sieht eine solche zweckfreie Attitüde geradezu als Konstitutivum „wahrer Bildung" an. Zudem ist damit zu rechnen, daß viele Ausbildungsgänge das „Nutzenkalkül" des „Investors" selbst verändern. Bildung hat somit in der Sprache der Ökonomie auch den Charakter eines „Konsumguts".

[3] Diese Erträge müssen nicht unbedingt Geldwert haben. Auch ein Zugewinn an Lebensfreude läßt sich ökonomisch als „Ertrag" formalisieren.

[4] Vgl. Putnam 108.

[5] Vgl. etwa den Gewerkschaftsstreit zw. „Mönchengladbachern" und „Berlinern", der die dt. Kirche jener Jahre zutiefst gespalten hat. Dem Volksverein für das kath. Deutschland mag man hier eine ähnliche Bedeutung zumessen wie der kath. Aktion in Italien.

[6] Vgl. etwa die Enz. „Sollicitudo rei socialis" sowie die zahlreichen Stellungnahmen von Johannes Paul II. zu aktuellen weltpolit. Tagesfragen.

[7] Dies wird auch von Teilen des US-amerik. Katholizismus so gesehen; vgl. die positive Aufnahme des Social-Capital-Konzepts bei D. Hollenbach SJ, Politically active churches: Some empirical Prolegomen to a normative Approach (Vortrag Januar 1996) sowie neuere Arbeiten von J. Coleman SJ, der ebenfalls auf die Ergebnisse Putnams zurückgreift.

Hanspeter Heinz

Homosexualität und geistliche Berufe

Ein pastoraltheologischer Zugang

Die christliche Tradition hat kein unbefangenes Verhältnis zur Sexualität[1]. Bis heute ist geschlechtliche Lust in kirchlichen Dokumenten, weithin auch im kirchlichen Milieu, einseitig mit negativen Assoziationen wie Angst, Verführung, Schuld, Unreinheit verbunden. Das gilt erst recht für die Abneigung, gar Entrüstung gegenüber Homosexuellen – in der Kirche nicht weniger als in der profanen Gesellschaft. Von den Vereinigten Staaten herkommend, ist die Integration dieser Minderheit seit Jahren auf unserem Kontinent zu einem brisanten, umstrittenen Thema geworden. Können Homosexuelle, zumal wenn sie sich öffentlich zu ihrer Veranlagung bekennen, Pfarrer werden, für soziale und pädagogische Dienste in kirchlichen Einrichtungen tätig sein, in eine Ordensgemeinschaft aufgenommen werden oder in ihr bleiben, dürfen homosexuelle Paare einen christlichen Segen erhalten? So lauten die prekärsten Fragen, in denen sich die Problematik in der kirchlichen Auseinandersetzung zuspitzt.

Da die Zahl der gleichgeschlechtlich geprägten Männer in Priesterseminaren und im Klerus signifikant hoch ist, wie man von Verantwortlichen in diesen Tätigkeitsfeldern hört, und auch in Ordenskommunitäten diese Frage immer häufiger aktuell wird, wird es der Kirche schaden, wenn die Diskussion nur hinter vorgehaltener Hand statthaft erscheint. Um einen pastoraltheologischen Zugang in dieses Neuland zu bahnen, muß man weiter ausholen und zunächst den humanwissenschaftlichen Befund erheben, der ein unbefangenes Verhältnis zum Phänomen erleichtert, und in Auseinandersetzung mit ihm die biblisch-kirchliche Lehre sowie die kirchliche Praxis in diesem Problemfeld kritisch befragen. Für humanwissenschaftliche und theologisch gründlich abgesicherte Erkenntnisse ist es zu früh, für verantwortliches Sprechen und Handeln aber an der Zeit.

Medizinisch-psychologischer Befund

Forschungen der Humanwissenschaften in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren, die noch ständig im Fluß sind, haben sich inzwischen zu gut begründeten Thesen über Entstehung, Differenzierung und mögliche Hilfen verdichtet[2]. Sie können etliche hartnäckige Vorurteile und Verurteilungen endgültig aufheben.

1. *Häufigkeit und Ursachen.* Für die westlichen Gesellschaften wird als Zahl der Männer mit einer ausgeprägten, nicht reversiblen gleichgeschlechtlichen Veranlagung meist vier bis fünf Prozent der männlichen Bevölkerung genannt; bei Frauen liegt die Angabe bei zwei Prozent; über die Zahl der Bisexuellen lassen sich zur Zeit nur schwer Angaben machen. Auch in außereuropäischen Kulturen und in der Vergangenheit ist eine im Persönlichkeitsprofil tief verwurzelte Homosexualität bekannt, aber wegen der Anonymität und öffentlichen Tabuisierung in ihrer Verbreitung nicht einzuschätzen. Konsens herrscht auch darüber, daß die irreversible geschlechtliche Ausrichtung auf das andere, gleiche oder beide Geschlechter in der frühen Kindheit determiniert ist, auch wenn sie sich erst in und nach der Pubertät ausgeprägt voll offenbart. Die Angaben der Forschung differieren nur unerheblich: Zwischen null und drei Jahren bzw. null und fünf Jahren ist die sexuelle Orientierung entschieden. Es gibt inzwischen auch einige Hypothesen für Ursachen bereits in der vorgeburtlichen Entwicklungsphase. Die Verführungshypothese ist daher obsolet geworden.

Kontrovers sind hingegen die Theorien über die Ursachen des Befunds: Zu welchem Anteil spielen genetische, hormonale, psychosoziale Faktoren eine Rolle? Eine monokausale Theorie über die Entstehung von Homosexualität läßt sich angesichts zahlreicher empirischer Untersuchungen nicht aufrechterhalten. Da sich ursächliche Faktoren erst in jüngsten Forschungen abzeichnen, verbietet es sich auch im allgemeinen, daß sich Eltern ein schlechtes Gewissen machen oder andere ihnen schuldhaftes Versagen anlasten. Diese Zwischenbilanz wird für die Selbst- und Fremdeinschätzung von Homosexualität eine entlastende Funktion haben.

2. *(Ab-)Wertungen.* Ehrenrührig und verletzend wirken Urteile, die Minderwertigkeit attestieren. Aber über Urteile und Argumente läßt sich wenigstens diskutieren. Schlimmer sind abfällige Bemerkungen wie die „Detlef-Witze", die die Betroffenen der Lächerlichkeit preisgeben, und noch schlimmer, weil ungreifbar und unangreifbar, ist die verbreitete Mentalität der Homophobie, die sich in Gemütsbewegungen und Körpersprache ausdrückt und eine tiefsitzende Abneigung bis hin zu Ekel, Verachtung und Haß signalisiert. Wie jede Phobie ist auch die Homophobie nach dem Urteil von Psychologen zuallererst eine Aussage über den (labil)seelischen Zustand dessen, der von ihr beherrscht wird.

Aufgrund des humanwissenschaftlichen Befunds verbieten sich unpassende Vergleiche. Homosexualität (dasselbe gilt für Bisexualität) als solche ist weder Krankheit noch Behinderung, sie ist weder unter Kriminalität noch Perversion einzuordnen, sie darf schließlich nicht mit geschlechtlicher Unreife und mangelnder Liebesfähigkeit gleichgesetzt werden[3]. Natürlich kann sich Homosexualität ebenso wie Heterosexualität mit den genannten Phänomenen verbinden oder von ihnen überlagert werden, aber als solche ist Homosexualität etwas anderes.

Krankheit äußert sich in Leidensdruck; viele Homosexuelle leiden jedoch

nicht, wie Udo Rauchfleisch überzeugend dargelegt hat, an ihrer Veranlagung, sie fühlen sich gesund und normal, hadern nicht mit ihrem Geschick. Behinderung bezeichnet den Tatbestand, daß jemand eine Anlage aufgrund eines körperlichen Defekts nicht realisieren kann – er will gehen, ist aber gelähmt – oder daß er sein Tun nicht steuern kann – er redet oder läuft ziellos einher, weil sein Denkvermögen beschädigt ist. Homosexualität hingegen hat mit solchen körperlichen oder geistigen Behinderungen nichts gemein. Wenn jemand gleichgeschlechtlich empfindet und entsprechend lebt und liebt, ist kein Bruch bzw. Riß vorhanden. Perversion meint ein zwanghaftes und suchthaftes Verhalten; doch Homosexualität schaltet weder die personale Kraft des Willens aus noch verlangt sie suchtartig nach einer steten Steigerung der sexuellen „Dosis". Kriminalität wie etwa die Verführung von Minderjährigen und Unreife zu personaler Liebe kommt bei Homosexuellen nicht häufiger vor als bei Heterosexuellen. Daher sind all die genannten Vergleiche irreführend und peinlich für beide Gruppen, die miteinander verwechselt werden.

Homosexuelle sind nachweislich mit denselben Fähigkeiten und Begabungen wie Heterosexuelle ausgestattet, sie sind auch von denselben Schwächen geplagt. Stärker ausgeprägte Eigenschaften unter Homosexuellen sind offenbar die Fähigkeit, Polarisierungen zu vermeiden bzw. zu mindern, sowie die Begabung für heilende, pädagogische, soziale und künstlerische Berufe. Doch läßt sich bislang nicht nachweisen, ob diese Fähigkeiten mehr auf ihre geschlechtliche Orientierung oder mehr auf ihre Biographie zurückzuführen sind. Hierzu äußert der Diplompsychologe Christopher Kurle: „Keiner freut sich, wenn er merkt, daß er schwul ist. Die Identitätsfindung in der Pubertät ist dadurch viel schwieriger." Wer dann aber sein Coming out geschafft habe, könne sich besser darstellen und mit Problemen umgehen. „Schwule sind nicht klüger – sie haben nur früh ein paar Fähigkeiten mehr erworben." [4]

3. *Variationen.* Die humanwissenschaftlichen Forschungen lehren, die pauschale Bezeichnung Homosexualität zu differenzieren. Einmal gibt es die Entwicklungshomosexualität in der Phase der Pubertät. Bei etwa zwanzig Prozent der Jungen kommt es zu einer entsprechenden Praxis. Sie verschwindet nach der Pubertät, ohne seelische Narben zu hinterlassen, es sei denn durch verletzende Begleitumstände wie Verführung oder Gewalt. Unter Pseudohomosexualität versteht man eine homosexuelle Aktivität, die aber nicht von einem entsprechenden Empfinden herrührt oder von ihm begleitet wird, sondern von anomalen Umständen bedingt ist wie etwa eine reine Männergesellschaft im Gefängnis. Auch sie bleibt für die weitere Entwicklung folgenlos. Eine weitere Variation ist die Hemmungshomosexualität, die eine Phobie gegenüber dem anderen Geschlecht darstellt, etwa durch eine überstarke Mutterbindung und eine tief gestörte Vaterbeziehung. Diese Variante kommt äußerst selten vor.

Das für unseren Zusammenhang entscheidende Phänomen ist die sogenannte

Neigungshomosexualität oder manifeste Homosexualität, die eine eindeutige, in der Persönlichkeitsstruktur eingeprägte, unumkehrbare geschlechtliche Zuneigung zum eigenen Geschlecht darstellt. Sie betrifft, wie gesagt, vier bis fünf Prozent der männlichen Bevölkerung und ist offenbar bis zum dritten bzw. fünften Lebensjahr endgültig determiniert, wenngleich sie sich erst in der Jugend entfaltet und definitiv meist mit ca. sechzehn bis achtzehn Jahren – etwa durch Traumbilder bei sexuellen Erregungen – eindeutig in ihrer Prägung festgestellt wird. Weder Verführung durch andere noch eigene Ausweichmanöver können diese angeborene oder frühkindlich erworbene Veranlagung später verändern.

4. *Krüppelsexualität.* Vergehen an Kindern und Jugendlichen, sexuelle Skandale, die in Nordamerika und in letzter Zeit auch in der europäischen Öffentlichkeit wegen der erschütternden Folgen für die Opfer Abscheu und Entsetzen hervorgerufen haben, werden fälschlicherweise oft mit Homosexualität in ursächliche Verbindung gebracht. Doch sie kommen genauso häufig bei Heterosexuellen vor und haben ihren Grund nicht in einer bestimmten geschlechtlichen Neigung, sondern in der Unreife der geschlechtlichen Entwicklung, ihrer mangelnden Integration in die Gesamtpersönlichkeit[5]. Unterdrückung der sexuellen Urkraft, Stagnation der geschlechtlichen Entwicklung auf der Stufe einer vorpubertären, also kindlichen Phase führen zu einer verkrüppelten Form von Sexualität. Die Folge ist die Suche nach Geschlechtspartnern im Kindesalter, weil die Betreffenden zu gleichaltrigen Partnern kein ebenbürtiges Verhältnis entwickelt haben, und der eruptive Ausbruch sexueller Leidenschaft, weil Sexualität nicht in die Gesamtpersönlichkeit integriert ist.

Der Phänotyp dieser gefährdeten und gefährlichen Menschen ist eine „auffällige Unauffälligkeit", Linientreue, die sich besonders in der rigiden Verurteilung sexueller Verfehlungen bekundet. Er gedeiht besonders in einem Milieu, in dem Sexualität nicht „vorkommt" und deshalb die sexuelle Reifung vernachlässigt bzw. abgeblockt wird. Zumal in der Ausbildung von Priestern und Ordensleuten wird sich der Ausfall einer sexuellen Erziehung, die ein gesundes und reifes Verhältnis zur eigenen Sexualität sowie zum anderen Geschlecht vernachlässigt, schädlich auf die Entwicklung der Persönlichkeit auswirken und kann sogar strafrechtlich relevante Folgen zeitigen. Sexualität gleicht in ihrem Ungestüm dem Meer, das sich nicht eindämmen läßt. Versucht man es trotzdem, kommt es zu Dammbrüchen gerade an solchen Stellen, an denen man es nicht vermutet (vgl. 1 Kor 7, 5–9).

5. *Begleitung und Beratung statt Behandlung.* Die Neigungshomosexualität, von der im folgenden allein die Rede ist, verlangt aufgrund des geschilderten Befunds nach Begleitung und Beratung. Versuche einer medizinischen oder psychotherapeutischen Behandlung mit dem Ziel, die geschlechtliche Veranlagung „umzupolen", verbieten sich, sind folgenlos und vergrößern nur die Leiden. Hingegen sind Verständnis und Anerkennung, Leitung und Beratung angezeigt.

Dies gilt zunächst für die schwierige Phase des Coming out, der ausdrücklichen Wahrnehmung der eigenen homosexuellen Ausrichtung und schließlich des Bekenntnisses zu ihr. Die Bejahung der sexuellen Prägung hängt entscheidend am Perspektivenwechsel von der ersten spontanen Warum-Frage: Warum gerade ich? zu der weiterführenden Wie-Frage: Wie kann ich mit meiner Veranlagung leben? Der humanwissenschaftliche Befund stellt hierbei eine wesentliche Entlastung dar, weil er Schuldzuweisungen (Sündenbocksuche) als ungerecht entlarvt und weil die Irreversibilität für die Betroffenen viel bedeutungsvoller als die Ursachenforschung ist. Die Belastung, zu einer nichtgeachteten Minderheit zu gehören, wird für etliche zusätzlich erschwert durch den manchmal sehr späten Zeitpunkt der endgültigen Vergewisserung, der bei Priestern und Ordensleuten zuweilen im dritten Lebensjahrzehnt oder noch später liegt und der sich bei Bisexuellen, die glücklich verheiratet sind, oft noch weiter hinauszögert. Aber nicht nur die betroffenen Personen, sondern auch ihre Familien bzw. ihre Ordensgemeinschaft und auch die Kirche tun sich schwer, sich zu einem Sohn bzw. Mitbruder zu bekennen, ihn voll zu akzeptieren. Welchen Schock löst beispielsweise die Erkenntnis bei Eltern aus, daß ihr Sohn unfähig zur Ehe ist, sie von ihm keinen Enkel erwarten können, sondern mit abweisenden Reaktionen unter Verwandten und Bekannten sowie in der Öffentlichkeit zu rechnen haben!

Aufgrund der besonderen biographischen und gesellschaftlichen (auch kirchlichen) Belastungen ist über die Phase des Coming out hinaus ein lebenslanger Prozeß der Begleitung nötig, der bei religiös orientierten Menschen über die humanwissenschaftliche Kompetenz hinaus auch eine theologische Kompetenz verlangt.

Bibel, kirchliche Lehre und kirchliche Praxis

„Kein tragfähiger Konsens. Die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität ist in Bewegung geraten." So ist ein informativer Beitrag von Alexander Foitzik betitelt, der zutreffend den Diskussionsstand wiedergibt, aber in einer gewissen Unschlüssigkeit über die Konsequenzen endet[6]. Um nicht in der Ratlosigkeit steckenzubleiben, müssen wir in einer knappen Übersicht die Argumentationslinien genau unterscheiden und die Tradition einer kritischen Prüfung unterziehen.

1. *Biblischer Befund.* Die Bibel kennt nur das heterosexuelle Menschenbild. Nirgendwo findet sich eine positive, anerkennende Aussage über homosexuelles Verhalten. Die normativen Aussagen in Form von Gesetzestexten und die Lasterkataloge sprechen immer scharfe Verurteilungen aus. Stellvertretend sei Lev 20,13 zitiert: „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen."[7] Die Berichte über homosexuelle Handlungen hingegen sprechen keine eindeutige Sprache, weil sie jedesmal einen komplexen Sachverhalt be-

handeln. So „läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, inwieweit die Verurteilung den homosexuellen Handlungen als solchen gilt oder inwieweit andere Umstände – etwa die Mißachtung des Gastrechtes (Gen 19,24–27) – der eigentliche Grund für die Verurteilung von Sodom war."[8] Auch muß etwa die abwertende Stelle in Röm 1,24ff. unter Berücksichtigung der griechisch-hellenistischen Umwelt mit ihrer Neigung zur Divinisierung der Erotik und zur Qualifizierung der Homosexualität als etwas Höheres, geradezu göttlich Inspiriertes interpretiert werden. Ebenso darf die Auslegung der alttestamentlichen Gesetzestexte nicht die Abwehrstellung der Bibel gegenüber kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten, den Kampf Jahwes gegen Baal, außer acht lassen. Schließlich ist zu beachten, daß die Neigungshomosexualität, ob angeboren oder erworben, in biblischen Zeiten unbekannt war. Daher lassen die biblischen Texte keine eindeutigen Schlüsse für die heutige Bewertung der Homosexualität zu.

Eine Berufung auf den biblischen Wortlaut wäre fundamentalistisch, würden die Regeln der historisch-kritischen Methode und der Hermeneutik übergangen. Doch dieses formale Kriterium muß ratlos lassen ohne den Blick auf die biblische Gotteserfahrung als inhaltlichen Maßstab[9]. Nirgends finde ich einen Beleg dafür, daß Jesus Menschen erniedrigt, sie als Versager bloßstellt, sie maßlos überfordert. Mit Trauer und Zorn begegnet er allein solchen, die ihren Mitmenschen mit rigider Gesetzeshärte gegenübertreten (z. B. Mk 3,5), ihnen Lasten aufbürden, die sie selbst nicht tragen können und wollen.

Im Unterschied zu Prüfungen und Zumutungen wie Krankheit oder Verfolgung, mit denen Gott die Menschen heimsucht, zeichnen sich die Gesetze des Alten wie des Neuen Testaments durch ihre Menschlichkeit aus. Sie sind ohne heroische Tugenden erfüllbar, weil sie keine strukturelle Überforderung der Betroffenen darstellen. Dem entspricht die bewährte Tradition der kirchlichen Gesetzgebung und ihre Handhabung, die sich der Tugend der „Billigkeit" (Vermeidung unbilliger Härten) und der „aequitas canonica" verpflichtet weiß[10]. Dieser biblische Befund läßt es zumindest als fragwürdig erscheinen, für Homosexuelle ein situationsunabhängiges, generelles Verbot voller sexueller Entfaltung als göttliches Gesetz (lex divina) zu postulieren.

2. *Kirchliches Lehramt.* Trotz mancher Nuancierungen läßt sich die Position des katholischen Lehramts in seinen jüngsten Verlautbarungen in folgenden drei Maximen zusammenfassen[11]:

– Die Personenwürde ist unabhängig von der sexuellen Orientierung. Das bedeutet eine klare Absage an jede Diskriminierung homosexueller Personen[12] und an jegliche Form der Homophobie. Es verbietet die Betitelung einer Person als Homosexueller, als ob seine geschlechtliche Veranlagung selbstverständlich das herausstechende, alles bestimmende Merkmal sei, während in Wirklichkeit andere Titel wie Lehrer, Künstler u. a. weit mehr über seine Identität aussagen. Ebenso unreif muß aus demselben Grund die betonte Selbstdarstellung von Homosexuellen

gelten, wie sie sich in einem tuntenhaften Verhalten oder der sogenannten Gay culture präsentiert. Solche Auffälligkeiten sind Anzeichen einer nicht in die Persönlichkeit voll integrierten Sexualität bzw. beschreiben einen kaum integrationsfähigen Protest durch Abgrenzung als Antwort auf gesellschaftliche Ausgrenzung.

– „Die spezifische Neigung der homosexuellen Personen ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein, sittlich betrachtet, schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grund muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden."[13] Die Konsequenz dieser Argumentation ist das generelle Verbot jeglicher homosexueller Handlung bzw. das Gebot der völligen geschlechtlichen Enthaltsamkeit für Homosexuelle. Die Qualifizierung „objektiv ungeordnetes Verhalten" nimmt Maß an der traditionellen kirchlichen Lehre, daß sexuelle Beziehungen nur im Raum der Ehe legitim seien. Zum selben Ergebnis wie diese neuscholastische Modalität katholischen Naturrechtsdenkens führt evangelischerseits oft die Berufung auf die Schöpfungsordnung. Unter Berücksichtigung der gesamten kirchlichen Tradition muß allerdings dieses Verständnis von Naturrecht als eine positivistische Engführung betrachtet werden: „Das Naturrecht ist nämlich nicht einem geschlossenen System hochgradig formalisierter Prinzipien und Normsätze vergleichbar, das sich in der Absolutheit, Allgemeinheit wie Unwandelbarkeit seines Anspruchs allen Menschen aller Zeiten gleicherweise kundgibt. Der positivistische Bezug auf ein solches Naturrechtsverständnis führt, wie die Erfahrung lehrt, in das geistesgeschichtliche und soziale Ghetto."[14]

– Für das pastorale Verhalten gegenüber Homosexuellen, die sich durch die Lehre des kirchlichen Lehramts überfordert fühlen, hat Kardinal Basil Hume den lehramtlichen Rahmen der Kirche voll ausgeschöpft[15]. Unter Berufung auf das Gesetz der Gradualität gemäß dem Apostolischen Schreiben vom 22. November 1981 „Familiaris consortio" Nr. 34 plädiert er dafür, die Spannung zwischen objektiver Norm und subjektiven Möglichkeiten auszuhalten und eine stufenweise Annäherung an die Norm anzustreben. Noch deutlicher wagt sich in dieselbe Richtung das Arbeitspapier der Würzburger Synode „Sinn und Gestaltungsmöglichkeiten menschlicher Sexualität" vom 6. Oktober 1973 vor: „Wenn der Homosexuelle zur Erkenntnis kommt, in seinem konkreten Fall bestünden keine Chancen zu einer grundlegenden Persönlichkeitsveränderung, so sollte er doch wissen, daß die ihm eigene Fähigkeit zum zwischenmenschlichen Kontakt auch positive Möglichkeiten zur Gestaltung seiner Lebenssituation aufweist. Dabei können die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden. Dies könnte eine Hilfe gegen die Gefährdung durch Promiskuität sein" (4.4.5.2).

3. *Anfrage: Kirche als Lebensraum?* Homosexuelle Katholiken, die ihre Kirche lieben[16], und Seelsorger, die wie Herman van de Spijker an deren „Sehnsucht nach Homophilie und an ihre Fähigkeit glauben, bedeutsame, sexuell und ero-

tisch gestaltete Beziehungen mit gleichgeschlechtlichen Personen und Partnern einzugehen“[17], melden ernste Zweifel an, ob der enge Rahmen der kirchenamtlichen Äußerungen Homosexuellen einen Lebensraum in der Kirche gestattet, in dem sie aufatmen, in Würde und verantwortlicher Freiheit leben, das Evangelium als frohmachende Botschaft vernehmen können, statt ihnen unmenschliche Überforderungen abzuverlangen. Sie klagen über einen Wirklichkeitsentzug des Lehramts, das einseitig eine lehrende und zu wenig eine lernende Kirche präsentiere. Allgemein gesprochen: „Das pilgernde Gottesvolk ist nicht nur eine Erinnerungsgemeinschaft an die bleibende Neuheit des Evangeliums, sondern zugleich eine Einsichts- und Lerngemeinschaft aufgrund der sich wandelnden geschichtlichen Herausforderungen ... Die zeitliche Dauer einer Naturrechtstradition ist, für sich allein genommen, noch kein ausschlaggebendes Kriterium. Sie muß sich durch überzeugende Gründe immer neu bewähren. Dabei läßt sich auf eine exakte Situationsanalyse sowie auf den kompetenten Beitrag der empirischen Wissenschaften nicht verzichten.“[18] Gemessen an diesen Einsprüchen erscheint mir die wiederholte autoritative Festlegung des Lehramts in dieser Frage zu früh, die pastorale Begleitung und die Rezeption humanwissenschaftlicher Forschungen in der Kirche hingegen um Jahrzehnte verspätet.

4. *Pastorale Optionen.* Wir leben in einer Welt der kulturellen Ungleichzeitigkeit. Während in manchen Regionen die Problematik der Homosexualität noch ein Tabu ist, weil ein „richtiger Mann“ sich schon die Frage nach einer solchen Veranlagung entschieden verbittet, wird in anderen Gesellschaften die Notwendigkeit einer kirchlichen und gesellschaftlichen Integration der Homosexuellen als eine dringliche Verpflichtung eingeklagt. Diese kulturelle Differenz läßt eine offene Debatte und gemeinsame Lösungen in weltkirchlichen Gremien und vielen weltweiten Ordensgemeinschaften vorläufig als höchst problematisch erscheinen. Hier helfen nur regionale Strategien weiter.

Als angemessene Startphase empfiehlt sich meines Erachtens eine „Sonderpastoral“, das heißt die spezielle Zuwendung zur Gruppe der Homosexuellen, um zusammen mit ihnen in Sonderprogrammen angemessene Wege zu einer entsprechenden Lebensgestaltung zu suchen und um die Gesellschaft und die Kirche für die Anlagen und Anliegen homosexueller Mitmenschen zu öffnen. Doch niemand fühlt sich auf Dauer in der Rolle als Sonderling wohl. Das Ziel kann daher nur die „Normalität“ sein, das heißt die volle und selbstverständliche Akzeptanz, daß jedem auf seine Weise gleiche Würde als Geschöpf und Kind Gottes gebührt und jeder dank seiner spezifischen Prägung eine Bereicherung für alle anderen bedeutet.

Für unsere Fragestellung heißt das: (Wie) können homosexuell lebende und liebende Christen sich mit allen anderen als vollwertige Glieder der Kirche fühlen? Ich wage die Frage: Kann die Kirche mit Recht Homosexualität als eine Variante der Schöpfungsordnung betrachten, für die sie dem Schöpfer zu danken hat, weil

homosexuelle Liebe die Schöpfungsordnung bereichert? Eine positive Antwort setzt natürlich ein Verständnis der Schöpfung voraus, das einem deistischen Gottesbild widerspricht, als wäre, mit Hegel gesprochen, die Schöpfung schon so lange her, daß sie gar nicht mehr wahr ist. Hingegen ist nach biblischer Auffassung der Schöpfer bis heute am Werk und trägt alle Entwicklungen mit, reinigt und vollendet sie.

Das spontane Widerstreben gegen solche Anfragen verrät, wieviel theologischer und menschlicher Mut aufzubringen ist, um sie als ernsthafte Fragen überhaupt zuzulassen. Wenn diese Einschätzung zutrifft, dann wäre es freilich völlig verfehlt, jetzt schon über verbindliche lehramtliche Festlegungen und über symbolische Handlungen wie einen Segen für homosexuelle Paare (statt einer Absolution) einen tragfähigen Konsens herbeizwingen zu wollen. Das Gesetz der Gradualität erfordert auch im pastoralen Vorgehen das Programm eines schrittweisen Vorgehens.

Homosexualität und geistliche Berufe

Nachdem wir den umfassenden Kontext „Kirche und Homosexuelle" in thesenhafter Kürze und mit vielen offenen Flanken aufgerissen haben, seien nun einige Vorschläge und Fragen zu spezifischen Gemeinschaftsformen formuliert, in denen Christen zölibatär bzw. nach den Evangelischen Räten zusammenleben: Orden und neue geistliche Gemeinschaften, Priesterseminare und Priestergemeinschaften. (Wie) kann ein homosexuell veranlagter, zur sexuellen Enthaltsamkeit bereiter Christ in einer solchen Gemeinschaft den Ort finden, an dem er seine radikale Berufung zum Christsein auszuleben vermag? (Wie) kann eine solche Gemeinschaft zur Lebenshilfe und zum Lebensraum für einen derartigen Bewerber oder Mitbruder werden?

Unsere Doppelfrage läßt sich auch so formulieren: Ist dieser Fall zuerst „sein Problem", so daß der Mitbruder sich ändern bzw. bekehren muß, um ein authentischer Christ zu werden? Ist dieser Fall ebenso „unser Problem", so daß wir uns ändern bzw. bekehren müssen, um eine authentische geistliche Gemeinschaft zu werden?

1. *Zugang von der Gemeinschaft her.* Was besagt das Ideal der Vollkommenheit, der Heiligkeit für eine entschieden christliche Gemeinschaft? Als theologischer Maßstab kann u. a. dienen: das Neue Testament (z. B. Mt 18), die Ordensregeln (z. B. die Benediktusregel), das Zweite Vatikanum (z. B. Lumen gentium, Kap. VI). Als einhelliges Ergebnis zeichnet sich ab: Vollkommen, heilig ist eine Kommunität, soweit der Heilige, der auferstandene Herr, in ihr wirklich und wirksam da ist. Bedingung und zugleich Frucht seiner wirksamen Gegenwart ist das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Nächstenliebe bis hin zur gegenseitigem Liebe, bis zur Einheit im Namen Jesu, meint die Bereitschaft, das ganze Leben miteinander zu teilen als gegenseitiges Geben und Vergeben, als gegenseitiges Annehmen und Beistehen, als radikale Hingabe, die sich selbst nicht schont, und als radikale Barmherzigkeit, die keinen fallen läßt. Die sogenannten Evangelischen Räte sind nicht mehr, aber auch nicht weniger als Ausdruck und Hilfe für die Liebe.

Die „Qualität" einer Gemeinschaft bemißt sich daran, wieviel jeder von dem gibt, was ihm gegeben ist: sei es viel oder wenig, sei es Armut oder Reichtum, sei er Anfänger oder Fortgeschrittener. Wenn hingegen Anfängern oder Sündern, schwachen oder älteren Mitchristen weniger Wertschätzung zuteil wird, dann ist dies ein Alarmzeichen für die Qualität der Gemeinschaft; denn das Ideal sagt: jeden lieben ohne Ansehen der Person. Oder wenn aus dem Austausch der geistigen und materiellen Güter prinzipiell oder faktisch ganze Bereiche ausgeklammert werden wie etwa die Sexualität, der Umgang mit der Zeit oder die persönlichen Glaubenserfahrungen, dann ist dies ein Alarmzeichen für die Qualität der Gemeinschaft; denn das Ideal sagt: ganz (mit allen Kräften) lieben.

Könnte es unter diesen Vorzeichen nicht eine Bereicherung und ein Testfall für eine Kommunität sein, wenn ein homosexueller Anwärter bzw. Mitbruder um Aufnahme bzw. um Verbleib in der Gemeinschaft bittet?

2. *Zugang vom einzelnen her.* Wie jeder Christ ist auch ein Homosexueller zur Heiligkeit, zur Erfüllung des Neuen Gebots berufen (Lumen gentium, Kap. V). Diese Glaubensüberzeugung schließt ein, daß ein Homosexueller Gott und den Nächsten mit allen Kräften lieben kann – bis hin zur Übernahme der Evangelischen Räte und bis zum Blutzeugnis. Da Liebe nicht mit Sympathie gleichzusetzen ist, wird ein homosexueller Christ nicht an der Schranke seiner emotionalen Indifferenz gegen Frauen mit dem Bemühen der Liebe haltmachen.

Für die Eignung zum ehelosen Leben reicht nicht die Testfrage: Wie verhalte ich mich zu Frauen? Hier hätte ein homosexueller Mann keine Probleme, aber das ist ja gerade das Problem! Zwei Voraussetzungen sind zuvor zu prüfen: Weiß ich um meine grundlegende geschlechtliche Prägung, die bereits vor der Geburt oder in der frühesten Kindheit endgültig entschieden war? Kann ich die sexuelle Enthaltsamkeit als Berufung bejahen oder nehme ich sie bloß in Kauf (z. B. als Sublimierung für die Nichteignung zur Ehe)?

Homosexuelle Mitbrüder haben in vieler Hinsicht mit den gleichen Schwierigkeiten zu ringen wie heterosexuelle Mitbrüder, um ihre Sexualität in ihr Personsein zu integrieren. Doch gibt es auch gewichtige Unterschiede. Einerseits bringen sie spezifische Begabungen ein: oft künstlerische, humane und soziale Sensibilität. Andererseits haben sie in der Regel spezifische Lasten zu tragen, von denen andere – zumindest in dieser Form – verschont bleiben: Schwierigkeiten, sich mit ihrer geschlechtlichen Neigung zu akzeptieren; Schwierigkeit, sich zu ihrer Neigung zu bekennen; Schwierigkeit, einen geeigneten geistlichen Berater zu

finden. Wegen der langen Unterdrückung oder Verdrängung ihrer Veranlagung sind die Entdeckung ihrer Lebenswahrheit und der Umgang mit ihr meist mit außergewöhnlich schweren Erschütterungen verbunden (Coming out), die eine lebenslange Auseinandersetzung verlangen.

Eine spezifische Schwierigkeit für Homosexuelle in einer Männerkommunität muß wohl eigens bedacht werden: Generell dürfte sich ein Homosexueller in einer gleichgeschlechtlichen Gemeinschaft leicht in einen Mitbruder verlieben und zusätzlich in die Verlegenheit kommen, wie er dem Betreffenden, seinem Oberen und/oder einem vertrauten Dritten seine Lage eröffnen soll, wo er auf Verständnis rechnen und Hilfe zur Aufarbeitung seiner Situation erwarten kann. Insofern ist Homosexualität zunächst und vor allem „sein Problem".

3. *Anfrage an die Gemeinschaft.* Wird eine Familie (oder ein Freundeskreis) mit der Entdeckung, dem öffentlichen Skandal oder dem Eingeständnis konfrontiert, daß einer von ihnen eindeutig gleichgeschlechtlich geprägt ist, bedeutet das nicht nur „sein Problem", sondern auch ihr gemeinsames Problem. Es ist ein eindrückliches Zeugnis einer christlichen Familie, wenn sie zu ihrem homosexuellen Mitglied steht, es nicht ausgrenzt, allein läßt, sondern möglichst voll integriert – was allerdings in den seltensten Fällen geschieht.

Wäre es da nicht ein christliches Zeugnis, wenn sich wenigstens eine „geistliche Familie" auf dieses Wagnis einließe? Damit es verantwortbar ist, sind mehrere Voraussetzungen seitens des einzelnen wie der Gemeinschaft behutsam zu prüfen. Kein einzelner und keine Gemeinschaft darf sich mehr zumuten, als ihr zur Zeit möglich und verantwortlich erscheint. Hierzu einige Testfragen:

Herrscht in der Kommunität ein solch brüderliches Klima, daß sich der einzelne angenommen und getragen weiß und sich auch menschlich voll entfalten kann (Communio affectiva)?

Wirken die Vorgesetzten und (zumindest einige) Mitbrüder so reif und unvoreingenommen, daß sich ein homosexueller Mitbruder dem einen oder anderen zu öffnen wagt? Das Scheitern vieler Weltpriester am Zölibat muß zu denken geben: Die meisten haben sich keinem Mitbruder und Vorgesetzten rechtzeitig anvertraut, anzuvertrauen gewagt (Vertrauenswürdigkeit).

Ist eine Gemeinschaft darin erfahren, Konflikte zwischen einzelnen und in der Kommunität offen auszusprechen, Spannungen auszuhalten und gemeinsam nach gangbaren Wegen zu suchen? Werden nicht oft „Problemfälle" an einen zuständigen Spezialisten, zum Beispiel einen Therapeuten, abgeschoben, statt sich selber mit dem Konflikt auseinanderzusetzen (Konfliktfähigkeit)?

Ist eine Gemeinschaft darin geübt, ein unproblematisches Verhältnis in Gesellschaft und Kirche zu solchen Menschen zu entwickeln, die „aus dem (gewohnten) Rahmen fallen"? Wenn sich beispielsweise die Mitglieder einer Kommunität in der Nachfolge Jesu existentiell darum bemühen, mit den Augen ihres Herrn Samariter und Heiden, Zöllner und Dirnen anzublicken und andere, die „aus der

Rolle fallen", aber die dem Himmelreich oft näher sind als die „Gerechten", dann dürfte es kein unüberwindliches Erschrecken bedeuten, wenn einer damit konfrontiert wird, daß sein Mitbruder homosexuell veranlagt ist. Er wird ihn nicht vordergründig und ausschließlich nach seiner geschlechtlichen Prägung und seiner sexuellen Reife beurteilen bzw. verurteilen, sondern ihn primär von seiner Berufung und Eignung zur Gottes- und Nächstenliebe anzunehmen und zu begleiten suchen (Akzeptanz).

Abschließend sei die Frage gewagt: Wäre es nicht ein Zeugnis christlichen Großmuts, wenn sich die eine oder andere Kommunität in der Lage sähe und die Bereitschaft zeigte, so viel Kraft, Zeit und Klugheit aufzubringen, daß ein gleichgeschlechtlich geprägter Mitbruder in ihr seine Berufung zur radikalen Nachfolge Jesu in der Ehelosigkeit verwirklichen kann?

ANMERKUNGEN

[1] A. W. v. Eiff, Humane Sexualität, in: Zur Debatte 24 (1994) 2 f.

[2] Vgl. für die Medizin: W. Bräutigam, M. Clement, Sexualmedizin im Grundriß. Eine Einführung in Klinik, Theorie u. Therapie d. sexuellen Konflikte u. Störungen (Stuttgart [2]1989); für die Psychotherapie: G. Kockott, Sexuelle Variationen (Psychiatrie für d. Praxisalltag) (Stuttgart 1988); für die Psychoanalyse: U. Rauchfleisch, Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten (Göttingen 1994).

[3] Die v. Ap. Stuhl hg. „Orientierung zur Erziehung in der menschl. Liebe" (11. 12. 1983) sieht in d. Homosexualität ein Hindernis für geschlechtl. Reife d. Person in sich u. in ihren zwischenmenschl. Beziehungen.

[4] Focus 12/1996, 208. [5] Bräutigam, Clement (A. 2) 145–151. [6] HK 49 (1995) 424–429.

[7] Vgl. Lev 18,22; Röm 1,24–32; 1 Kor 6,9 f.; 1 Tim 1,8–11.

[8] J. Gründel, Homosexualität, in: StL [7]III, 3.

[9] H. van de Spijker, Ohnmächtige Macht? Pastoraltheolog. Überlegungen zur gleichgeschlechtl. Zuneigung (Homotropie), in: Diak 20 (1989) 116–119. Der Autor formuliert seinen Glauben an den „göttlichen Kumpel", den „heruntergekommenen Gott" als seine Interpretation der Heilslehre von der Menschwerdung und Erniedrigung Gottes in Jesus Christus (117).

[10] A. Hollerbach, Billigkeit, in: StL [7]I, 809–813.

[11] Vgl. d. Texte d. Röm. Glaubenskongr. „Erkl. zu einigen Fragen d. Sexualität" (19. 12. 1975); „Orientierung zur Erziehung in d. menschl. Liebe" (1. 12. 1983); „Schreiben an d. Bischöfe über d. Seelsorge für homosexuelle Personen" (30. 10. 1986) u. schließlich KatKK v. 1993 (Nr. 2357–2359).

[12] In Spannung zu dieser These steht allerdings das umstrittene Schreiben der Röm. Glaubenskongr. an die Bischöfe der Vereinigten Staaten, das aus Furcht vor einem negativen Einfluß auf Familie und Gesellschaft auch eine „gerechte Diskriminierung" von Homosexuellen benennt, etwa bei der Zuweisung von Kindern zur Adoption oder der Auswahl von Pflegeeltern, der Anstellung von Sportlehrern oder im Militärdienst: OR (D) 14. 8. 1992; vgl. HK 45 (1993) 399.

[13] Nr. 3 d. Röm. Schreibens v. 1986. [14] K. Demmer, in: StL [7]III 1309.

[15] B. Hume OSB, A note on teaching of catholic church concerning homosexual people, in: Intercom June 1995, 10–13.

[16] T. Brüggemann, Liebe gegen Leistung! Wie lebt ein schwuler Mann mit d. Kirche? in: Diak 20 (1989) 120–122.

[17] H. van de Spijker (A. 9) 116. [18] K. Demmer (A. 14) 1308, 1310.

Josef Quack

Das Engagement des Erzählers

Zu einigen Romanen Graham Greenes

Graham Greene war einer der bedeutendsten Romanciers der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, und er wird viel gelesen. Die seltene Kombination von Vorzügen, die einander zu widersprechen scheinen, hat bei uns dazu geführt, daß die Rezeption seiner Romane ständig von Mißverständnissen begleitet war. Es gab Kritiker, die Greene schätzten, weil er ihrer Meinung nach Boulevardromane schrieb, und es gab andere Kritiker, die ihn deswegen tadelten. Beide Kritikerparteien verkannten Rang und Art seiner Erzählkunst. Ungünstig für Greene wirkte sich in den sechziger Jahren zudem die literarische Vorherrschaft des Nouveau Roman aus und der Umstand, daß man meist mit einem rudimentären Begriff des Erzählens operierte. Nur so läßt sich die seinerzeitige Rede vom Ende des Romans verstehen. Inzwischen hat sich eine eigenständige Erzählforschung entwickelt, und diese hat einen differenzierteren Erzählbegriff ausgearbeitet. Damit läßt sich Graham Greenes Prosakunst nun gerechter beurteilen und genauer beschreiben, als es damals üblich war.

Ein katholischer Schriftsteller?

Auch gilt es, ein weiteres Klischee über den Autor zu vermeiden. Bekanntlich wurde er in der Nachkriegszeit meist als katholischer Schriftsteller eingeordnet. Diese Lesart mag insofern berechtigt sein, als Greene gelegentlich spezifisch katholische Glaubensfragen streift. Übersehen wird aber, daß es nicht der intellektuelle Mittelpunkt seines Werks ist, und unbeachtet bleibt, daß er sich dem katholischen Motiv erst dann ausdrücklich zuwandte, als es sich ihm in Verbindung mit dem politischen Thema aufdrängte – anläßlich der Religionsverfolgung in Mexiko, von der „Die Kraft und die Herrlichkeit" (1940) handelt. Den Titel eines katholischen Autors aber hat Greene, unter Berufung auf Kardinal Newman, für sich immer zurückgewiesen.

Für die Beurteilung seines Werks kommt es nicht so sehr darauf an, daß er gewisse innerkonfessionelle Themen zur Sprache bringt, als vielmehr darauf, daß er in jedem seiner Romane metaphysische Fragen aufwirft, und das religiöse Motiv ist nur eine Sonderform dieser Fragen. Daß ein Romancier aber der religiösen Di-

mension in seiner Darstellung einen Platz einräumt, ist für Greene nicht nur ein Postulat eines überzeugenden Weltbilds. Er vertritt vielmehr die ästhetische These, daß es ohne die Berücksichtigung solcher Motive unmöglich sei, lebendige Romanfiguren darzustellen.

Vergleicht man Leben und Werk Greenes, so wird man finden, daß er bisweilen Selbsterlebtes verarbeitet, aber, wie er sagt, nicht alle seine „Widersprüchlichkeiten in seinen Büchern ausdrückt". Er wurde 1904 in Berkhamsted (Hertfordshire) geboren, wo sein Vater Rektor einer Schule war. Die Situation, daß er sich sowohl seinem Vater als auch seinen Mitschülern verbunden fühlte, brachte ihn in einen Loyalitätskonflikt, der sein ganzes Leben prägte. Nachdem er in Oxford Anglistik und Geschichte studiert hatte, wurde er 1926 Redakteur bei der „Times". Im gleichen Jahr heiratete er und nahm den katholischen Glauben seiner Frau an. Mit seinem ersten Roman, „Zwiespalt der Seele", erzielte er einen Achtungserfolg, der ihn bewog, Ende 1929 seinen Zeitungsposten aufzugeben. Die beiden nächsten Romane überzeugten weder literarisch noch pekuniär. Erst mit dem „Orient-Expreß" (1932) konnte er sich als Autor durchsetzen. Im Jahr 1935 bereiste Graham Greene Liberia und 1938 Mexiko, das damals von Religionsverfolgungen heimgesucht wurde.

Während des Krieges arbeitete er für den britischen Geheimdienst; in dessen Auftrag weilte er 1941 bis 1943 in Sierra Leone. Die Afrikaerfahrung spiegelt sich in „Das Herz aller Dinge" (1948) wider, einem Roman über einen Ehe- und Gewissenskonflikt. Das Buch machte ihn zusammen mit der Filmstory „Der dritte Mann" (1950) weltberühmt. In den fünfziger und sechziger Jahren besuchte er als Reporter die meisten Krisenherde der Zeit, Prag, Warschau, Indochina, Kenia, Malaysia, Kuba, Haiti, Paraguay, Israel, Panama. Einige Reiseerlebnisse sind in seine Romane eingegangen, und fraglos hat ihm ihre internationale Perspektive die Sympathie vieler Leser in vielen Ländern eingetragen. Zuletzt lebte er in Antibes und Genf; hier ist er 1991 gestorben.

Neben einigen Kurzgeschichten, Theaterstücken, Kinderbüchern und zwei autobiographischen Schriften hat Greene über zwanzig Romane geschrieben. Er hatte ein erstaunlich sicheres Urteil über den künstlerischen Wert seiner eigenen Arbeiten. Zu seinen besten Romanen zählte er „Brighton Rock" (1938, „Am Abgrund des Lebens"), „Die Kraft und die Herrlichkeit" (1940), „Der Honorarkonsul" (1973) und „Der menschliche Faktor" (1978). Zu seinen gelungensten Texten zählte er auch den Indochinaroman „Der stille Amerikaner" (1955). Das Werk ist formal nahezu vollkommen – soweit man die Kategorie der Vollkommenheit überhaupt auf ein längeres Prosawerk anwenden kann. Da es überdies alle gedanklichen Motive enthält, die Greene teuer sind, kann ein Blick auf den Text uns einiges über die Prosakunst des Autors und ihre thematischen Implikationen verraten.

„Der stille Amerikaner" – ein Indochinaroman

„Der stille Amerikaner" ist ein Titel von präziser Mehrdeutigkeit: Er beschreibt eine Person, die sich von dem lärmenden Wesen ihrer Landsleute positiv abhebt, er deutet auf die Geheimdiensttätigkeit der Figur hin, und schließlich spielt er auf ihren Tod an, von dessen Aufklärung das Buch handelt.

Der englische Reporter Thomas Fowler erzählt einige Episoden von seinem Aufenthalt in dem Indochina der frühen fünfziger Jahre. Er berichtet von den Schwierigkeiten der Franzosen mit der kommunistischen Unabhängigkeitsbewegung und mit diversen kleineren Provinzfürsten. Er schildert die Versuche der Amerikaner, hinter dem Rücken der Franzosen eine „Dritte Kraft" aufzubauen. Der Drahtzieher dieser Geheimpolitik ist der Gesandtschaftsbeamte Alden Pyle, ein junger Universitätsabsolvent, der die Verhältnisse des Landes kaum kennt und der seine Ideen für die westliche Ostasienpolitik von einem Theoretiker des amerikanischen Liberalismus bezieht, der sich selbst nur einige Wochen in Vietnam aufgehalten hatte. Fowler versteht sich selbst als ein neutraler Beobachter. Als er jedoch die Auswirkungen jener Agententätigkeit sieht, gibt er der kommunistischen Untergrundbewegung einen Hinweis. Daraufhin wird Pyle unter dubiosen Umständen ermordet.

Greene bedient sich der Ich-Form des Erzählens, und zwar der reizvollsten Variante dieser heiklen Darstellungsform, jener Variante, wo der Erzähler von einer verbrecherischen Tat berichtet, deren Urheber er selbst ist. Es handelt sich nicht um die gebräuchliche Form eines Selbstbekenntnisses im Stil der säkularisierten Beichtliteratur, sondern um jene Darstellungsweise eines Geheimnisses, wo der Erzähler bis kurz vor Ende des Berichts seine Täterschaft verschweigt. Dabei verlangt es die dem Leser geschuldete Fairneß, daß der Sprecher keine eindeutigen Lügen oder falschen Behauptungen auftischt; er darf allenfalls zu mehrdeutigen, ablenkenden Hypothesen über die Tat oder zu Auslassungen seine Zuflucht nehmen.

Um sich mit dem Erzählen in der ersten Person vertraut zu machen, studierte Greene eingehend die „Großen Erwartungen" von Charles Dickens. Er war begeistert von Dickens' Fähigkeit, den „Ton zu variieren", und seiner Kunst, eine „Haltung des Geistes" zu fingieren, „der zu sich selbst spricht, ohne daß ihm einer zuhört". Diese Beobachtung trifft allerdings nur mit Einschränkung auf die „Großen Erwartungen" zu, da der Erzähler sich bisweilen in direkter Anrede an den Leser wendet. Sie bezeichnet aber das Ideal, dem Greene in Fowlers Geschichte nacheifert. Doch hat er die Sujetfügung nicht von Dickens übernommen, und es ist zweifelhaft, ob ihm in dieser Hinsicht überhaupt ein bestimmtes Exempel vor Augen stand. In der englischen Literatur hat übrigens Agatha Christie die Form der Ich-Erzählung eines Sprechers, der zugleich der Täter ist, in „The Murder of Roger Ackroyd" (1926) benutzt, einem Krimi, dem man sonst wenig

Rühmliches nachsagen kann, während Leo Perutz mit dem „Meister des Jüngsten Tages" (1923) ein Musterbeispiel dieser schwer auszubalancierenden Erzählform gibt, und sein Roman berührt einige Fragen über Kunst, Angst und Schrecken, die auch intelligentere Leser interessieren können.

Greene kommt die gewählte Erzählweise zupaß, weil sie das Stilmittel der Aussparung erfordert, das mit seiner wortkargen Diktion aufs beste harmoniert. Er macht das verwickelte Darstellungsproblem aber dadurch noch komplizierter, daß er den Erzähler die Geschichte nicht in linearer Chronologie berichten läßt, sondern in einem genau abgewogenen Wechsel zwischen Gegenwartshandlung und Erinnerung. Der Erzähler beginnt mit dem Abend der Tat, um in Rückblenden und meist ohne harte Schnitte allmählich den Zusammenhang der Ereignisse aufzudecken. Die episodische Zeit des Romans umfaßt rund sechs Monate, von Pyles Ankunft in Saigon bis vierzehn Tage nach seinem Tod, wobei die Gegenwartshandlung ungefähr vierzehn Tage dauert. Pyle ist im September nach Vietnam gekommen, im folgenden Februar wird er getötet. Das Jahr ist nicht angegeben, doch läßt sich aus einigen Angaben erschließen, daß es in den Monaten der Kämpfe um Phat Diem gewesen sein muß, also um 1952/53.

Daß das kalendarische Datum nicht genannt wird, verrät, daß der Roman keine geschichtliche Darstellung und keine politische Reportage sein will, sondern eine literarische Erzählung, für die nicht die chronologische Zeit konstitutiv ist, sondern ein subjektives Zeitmaß. Der Roman enthält zwar einige Abschnitte, die wirkliche Reportagen, Augenzeugenberichte des Autors sind, so die Beschreibung eines Patrouillengangs mit den Fallschirmjägern der Fremdenlegion oder die Schilderung eines Fliegerangriffs. Doch hat Greene seine Erlebnisse nicht unverwandelt übernommen, sondern sie der Intention der Erzählwelt angepaßt. Mit Recht betrachtet er die Reportage nicht als Literatur. Jene Berichte werden eingefügt, um über die militärisch-politische Situation zu informieren und weil sie für Fowlers intellektuelle Geschichte bestimmend sind. Und das Stilmittel der Reportage wird mit Fowlers Journalistenberuf plausibel begründet; er tut sich viel darauf zugute, daß er die Ereignisse nicht politisch bewertet, sondern sie nur berichtet: „Ich schrieb nieder, was ich sah. Ich unternahm nichts – selbst eine Meinung zu haben, ist schon eine Art von Tat."

Wie es mit der Selbsteinschätzung des Erzählers auch bestellt sein mag, auch nach wiederholter Lektüre fasziniert der politische Sachverstand, mit dem Greene die Situation seiner narrativen Welt beurteilt, die mit dem realen Indochina der frühen fünfziger Jahre übereinstimmt. Man erfährt, daß es unter den beschriebenen Umständen zwischen einem kommunistisch beherrschten Vietnam und einem westlich-kolonialistisch geprägten Vietnam keine weitere Alternative gibt. Es wird aufgezeigt, daß die Idee einer „Dritten Kraft", einer völlig autochthonen Bewegung, die man im Interesse des Westens fördern müsse, auf realitätsfernen Annahmen beruht und zwangsläufig zu sinnlosen Menschenopfern führt. Über

eine Politik dieser Art sagt Fowler: „Hier werden wir es genauso machen. Erst ermutigen wir sie, dann lassen wir sie im Stich." Natürlich hat Greene nur den Indochinakrieg der Franzosen beschreiben wollen; er beansprucht nicht, vorausgesehen zu haben, wie der Vietnamkrieg der Amerikaner ausgehen würde. Dennoch läßt sich der Roman als eine Beschreibung deuten, die die spätere Katastrophe vorwegnimmt, weil er eine Einmischung der Amerikaner in Vietnam schon damals verurteilt.

Die durch den Augenschein bestätigte Erkenntnis, daß die Politik einer phantomhaften „Dritten Kraft" nur verheerend sein kann, bewegt Fowler, sein erklärtes Nichtengagement für einen Augenblick aufzugeben. Nachdem er den entscheidenden Schritt getan hat, hofft er aber dennoch, daß Pyle unversehrt davonkommen möge. An dem fraglichen Abend wartet er in seiner Wohnung auf das Erscheinen Pyles, und er wartet noch im Büro des französischen Vernehmungsbeamten Vigot. Erst als er über Pyle befragt wird, gibt er das Warten auf. Mit diesen Szenen beginnt der Roman, und damit wird der Zeitmodus angegeben, der für den Erzählverlauf maßgebend ist.

Es ist eine erlebnismäßige Zeitvorstellung, die sich in Beschreibungen der folgenden Art äußert: „Zeit haben", „Zeit verlieren", „Zeit gewinnen", „Zeit versäumen". Wie der Literaturtheoretiker Paul Ricœur gezeigt hat, bildet diese Art von Zeiterleben die prägende narrative Zeit. Noch für die schlichteste Erzählung gilt, daß ihr Zeitmaß nicht die objektive Chronologie ist, sondern eine subjektive Zeitvorstellung der genannten Art. Sie ist jenes Element, das aus den diversen Ereignissen eine Einheit bildet und auf diese Weise der Geschichte eine abenteuerliche Spannung und eine intellektuelle Brisanz verleihen kann. Einzigartig ist das Erzählen, weil sich nur in dieser Darstellungsform der Verlauf und die Erlebnisweisen der Zeit beschreiben und wiedergeben lassen.

Die Schuld des Zuschauers

Die maßgeblichen Szenen von Fowlers Erzählung sind Momente des Wartens, Episoden kürzerer oder längerer Dauer, die von Unschlüssigkeit und Ungewißheit geprägt sind, wobei die Aufmerksamkeit auf ersehnte oder gefürchtete Ereignisse gerichtet ist. So die langen Nachtstunden, die Fowler mit Pyle in dem Wachtturm vor Saigon verbringt, und die Wochen, die Fowler in der „Erwartung einer Katastrophe" durchlebt, weil er fürchtet, daß seine Geliebte Phuong sich mit Pyle verbinden würde. Und der Roman endet mit einer Einstellung des Wartens. Nachdem der Erzähler sich über seine Schuld klar geworden ist und nachdem er die Befragung durch Vigot glücklich überstanden hat, schließt er mit den Worten: „Wie sehr wünschte ich, daß jemand existierte, dem ich hätte sagen können, wie leid es mir tat." Dieses Warten aber wird kein Ende finden, da es für

Fowler keinen Adressaten gibt, dem er seine moralische Schuld bekennen könnte. Die letzte Einstellung erinnert natürlich an Beckett, so sehr sich der erzählerische Realismus dieser Prosa auch von der pathetischen Groteske Becketts unterscheiden mag.

Auch spielen die Schlußworte auf die Beichte an, sie sind ein Hinweis auf die religiöse Dimension des Romans, sie bezeugen, daß Fowler seine Geschichte nur sich selbst erzählt. Außer dem Sprecher ist hier kein weiterer Hörer oder Leser impliziert. Der Ich-Roman gleicht einem fiktiven Tagebuch, die rekapitulierte Erinnerung hat die Funktion, Klarheit und Ordnung in die Gedanken des Sprechers zu bringen. Fowler erzählt sich selbst seine eigene Geschichte aus den gleichen psychologisch-moralischen Gründen, aus denen Robinson Crusoe sein Journal führt. Dieser schreibt seine Gedanken nieder, damit sie nicht täglich „seinen Geist betrüben". Greene zitiert die Erklärung Robinsons im „Menschlichen Faktor", dessen Protagonist die Erfahrung der vollständigen geistigen Isolation mit Fowler teilt.

Weniges kennzeichnet zudem Greene als Romancier so prägnant wie der Umstand, daß er die Frage der praktischen Entscheidung auf das religiöse Problem der Pascalschen Wette bezieht: „Wägen wir Gewinn und Verlust ab in unserer Wette, daß Gott existiert. Schätzen wir die Chancen. Wenn du gewinnst, gewinnst du alles; wenn du verlierst, verlierst du nichts." Doch zitiert nicht der überzeugte Atheist Fowler die Worte Pascals, sondern der Geheimdienstoffizier Vigot, der den Tod Pyles untersuchen muß. Fowler glaubt in Vigot einem Mann zu begegnen, von dem eine „unerschütterliche, tiefgegründete Kraft" ausgeht, die ihn an die Mentalität eines Priesters erinnert. Vigot wiederum vermutet scharfsinnig, daß Fowler sich in der Frage, ob er sich politisch engagieren soll oder nicht, von der gleichen Logik bestimmen läßt, die Pascal in seiner Wette skizziert. Die Wahl fällt Fowler schwer genug. Er ist von der Richtigkeit der Entscheidung überzeugt, kann sich selbst gegenüber aber die Schuld nicht leugnen, die er sich dadurch zugezogen hat, daß er den Tod eines Menschen zu verantworten hat. Sein Engagement ist aus Gründen der Selbstachtung gefordert. „Früher oder später muß man Partei ergreifen, wenn man ein Mensch bleiben will", heißt es im Text. Fowlers Verhalten zeigt auch, daß ein Engagement ohne Schuld oder ein moralisch richtiges Handeln ohne neues Unrecht nicht immer möglich oder vielleicht ganz unmöglich ist.

Daß Greene derartige Fragen aufwirft, zeigt ihn als einen Romancier, der den Menschen in allen seinen Dimensionen darstellen will, seine nicht immer rühmliche Körperlichkeit und seine oft irritierende Geistigkeit. Er unterdrückt keineswegs die Frage nach dem Sinn des Lebens, die einen Menschen zumindest gelegentlich beschäftigt, es sei denn, er habe sich des Denkens gänzlich entledigt. Fowler selbst erklärt deutlich genug, daß er sich aus Überdruß am Dasein als Reporter in einem explosiven Krisengebiet herumtreibt. Er gibt aber sein Unbetei-

ligtsein auf, als er sieht, wie fünfzig Passanten durch die von Pyle inszenierte Bombenexplosion verstümmelt und getötet werden. Wie Fowler durch diese Erlebnisse gezwungen wird, über ethische Werte zu reflektieren, so reagiert eine andere Romanfigur, als sie von der Kinderlähmung ihres Sohnes erfährt.

Das bedeutet nichts anderes, als daß Greene die religiöse Thematik mit der Erfahrung des Übels in der Welt verbindet. Er registriert das physische Übel, vor allem aber beschäftigt ihn das moralische Übel, für das einzelne Menschen verantwortlich sind. In diesem Roman begegnen wir dem irritierenden Fall, daß ein anscheinend unschuldiger, harmloser und taktvoller Mann der größten Herzlosigkeit und schlimmster Verbrechen fähig ist. Es sagt alles über das weltanschauliche Niveau dieses Ideenromans aus, daß Fowler das religiöse Thema im Zusammenhang mit der Erfahrung des Bösen zur Sprache bringt und sich nicht lange bei jenem kläglichen religiösen Synkretismus aufhält, der im damaligen Vietnam die lächerlichsten Blüten hervorgebracht hatte.

Was immer der Romancier beschreibt, er hat die unverkürzte menschliche Existenz im Blick. Fowler ist von der unaufhebbaren geistigen Isolation des Menschen, seiner unzugänglichen Individualität zutiefst überzeugt. „Niemals erkennt man das Wesen eines Menschen", sagt er und meint, man solle sich mit der Tatsache abfinden, „daß kein Mensch jemals einen anderen versteht". Im Argumentationsstil der Aufklärung und der Feuerbachschen Religionskritik vermutet er: „Vielleicht ist das der Grund, weshalb die Menschen Gott erfunden haben – ein Wesen, das fähig ist zu verstehen." Damit ist die letzte Begründung für die perspektivische Einstellung dieser Ich-Erzählung angegeben. Der Roman gehört nicht zu jener literarischen Gattung, die Nietzsche eine „Kunst vor Zeugen" genannt hat; er ist ein radikal monologisches Kunstwerk, ein Dokument der unentrinnbaren Einsamkeit, die ein gläubiger Mensch nicht kennt. Sie ist nach Nietzsche eine „Erfindung" der atheistischen Moderne.

So düster und resignativ aber das Menschenbild Fowlers sein mag, es impliziert doch die ethische Forderung, daß man die Eigenständigkeit des anderen in jedem Fall anerkennen soll. Die Einsicht, daß sich die Fremdheit zwischen Menschen niemals überwinden läßt, verleiht Fowlers Beziehung zu der geliebten Frau jene humane Eigenschaft des Respekts und der Wahrhaftigkeit, die auch sonst Greenes Darstellung von Liebesverhältnissen auszeichnen. Daß die Vietnamesin Phuong als Romanperson diese wunderbare Präsenz gewinnt und zugleich als Mensch ihre Autonomie und Fremdartigkeit bewahrt, verdankt sie der existentiellen Grundeinsicht des Erzählers. Nach der Konzeption des Werks ist die wesentliche Nichtverstehbarkeit des Menschen nur die Kehrseite der Selbstverantwortlichkeit des Menschen. Wenn man will, kann man in dieser Auffassung ein zeitgenössisches Echo der alten philosophischen Erkenntnis sehen, daß das Individuum unaussprechlich ist. Was in der metaphysischen Tradition aber ein allgemeiner logischer Grundsatz über die Beschreibbarkeit des einzelnen, konkreten Seienden

war, wird im Denken des modernen Autors zu einer Aussage über das einzelne, real existierende menschliche Subjekt.

„Brighton Rock" oder die Lust am Bösen

Man behauptet nicht zuviel, wenn man in der Erfahrung des Übels die stärkste Grundintention von Greenes literarischem Schaffen erblickt. In einem frühen Essay über Henry James (1933) hat er dargetan, daß James deshalb für das religiöse Phänomen aufgeschlossen ist, weil er in seinem Romanwerk mit der Existenz des übernatürlich Bösen rechnet. Und als er selbst in „Brighton Rock" den Versuch unternimmt, einen von Grund auf schlechten Menschen zu schildern, kommt er nicht umhin, auch das Problem des Glaubens zur Diskussion zu stellen; denn das absolut Böse ist eine theologische Kategorie.

In Pinkie Brown porträtiert er einen Jungen, der bewußt verdammt sein möchte. Ihm stellt er mit der lebensfrohen Ida Arnold, der prächtigsten Frauengestalt, die er je geschaffen hat, eine Figur gegenüber, die ein sicheres Gefühl für das hat, was Recht und Unrecht ist. Ihr moralisches Empfinden ist aber völlig diesseitig eingestellt. Greene wollte schildern, daß die Verbrechen Pinkies einen Grad von Schlechtigkeit aufweisen, der sich mit einem rein natürlichen Moralbewußtsein nicht erfassen läßt. Daß diese Frau im übrigen als ein Mensch geschildert wird, der spiritistische Praktiken schätzt, dürfte auf den Einfluß Chestertons zurückgehen, der oft genug betont hat, daß die religiöse Indifferenz die Menschen nicht dagegen feit, allen möglichen Formen des Aberglaubens zu huldigen. Doch gehört es zur tieferen Ironie des Romans, daß es gerade Ida Arnold ist, die Pinkies letzte kriminelle Tat vereitelt.

Trotz einer gewissen erzählerischen Unschlüssigkeit in den Anfangskapiteln ist dieser Roman eines der bedeutendsten Werke Greenes. Als ein Text, der in figurativer Mittelbarkeit genau den Forderungen seiner Zeit entspricht, kommt er dem Ideal nahe, das Jean-Paul Sartre in seiner Programmschrift „Was ist Literatur?" (1945) aufstellt. Sartre erwartet von der Literatur, daß sie die Schreckenserfahrung der Gegenwart zum Ausdruck bringt, das Erlebnis des offenen und versteckten Terrors. Er verlangt von der Dichtung, daß sie das allgegenwärtige Böse wieder so ernst nimmt, wie es frühere Zeiten taten. „Brighton Rock" verfährt in dieser Hinsicht nicht ganz so radikal, wie Sartre es meint. Pinkies Schlechtigkeit wird durch seine Herkunft aus dürftigster Armut sozialkritisch motiviert, was aber nicht heißt, daß sein moralisches Verhalten reduktionistisch durch seine soziale Situation erklärt würde. Auch ist keineswegs ausgemacht, ob er bis zum letzten Augenblick an seiner Bosheit festhält.

Der Roman gehört wie Greenes spätere Meisterwerke zu jener „Literatur der extremen Situationen", die Sartre damals vor Augen schwebte. Man könnte mit

Ernst Jünger auch von der Dichtung im Zeitalter des Nihilismus sprechen, für die das „Provisorische der Haltung und die Kenntnis der gefährlichen Lage, der großen Bedrohung" charakteristisch sei. Wenn Jünger erklärt, daß diese Literatur die Frage stelle, „wie der Mensch angesichts der Vernichtung im nihilistischen Sog bestehen kann", denkt er auch an Greene, an den paradoxen Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit", in dem ein verkommener Priester gegen einen idealistisch gezeichneten reinen Nihilisten Widerstand leistet.

Bezeichnend für Greene ist zudem, daß er Ausnahmezustände zu schildern liebt. Diese Episoden sind in einem harten realistischen Stil gehalten, sie bilden aber zugleich die geistige Befindlichkeit der Protagonisten allegorisch ab. Greene hat die Darstellungen exponierter Orte mit seinem Interesse für die Technik der Bühnendarstellung erklärt und sie mit Großaufnahmen im Film verglichen. Er wollte diese Passagen als „Schlüsselszenen" erzählerisch auszeichnen. Glaubwürdig werden sie aber durch ihren thematischen Gehalt. Erinnert sei nur an die überfüllte Gefängniszelle, in der der Schnapspriester des Mexikoromans eine Nacht verbringen muß, oder an die trostlose Hütte, in der er, neben einer Leiche kauernd, von dem gegnerischen Leutnant in ein Gespräch über den Sinn von Leid und Unrecht verwickelt wird. Verwiesen sei auf die Slumbehausung, die im „Honorarkonsul" (1973) ebenfalls zum Schauplatz einer Diskussion über jene letzten Fragen wird, für die sich Greenes Personen unendlich interessieren. Hier äußert der Guerillapriester über das radikal Böse die ketzerisch-mystische Ansicht, daß es in Gott selbst seinen Ursprung habe.

Das Gespräch zeigt Greene im Besitz der seltenen Gabe, die kompliziertesten Fragen einfach ausdrücken zu können. Doch sollte man sich von der Einfachheit nicht täuschen lassen. Greenes Absicht ist es nicht, eine eindeutige Lösung der Probleme anzubieten, er bringt gewöhnlich das Kardinalproblem auf den Punkt, er stellt den Grundwiderspruch heraus und überläßt es dann seinen Personen, sich für die eine oder andere Möglichkeit zu entscheiden. Er hat zudem einen Roman geschrieben, der ausschließlich eine extreme Situation schildert: „Ein ausgebrannter Fall" (1960) spielt in einer afrikanischen Siedlung von Leprakranken, einem Ort krassesten physischen Übels, und die Dialoge des Buchs handeln folgerichtig von Formen des Glaubens und des Unglaubens. Unvergeßlich bleibt auch die Schilderung des umkämpften Wachtturms, auf dem Fowler und Pyle eines Nachts ihre kontroversen Gedanken austauschen. Hier werden derartige Diskussionen in dem fremden Milieu der Abenteuerromane auch großartig gerechtfertigt: „Es ist merkwürdig, wie ein Gespräch beruhigt, besonders eines über abstrakte Dinge."

In „Brighton Rock" kommt auch das zweite beherrschende Motiv von Greenes Menschenbild zur Sprache. Die Einsamkeit des jugendlichen Verbrechers wird als „abgrundtiefes Unverstandensein" gedeutet, und man begegnet dem Motiv im „Menschlichen Faktor" wieder, wo Castle die berufsbedingte Isolation des Agen-

ten mit dem extremen Individualismus Robinsons vergleicht. Castles Einsamkeit ist zunächst professioneller Natur, sie wird aber als eine Befindlichkeit geschildert, die das menschliche Dasein im allgemeinen betrifft, das nach der Auffassung Greenes in der Regel von Nichtverstehen und Kommunikationslosigkeit geprägt ist.

Das Verstehen von Sinn und Intention im Reden und Handeln des Menschen wird hier zu einem Problem, das sich nur in glücklichen Ausnahmefällen meistern läßt, und das Mißverstehen, das die Regel ist, wird zur Quelle einer leicht absurden Komik, an der Greene in seinen späteren Romanen immer mehr Gefallen findet. Außerdem legt er im „Menschlichen Faktor" die Fragwürdigkeit einer Haltung dar, die man gewöhnlich positiv einschätzt: die Dankbarkeit. Ähnlich wird im „Herz aller Dinge" die Fragwürdigkeit des Mitleids geschildert und im „Stillen Amerikaner" die Gefährlichkeit einer bestimmten Art politisch-moralischer Unschuld.

„Solche Bücher dürfte man nicht schreiben"

Nach eigenem Bekunden wollte Greene kein engagierter Schriftsteller sein und keine politischen Tendenzromane schreiben: „In Wirklichkeit bekämpfe ich die Ungerechtigkeit nicht: ich verleihe einem Unrechtsempfinden Ausdruck, denn mein Ziel ist es nicht, die Dinge zu verändern, sondern sie darzustellen." Die einzige Ausnahme, die er von dieser Intention macht, betrifft die „Stunde der Komödianten" (1966), ein Roman, den er verfaßte, um das damalige Terrorregime in Haiti anzuklagen. In literarischer Hinsicht ist das Buch aber nicht schlechter als andere Romane des Autors. Was Situationsschilderung, Porträtkunst, Handlungsführung oder den ideellen Gehalt angeht, wird man nicht sagen können, daß der Romancier hier den Standard seiner ambitionierten Werke unterschritten hätte.

Ein wenig anders liegen die Dinge bei jenen frühen Büchern, wo er noch zwischen Unterhaltungsliteratur und seriösen Romanen unterschied. Aber selbst in einem Spionagethriller wie „The Confidential Agent" (1939) wird das Problem des politisch-moralischen Engagements schon in einer Weise behandelt, wie es für die späteren Meisterwerke typisch ist. Das Thema der Agententätigkeit wird dann im „Menschlichen Faktor" mit der Absicht aufgegriffen, die unspektakuläre Routine des geheimen Staatsdienstes zu schildern. Die Intensität der Darstellung verleiht dem Buch einen Rang, den keiner der gängigen Spionageromane erreicht; man kann es allenfalls mit Joseph Conrads „Geheimagent" vergleichen. Obwohl es als scharfe Kritik gemeint ist, bestätigt ein Urteil Leonardo Sciascias, der Greenes Erzählkunst im übrigen außerordentlich schätzt, die Bewertung: „Dieses Buch ist von einer quälenden Undurchsichtigkeit, man hat das Gefühl, ein nebelverhangenes, von Dornengestrüpp überwuchertes Tal zu durchqueren. So graue, so erstickende Bücher kann, nein, dürfte man nicht schreiben."

Daß Greene aber so häufig Elemente des Agentenromans in seine Texte übernimmt, liegt daran, daß die konstitutiven Themen seines Werks, die Einsamkeit des Menschen und die Unmöglichkeit der Kommunikation, der Konzeption der Spionageliteratur keineswegs fremd sind. Denn diese Literaturgattung handelt, abgesehen von ideologischen Loyalitätskonflikten, die Greene immer interessiert haben, nun einmal hauptsächlich von Problemen des Verstehens, der Verrätselung und Dechiffrierung, von Täuschung und Aufklärung.

John le Carré und, noch artistischer, Anthony Price haben das Motiv der Undurchschaubarkeit des Menschen vielfach als erzählerisches Mittel benutzt und in das Repertoire ihrer Personendarstellung aufgenommen. Bei ihnen wird man selten einer Figur begegnen, die jemals genau das sagt, was sie denkt. Möglicherweise macht sich hier der Einfluß von Henry James' Konversationskunst bemerkbar; denn bekanntlich tun sich James' Personen immer viel darauf zugute, daß sie etwas haben, worüber sie sich beredt ausschweigen können. Bei Anthony Price hat sich das Motiv gelegentlich zum alleinigen Zweck der Erzählung manieristisch verselbständigt. Nicht zufällig beginnt sich dieser Stilzug in den Jahren der Entspannungspolitik durchzusetzen, wo das Genre sein Hauptthema und seine Raison d'être zu verlieren droht. Das Spiel der gestörten Kommunikation aber läßt sich auch dann noch spielen, wenn das Feindbild der Russen niemand mehr schreckt. Nun spielt man, wie es Smiley bei le Carré und Dr. Audley bei Anthony Price gelegentlich tun und wie es auf weniger snobistische Weise Charlie Muffin bei Brian Freemantle tut, eben gegen die eigene Behörde.

Wenn man aber die Romane dieser Autoren neben die Erzählungen Greenes stellt, wird man feststellen, daß sie, um ein Wort Walter Benjamins aufzugreifen, oft genug eine verwirrte Darstellung geben, wo sie die Darstellung einer Verwirrung zu geben hätten. Auch läßt sich leider nicht leugnen, daß eine durchgehende Schwäche dieses Genres die Figurenzeichnung ist.

In der Kunst der psychologischen Charakterisierung unterscheidet sich Greene auch von Eric Ambler, dessen Romane dem Ideal der hohen Literatur am nächsten kommen. Das läßt sich in einem Vergleich von Greenes Vietnambuch mit Amblers Agentengeschichte „Der Levantiner" (1972) gut erkennen. Hier gewinnt die Physiognomie des Protagonisten nicht jene beklemmende Glaubwürdigkeit, die für Fowler eigentümlich ist. Und Amblers Versuch, das Talent seines Protagonisten, nach Bedarf verschiedene Rollen zu spielen, als ein Ensemble von mehreren Persönlichkeiten auszugeben, entpuppt sich am Ende als das schablonenhafte Bild einer gekünstelten psychischen Komplexität. Unverächtlich ist Ambler dagegen dort, wo er ausweglose Zwangslagen zu schildert hat, und vor allem dort, wo er technische Einzelheiten beschreibt. Doch handhabt er die Form der Ich-Erzählung nicht mit der gleichen Virtuosität wie Greene. Wenn der levantinische Held sein Verhalten in jenem Augenblick, wo er seinen Gegner ausschaltet, später rechtfertigen muß, beschränkt er sich auf die leicht durchschaubaren äußeren

Umstände der Aktion, und seine einzige Absicht ist es, seinen Ruf als vertrauenswürdiger Geschäftsmann wiederherzustellen. Einigermaßen fremd sind ihm die psychologischen oder moralischen Weiterungen der Tat, die einen Fowler nicht zur Ruhe kommen lassen.

Im „Stillen Amerikaner" hat Greene sich der schwierigsten Form der Ich-Erzählung mit einer Meisterschaft bedient, wie sie nur wenigen Romanciers erreichbar war. Der Roman besitzt einen erzählerischen Rhythmus, der sich dem eleganten Zusammenspiel mehrerer Komponenten verdankt: der spannungsvollen Zeitbehandlung, dem Wechsel von Gegenwartshandlung und Erinnerungsbericht, der genauen Dosierung von epischem Erzählen und von Dialogen über abstrakte Gegenstände. Das Buch gewährt einen Einblick in eine verfahrene politische Konstellation, es stellt eine Prognose über den Lauf der Dinge, die sich über ein Jahrzehnt später als richtig erweist.

Was das bedeutet, ersieht man daraus, daß es heute, wo angeblich alles politisiert ist, so wenige gute politische Romane im strengen Sinn gibt; selbst in der Sparte des besseren Spionageromans sind echte politische Einsichten die Ausnahme, und das Nachbeten politischer Klischees ist die langweilige Regel. Weit entfernt, den Leser indoktrinieren zu wollen, beschreibt Greene, welcher Logik ein ernst zu nehmendes Engagement folgen soll, wenn die Beteiligten ihre Selbstachtung und Humanität bewahren wollen. Nimmt man die Kunst der Figurenzeichnung hinzu, dann hat man die signifikanten Merkmale des Romans genannt. Sie rechtfertigen es, die Geschichte der Begegnung des Journalisten Fowler mit dem amerikanischen Diplomaten Pyle zu den fünf oder sechs Meisterwerken zu rechnen, die Greene geschrieben hat.

UMSCHAU

Kreuz und Religion in unserer Gesellschaft

„Wer vor zwölf Monaten vorausgesagt hätte, über nichts werde hierzulande im kommenden Jahr heftiger gestritten werden als über die Bedeutung des christlichen Kreuzes in Staat und Gesellschaft – er wäre wohl ausgelacht worden"; so schrieb Robert Leicht in der „Zeit" vom 22. Dezember 1995. In der Tat konnte man darüber verwundert sein, daß in unserer angeblich ganz und gar säkularisierten Gesellschaft über das zentrale Symbol des christlichen Glaubens so leidenschaftlich diskutiert wurde, wie das nach dem Karlsruher Kruzifixurteil monatelang der Fall war. Das kann gläubige Christen, die sich manchmal allzu verzagt schon in einer Randexistenz fühlen, gewiß ermutigen, zugleich jedoch muß vor vordergründigem Optimismus gewarnt werden, ganz unabhängig davon, wie der Rechtsstreit um das Kreuz in bayerischen Schulen ausgeht.

Die Konfliktlinien laufen nämlich nicht einfach, die Positionen sind nicht den üblichen Lagern zuzuordnen. So gab es manche, die sich für das Kreuz in der Schule stark machten, ohne damit ein dezidiert christliches Bekenntnis oder Kirchenbindung ausdrücken zu wollen. Es gab andererseits gewichtige christlich-theologische Wortmeldungen, die mit laizistischen Liberalen – freilich aus ganz anderen Gründen als diese – darin übereinstimmten, daß es nicht Sache des Staates sei, in seinen Schulen das Kreuz zu präsentieren. Geht es den einen um die Reinheit und Eindeutigkeit der im Kreuz symbolisierten biblischen Botschaft, so anderen um die pure Neutralität des heutigen Staates in Religionsfragen.

Die Puristen treffen sich im Ergebnis, aber beide werden der kulturell-gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Christliche Religion gibt es in unserer Gesellschaft nicht nur in der strengen Form des christlichen Glaubensbekenntnisses und kirchlicher Bindung; sie ist vielmehr vielfältig in Traditionen und Institutionen verflößt, und der Staat hat, gerade wegen seiner Pflicht zu weltanschaulicher Neutralität, gar nicht das Recht, die religiösen Elemente aus dem sozial-kulturellen Leben zu verbannen. Das gilt in besonderem Maß für die öffentliche Schule; sie ist Veranstaltung der Gesellschaft insgesamt, auch wenn der Staat sie rechtlich in seine Obhut genommen hat. Man kann die Schule nicht angemessen vom Staat her denken, man muß sie vielmehr von ihren Aufgaben her (Erziehung durch Unterricht) gestalten, und diese sind nur erfüllbar im kulturellen Kontext der Gesellschaft.

Der Streit um das Kreuz in der Schule darf deshalb nicht auf die Frage nach dem Kirche-Staat-Verhältnis verengt werden. Auch dieses ist davon tangiert, aber viel mehr geht es um die öffentliche Bedeutung von Religion in der Gesellschaft und für den Staat selbst, in besonderer Weise für gesellschaftliche Institutionen, für welche der Staat das rechtliche Gehäuse bereitstellt. Es ist deshalb für die weitere Diskussion dieser Fragen hilfreich, in der Reihe der Quaestiones disputatae einen Sammelband vorliegen zu haben, der das ganze Fragespektrum präsentiert[1].

„Kontroverse" im Untertitel des Buchs meint nicht, daß Gegner und Befürworter des Karlsruher Urteils zu Wort kämen; das geschieht nur durch die Wiedergabe des Urteils selbst und des Minderheitsvotums in einer beigegebenen Dokumentation. Die Autoren sind sich einig in einer kritischen Sicht des Karlsruher Beschlusses, auch wenn sie unterschiedlich deutlich zum Ausdruck kommt. Das Verdienst des Bandes liegt darin, diese Kritik aus unterschiedlichen Fachperspektiven zu begründen.

Den Anfang macht Josef Isensee, der aus verfassungsrechtlicher Sicht Ungereimtheiten und Widersprüche im Urteil aufweist. Mit dem Ergebnis, das Urteil weiche von den anerkannten Regeln der Verfassungsinterpretation ab, steht Isensee bekanntlich keineswegs allein. Ein Interview mit dem Rechtsphilosophen und Kirchenrechtler Alexander Hollerbach ergänzt diese Kri-

tik im Blick auf die bisherige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und auf die verfassungsrechtliche Regelung des Kirche-Staat-Verhältnisses. Diesen Aspekt greifen der evangelische Theologe und ehemalige Landesbischof Eduard Lohse und Bischof Karl Lehmann wieder auf, verbinden ihn aber in je eigener Weise mit theologischen Erwägungen zur Bedeutung des Kreuzes und mit Fragen nach dem Verhältnis von persönlich gelebter und öffentlich wirksamer Religion sowie nach deren Bedeutung für den Konsens der Gesellschaft.

Ein historischer Beitrag von Walter Ziegler skizziert den Kampf um die Schulkreuze im „Dritten Reich". Dabei geht es keineswegs, wie Kritiker solcher Erinnerung meinen, um rechtlich-politische Parallelen, wohl aber um den Aufweis von Kontinuität in Mentalitäten, die erst verständlich macht, warum sich am Symbol des Kreuzes ein so leidenschaftlich geführter Streit entzünden kann.

Den umfangreichsten Beitrag steuert der Exeget Thomas Söding mit einer Interpretation des Passionsberichts aus dem Markusevangelium bei. Die zum geflügelten Wort gewordene Redewendung aus dem Karlsruher Urteil vom „Lernen unter dem Kreuz" wird hier in eindringlicher Weise ins Positive mehrerer „Lektionen" gewendet, die nach Markus zu lernen sind; nicht unter Zwang, aber von jedem, der sich von dieser Botschaft in Anspruch nehmen läßt. Es sind Lektionen über die Grundfragen unseres Daseins, nach dem Sinn des Leidens, nach den Mängeln einer Kirche der Sünder, nach dem Ethos der Liebe und nach dem Gottesbild. Schon die neutestamentliche Botschaft selbst fordert also eine mehrdimensionale Ausdeutung des Kreuzes.

Der Herausgeber Hans Maier spricht erhellend und prägnant, wie man es von ihm gewohnt ist, von der kulturpolitischen Bedeutung des Kreuzes in Auseinandersetzung mit der für Deutschland falschen Vorstellung von einem „laizistischen" Staat und vom Vorrang negativer vor positiver Religionsfreiheit, wie er im Karlsruher Urteil anstelle eines schonenden Ausgleichs bestimmend wird. Das Kreuz in der Schule läßt vielfältige Interpretationen zu und fordert keineswegs religiöse Verehrung. Deshalb verkennen die Karlsruher Richter die Schulwirklichkeit und bleiben zudem widersprüchlich, wenn sie christliche Gemeinschaftsschule einschließlich eines Schulgebets für verfassungskonform halten, das Kreuz jedoch entfernt sehen möchten.

Einiges, was bei Maier nur angedeutet bleibt, nimmt Karl Gabriel unter religionssoziologischem Aspekt auf, indem er im Blick auf Herkunft und Entwicklung unserer Gesellschaft die Deutungsschemata sowohl der Säkularisierung als auch der Verkirchlichung des Christlichen relativiert. Die Lehre aus dem Streit um das Kruzifixurteil heißt nach Gabriel, daß wir einen öffentlichen Religionsdiskurs dringend brauchen; denn weder ist der öffentlich-gesellschaftliche Raum einschließlich der Schule religionsfrei, noch kann der Staat die Frage nach der öffentlichen Bedeutung von Religion einfach den Kirchen überlassen. In der Tat, darüber muß weiter nachgedacht und gesprochen werden. *Bernhard Sutor*

[1] Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse. Hg. v. Hans Maier. Freiburg: Herder 1996. 157 S. (Quaestiones disputatae. 162.) Kart. 38,–.

Jugend und Berufe der Kirche

Das Thema ist nicht neu. Allerdings wird es heute diskutiert unter anderen Begriffen – Identität, Selbstverwirklichung, Bricolage – und steht in neuen Horizonten, weil sich die Zeitsituation sehr verändert hat. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß die Grundbegriffe einer heutigen Gesellschaftsanalyse, nämlich Individualisierung, Pluralisierung, Hedonismus, wenig gute Bedingungen für eine Entscheidung zu einem kirchlichen Beruf voraussagen. Je mehr diese Extremsituation bewußt wird, um so mehr nötigt sie zu Reflexionen auf Abhilfe; denn die bloße Feststellung, daß die Zahl junger Menschen, die sich in einem kirchlichen Beruf engagieren wollen, heute gering sei, reicht als Reaktion nicht aus. Es muß bei der Frage nach Wegen kirchlicher Be-

rufe grundsätzlicher als in früheren Zeiten angesetzt werden.

Jetzt liegen neue Überlegungen zur „Beruf(ung)spastoral“[2] vor. Alles, was dazu an theoretischen Überlegungen und praktischen Erfahrungen zusammengetragen werden kann, wird gebündelt in den Reflexionen über „Wege zu einem kirchlichen Beruf“. Er allein steht dann im Blick, nichts anderes. Doch jenseits der Frage, ob das Wort „Beruf(ung)spastoral“ nicht ein Unwort ist, darf die Vermutung geäußert werden, daß eine derartige Fixierung auf das Ziel eher das verhindert, was sie anstrebt, nämlich daß sich junge Menschen verantwortlich für einen solchen Beruf in der Kirche entscheiden. Auch hier gilt: Was man allzu krampfhaft entschieden ergreifen will, entgleitet den Händen.

Was die etwas unglückliche Begrifflichkeit angeht, sollte man durch die Einordnung der „Beruf(ung)spastoral“ in die Jugendpastoral eindeutig deren vorrangigen Ort signalisieren. Das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche und die dazu nötigen Optionen stehen darin zur Debatte. Alle Probleme, die in diesem unüberschaubaren Feld unerledigt liegen, beeinträchtigen auch die mögliche Entscheidung eines Jugendlichen für den Dienst in der Kirche. Alle Fragen um Identität, um Liebe und Sexualität, um Wertorientierung, um religiöses Verhalten, um Gläubigkeit und Kirchlichkeit lassen sich als phasentypische Anfragen vieler junger Menschen an sich selbst, an die Kirche und die Gesellschaft werten. Auch alte Irritationen mit dem Selbstverständnis und dem Image von Kirche schlagen in diesem Entscheidungsfeld unübersehbar zu Buch.

Diese Re-Integration des Problems in einen übergreifenden Kontext tut dem Anliegen „Kirchlicher Beruf“ auf jeden Fall gut, zumindest dann, wenn vorauszusehen ist, daß trotz aller Bemühungen ein junger Mensch am Beginn oder gar am Ende seines Weges sich nicht zu einem Beruf in der Kirche entscheiden kann. Der lebendige Glaube eines jungen Menschen muß wichtiger eingeschätzt werden als die Entscheidung zu einem geistlichen Beruf. Wäre die „Beruf(ung)spastoral“ als ein integraler Teil der Jugendpastoral erkennbar, kämen damit auch die Kirche und der Dienst in der Kirche an ihrem lebenspraktischen Ort zum Vorschein. Sie stünden wie selbstverständlich im Leben eines jeden Jugendlichen, und nicht daneben. Dies als Anmerkungen zur befragbaren Begrifflichkeit.

Diese Anliegen einer angemessenen Begrifflichkeit für das sinnvolle Tun wird durch die Einsicht getragen, daß alle Christen berufen sind, eben durch die eine Berufung zu Christus. Wie sich deren Leben dann weiterhin entfaltet – ob in der Ehe, ob in (ehelosem) kirchlichem Dienst, ob in der besonderen Nachfolge der evangelischen Räte – entscheidet sich aufgrund einer Berufung, bei der es nicht von vornherein um eine bessere oder schlechtere Wahl gehen kann. Doch ein christliches Leben kann es ohne diese fundamentale Berufung nicht geben.

Ein solches Berufungsbewußtsein täte als Selbstverständnis allen Christen gut. Ihr Leben wird umfangen und unterfangen von Sendung und Berufung. Die darin greifbaren Charismen werden dann auch helfen, den modernen Konsumismus und Hedonismus ebenso zu überwinden wie die pragmatische Beliebigkeitsmoral unserer Gesellschaft, gemäß der alles für gleich-gültig gehalten werden kann. Daß dann im Rahmen der fundamentalen Berufung eines Menschen zum Christen spezielle, das heißt auch ganz persönliche Berufungen ihren Platz finden, weist auf, daß der einzelne Christ mit seiner Lebensgeschichte im Blick ist: ein persönlicher Lebensweg zwischen Heil und Unheil, in Wagnis und Hoffnung, auch in alltäglicher Verantwortung für die christliche Gemeinde.

Beide Grundeinsichten – die integrierte Pastoral und die fundamentale Berufung – werden dann in dreierlei Realitäten greifbar: in Räumen, in Themen, in Wegen. **Räume** wären deshalb nicht gering zu schätzen, weil sie als personal erfüllte Räume der Begegnung und des Dialogs verstanden werden. Sie können konkret Familie, Freundschaft, Gruppe, Gemeinde heißen – entscheidend für sie ist, daß in Begegnung mit lebendigen Christen das ganze Christentum befragt werden darf und als lebendig verwirklichtes Zeugnis in leibhaften Personen angeschaut werden kann. Mit Räumen werden also spirituell erfüllte Zonen – auch der Geborgenheit und des Zuhause – gemeint.

Nur in ihnen kann es ohne Irritationen dann zur Diskussion der **Themen** kommen, die junge Menschen interessieren. Die Sinnfrage liegt dann

an erster Stelle, gefolgt von der Wahl eines Berufs allgemein, von Partnerschaft, Liebe und Sexualität, von Verantwortung für Schöpfung, Friede, Gleichberechtigung, Freiheit. Alle diese Themen sind offensichtlich nicht ablösbar von dem Ausgriff in die Zukunft. Die genannten Themen werden immer im Kontext von der „Berufung" gesehen und besprochen werden können. Diese Themen verlangen Personen als Gesprächspartner, die authentisch und jugendgemäß argumentieren können.

Da dieser Dienst nicht nur ein einziges Mal, sondern immer wieder gefordert wird, wird er sich als **Weg** entwickeln, als Weggefährtenschaft. Sich in einer unbeugsamen Entschiedenheit auf einen jungen Menschen einzulassen, verlangt von Erwachsenen, von Lehrern und Erziehern, von Eltern und geistlichen Personen, nicht nur viel Geduld, sondern setzt auch den Mut voraus, in das unüberschaubare Leben junger Erwachsener gemeinsam mit ihnen hineinzugehen. Die drei Bestimmungen Räume, Themen, Wege treffen eigentlich auf jeden jungen Menschen zu, wenn irgendwie Glaube weitergegeben werden soll. Daß diese Weitergabe dann nur in Wechselseitigkeit gelingen kann, hat bereits die Rottenburger Synode 1985 herausgestellt.

Mit diesen Andeutungen wird „Beruf(ung)spastoral" erneut in die Jugendpastoral überhaupt integriert. Je mehr diese Hereinnahme gelänge, um so leichter fiele es auch, in den bereits bestehenden Institutionen der Kirche von „Berufen der Kirche" zu reden: im Religionsunterricht in der Schule, in der Ministrantenarbeit in der Pfarrei, in der kirchlichen Jugendarbeit, in der Erwachsenenbildung. Dadurch würde die eigentliche Gefahr kirchlicher Stellen für Berufe der Kirche überwunden, daß sie nämlich zu Alibi-Institutionen werden, die jeden Christen und jede kirchliche Institution von dem Zeugnis befreien, das durch die investierte alltägliche Glaubwürdigkeit zu einem Beruf in der Kirche provozieren kann. Das lebendige Beispiel ist auch hier – wie bei jeder Vorbildwirkung im Leben des Menschen – der beste Anstoß zu einer Entscheidung. Die Berufswahl hat als Gegenüber ein Gesicht, eine einmalige Person, den Typ eines gelingenden Lebens.

Wird aufgrund dieser Beschreibung der optimalen Situation jede sinnvolle Aufgabe einer „Stelle für Berufe der Kirche" überflüssig? Gewiß nicht, solange sie ihre Möglichkeiten realistisch einschätzt. Eine solche Institution kann erstens ihre Dienste zur Vorstellung kirchlicher Berufe und zur Klärung von Berufsentscheidungen anbieten. Wo im ersten Fall Prospekte und Informationsmaterial nützen, werden im zweiten Fall nur die Angebote von Gesprächen oder die existentielle Evidenz aus dem Miterleben in einem geistlichen Zentrum, in einem Pfarrhaus oder in einer geistlichen (Ordens-)Gemeinschaft sinnvoll sein. Daß diese Gemeinschaft sich dann auch für beschränkte Zeit und bei Begleitung dem Mitleben junger Menschen öffnen muß, ist offensichtlich. Hiermit gerät der Lebensstil von „Berufschristen" unter die Optik der engagierten Kritik; diese mag beunruhigen, kann aber auch für eine Gemeinschaft innovativ wirken. Bei solchen Angeboten wird immer der einzelne im Blick sein, der am Suchen ist.

Eine zweite Aufgabe einer solchen Stelle kann sein, jene zu einer Gemeinschaft (und deren Erlebnis) zusammenzuführen, die mit dem Gedanken an einen geistlichen Beruf umgehen. Die Vereinzelung belastet; die Begegnung mit jungen Menschen, die ähnlichen Idealen anhängen, kann aus der inneren Übereinstimmung heraus die eigene Berufswahl festigen. Was hier an religiösen Wochenenden und in Exerzitien angeboten wird, kann ebenso der Klärung wie der Festigung einer Berufswahl dienen. Freundschaften, die dabei entstehen, werden auch die Entscheidung zu einem Beruf im Dienst der Kirche verstärken. Die Begegnung mit anderen Lebensgeschichten öffnet zugleich den Blick für den Gnadencharakter der eigenen Lebensgeschichte. Mit solchen Angeboten wird die Stelle „Berufe der Kirche" zu einer Agentur religiöser Vertiefung und spirituell-theologischer Fortbildung.

Eine dritte Aufgabe bestünde darin, als Fundus von Informationen und Materialien zu dienen für jene kirchlichen Institutionen, die immer wieder mit Nachfragen nach Berufen der Kirche (Berufsbilder, Bildungsvoraussetzungen, Aufstiegschancen) behelligt werden. Es wird dabei an Religionslehrer an den Schulen gedacht, an Jugendleiter in der kirchlichen Jugendarbeit, an Seelsorger in den Pfarreien, an Mitarbeiter in der

kirchlichen Erwachsenenbildung. Dazu bedarf es in einem Fall der Vermittlung von neuen, sachlich ansprechenden Informationsschriften, im anderen Fall des Gesprächs oder der Bereitschaft, in Referaten die breite Palette kirchlicher Berufe – von seelsorglichen, katechetischen, erzieherischen bis zu sozialen Aufgaben – und die Probleme moderner christlich-kirchlicher Berufsfindung darzustellen.

Offensichtlich bleiben noch viele Aufgaben für die „Arbeitsstellen Berufe der Kirche" übrig, selbst wenn „Beruf(ung)spastoral" als eine Entfaltung von Jugendpastoral verstanden wird und wenn in der Verkündigung auf die Berufung aller Christen größerer Wert als bisher gelegt wird. Alle Christen sind berufen, die einmalige Botschaft von Jesus dem Christus – als das neue Volk Gottes – weiterzusagen. Beide Tatsachen schließen nicht aus, daß es Frauen und Männer gibt, die zu einem besonderen Zeugnis des Glaubens und zu einem herausgehobenen Dienst in und am Volk Gottes berufen sind.

Roman Bleistein SJ

[1] Swiatek, Jörg: Werden wozu du berufen bist. Wege der Beruf(ung)spastoral. Freiburg: Herder 1996. XII, 277 S. Kart. 58,–.

Abendländische Philosophiegeschichte

Wenn ein Philosoph heute aufgefordert würde, die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie in ihren Hauptzügen darzustellen, fände sich wohl kaum einer, der sich dazu in der Lage sähe. Wolfgang Röd, Professor der Philosophie an der Universität Innsbruck, ist einer jener ganz wenigen, die ein solches Abenteuer wagen konnten[1], gestützt auf die Erfahrungen und Kenntnisse, die in die von ihm herausgegebene und großenteils auch selbst verfaßte etwa zwölfbändige Reihe „Geschichte der Philosophie" eingegangen sind.

Dem Außenstehenden scheint es oft, als sei die Geschichte der Philosophie ein Auf und Ab von Meinungen, die keinerlei Fortschritt der Problementfaltung, geschweige denn der Lösungsvorschläge enthalte. Diesem Eindruck tritt Röd überzeugend entgegen. Er will freilich nicht behaupten, als folge die Geschichte der Philosophie einem gesetzlichen Verlauf, wie das Hegel, und mit ihm eine beträchtliche Anzahl anderer Autoren, angenommen hat. Denn nicht nur gestaltete sich die denkerische Produktion zu farbig, wobei auch nichtphilosophische Motive mitspielten; vor allem würde es Röd eigener konstruktivistischer Erkenntnistheorie widersprechen, eine innere Struktur seines Gegenstands anzunehmen, die nicht zuerst, als Interpretationshypothese, in diesen gelegt worden wäre.

Diese Hypothese besteht nun erstens darin, daß die Probleme der theoretischen Philosophie (Metaphysik, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie) denen der praktischen Philosophie übergeordnet seien, und daß (zweitens) das Zentrum der theoretischen Probleme das Rätsel der Erkenntnis sei: mit anderen Worten die Tatsache, daß wir etwas wissen können, die Röd mit Paul Natorps Worten so formuliert: „daß es etwas gibt, das sich uns gleichsam zeigt und spricht: Ich bin da, und ich bin für dich da" (I 19). Da sich Wissen in allgemeinen Sätzen ausspricht, ergeben sich von daher sofort Probleme, die die ganze Geschichte der Philosophie durchziehen: Wie verhält sich diese Allgemeinheit zur Besonderheit der jeweiligen Erfahrung? Wodurch ist sie legitimiert? Gibt es Universalien in der Sache selbst oder nur als Produkt unserer Abstraktions-Konstruktion? Wenn Wissen evidentes Sachwissen ist, was muß als Struktur der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, damit jenes möglich ist? Wenn eine „logische" Struktur der Wirklichkeit nicht vorausgesetzt werden darf, was bedeutet das für die Selbsteinschätzung unserer Erkenntnisfähigkeit?

So sehr nun solche Fragen schon bald nach dem Beginn der Philosophie, bei Platon, gestellt worden sind und von da an nicht mehr verstummten, so sehr ist es auch wahr, daß sie das eigentliche Pathos der neuzeitlichen, der kritischen Metaphysik im Stil eines Descartes und vor allem eines Kant ausmachten. Kants Transzendentalphilosophie bildet denn auch den immer wieder deutlich herausgestellten Bezugspunkt dieser Darstellung europäischer Philosophiegeschichte.

Paradox an diesem Ansatz ist freilich, daß dieser Bezugspunkt, auf den Röd die Philosophiegeschichte der Sache nach zulaufen läßt, ein Wendepunkt ist, vor dem der größere und noch einigermaßen einheitliche Teil der Geschichte liegt, während sich nach Kant die Philosophie alsbald in eine kaum mehr zu vereinheitlichende Vielfalt von Problemstellungen und Methoden des Vorgehens zersplittert, so daß sich Röd gezwungen sieht, um die Idee der Philosophie selbst zu bangen. Dieser Sorge steht freilich seine Überzeugung zur Seite, daß „wesentliche Gedanken des von Kant geprägten Kritizismus, wenn auch meist mittelbar, nach wie vor zu den prägenden Faktoren der Philosophie gehören und vermutlich auch in der Zukunft gehören werden" (I 30). So ist es wohl auch nicht zufällig, daß diese Geschichte der Philosophie mit einer Darstellung Karl Poppers schließt, auch wenn Röd kein Popperianer im engeren Sinn ist.

Verfolgt man mit Röds Augen den „Weg der Philosophie" durch zweieinhalb Jahrtausende, so stellt sich dieser, trotz aller Gegentendenzen, als ein Prozeß zunehmender Selbstbeschränkung dar: von der platonisch-aristotelischen Annahme eigenständiger, nichtempirischer und evidenter Erkenntnis eines vorausgesetzten Seins, die den einzelwissenschaftlichen Forschungen die Basis ihrer Wahrheitsfähigkeit und den Rahmen ihrer Theoriebildung vorgaben, zu einer immer größeren Armut der Philosophie, die darin besteht, daß sie keine nur ihr eigenen Gegenstände mehr hat, sondern nur noch die Tatsache der Erfahrung und der Theoriebildung überhaupt auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin untersuchen kann. Philosophische Erkenntnis beansprucht auch keine apodiktische Gewißheit und absolute Geltung mehr, sondern weiß sich, wenn auch auf anderer Ebene, ebenso hypothetisch wie die allgemeinen Sätze anderer Wissenschaften. Innerhalb des Spannungsgefüges von Philosophie und empirischen Wissenschaften vollzieht sich also eine Gewichtsverschiebung zugunsten der letzteren, wenngleich Röd weit davon entfernt ist, dem Naturalismus oder gar einem Materialismus das Wort zu reden.

Eines ist jedenfalls deutlich geworden: Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk nicht um eine bloße Summe von Nacherzählungen dessen, was früher gedacht worden ist. Es handelt sich vielmehr um das, was Kant eine „philosophierende Geschichte der Philosophie" genannt hat, also um eine Darstellung der Geschichte, die sich bemüht, diese mit dem gegenwärtigen Denken in Beziehung zu setzen, und die deswegen bestrebt ist, die systematischen Voraussetzungen des damaligen Fragens und Antwortens herauszuheben und kritisch zu beurteilen.

Natürlich geht Röd bei seinen Urteilen zur Sache, wie es gar nicht anders sein kann, von seinen eigenen philosophischen Auffassungen aus, die man nicht in jedem Punkt teilen muß, z. B. wenn er das reale „Können" auf die logische Möglichkeit zurückführt (I 161), oder wenn er an manchen Stellen das Argumentieren und das Aufdekken von Sachverhalten wohl zu sehr als Gegensatz hinstellt, oder wenn er aufgrund der Tatsache, daß Evidenz nie vollkommen zu sichern ist und so nie absolut sein kann, vorzuschlagen scheint, auf den Evidenzbegriff ganz zu verzichten (II 338). Dennoch ist die Art und Weise, wie Röds eigenes Urteilen in die geschichtliche Darstellung eingeflochten ist, nie dogmatisch oder gar aufdringlich; seine Einstellung auch zu jenen Entwürfen, die seine Sympathie nicht haben, ist vornehm; die Priorität hat in jedem Fall der Versuch einer möglichst objektiven Rekonstruktion aus den immanenten Problemen und Voraussetzungen der Autoren und das heißt auch: ganzer Epochen.

Röds Werk ist in zwei Teile gegliedert, deren erster Altertum, Mittelalter und Renaissance behandelt, während der zweite, etwas umfangreichere, bei Descartes einsetzt und bis etwa zur Mitte unseres Jahrhunderts geht. Wenn sich ein einziger Verfasser die Darstellung der gesamten Philosophiegeschichte zum Ziel gesetzt hat, kann es gar nicht anders sein, als daß er sich in manchen Perioden besser auskennt als in anderen. Röds Verständnis der frühen Antike ist beeindruckender als das des Aristoteles; seine Kenntnisse des Mittelalters sind solide, seine eigentliche Domäne jedoch ist die Philosophie der „klassischen" Neuzeit. Bei der Darstellung der frühen und mittelalterlichen christlichen Philosophie informiert Röd auch über deren Beziehung zur biblisch-partristischen Theologie sowie zur Mystik. Relativ breit kommen die Versuche jener Übergangszeit zur Sprache, die man Renaissance nennt (um so erstaunlicher ist es, daß die wirkungsmächtige Ge-

stalt eines Francisco Suárez fehlt). Je näher es an unsere Zeit geht, desto mehr mußte Röd auswählen. So fehlen Namen wie Franz Rosenzweig, Martin Buber, Maurice Merleau-Ponty.

Bei einem so sorgfältigen Arbeiter wie Röd versteht es sich von selbst, daß er seinem Werk eine Reihe von zuverlässigen Registern beigegeben hat, die dem Leser das Eindringen erleichtern: eine Liste der Werke in Auswahl (wichtige Editionen und leicht erreichbare Ausgaben bzw. Übersetzungen); Einführungs- und Übersichtsliteratur; eine Zeittafel sowie ein Namensregister.

Röds Sprache ist von lauterer Schlichtheit und Klarheit. Sein „Weg der Philosophie" ist eine überaus bewunderswerte Leistung und ein Geschenk für den Leser, der sich über einzelne Denker der Vergangenheit informieren will oder etwas von der inneren Konsequenz und Dramatik der Geschichte des wissenschaftlichen Geistes in Europa erfassen möchte. *Gerd Haeffner SJ*

[1] Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 1–2. München: Beck 1996. 525, 637 S., Lw. 49,80, 68,–.

Zukunftsfähiges Deutschland

Bekenntnisse zur Solidarität mit den ärmsten Ländern dieser Welt und noch mehr Bekenntnisse zu einem schonenden Umgang mit unserer Umwelt gehören zum politischen Alltag. Auch im privaten Bereich gehört es in vielen Milieus längst zum guten Ton, der eigenen Sorge um eine gesunde Umwelt Ausdruck zu verleihen. Leider entspricht der weitverbreiteten Einsicht, daß es höchste Zeit ist für eine ökologische Neuorientierung unserer Wirtschaftsweise und unseres Lebensstils, nicht eine ebenso weitverbreitete wirtschaftliche, politische und private Praxis.

Die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland"[1], die vom Wuppertaler Institut im Auftrag vom Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND) und dem Bischöflichen Hilfswerk Misereor erstellt worden ist, kommt deshalb zu einem günstigen Zeitpunkt. In ihr versuchen die Autoren, möglichst konkret, vor allem aber auch – das ist vielleicht die hervorstechendste Eigenschaft dieser Studie – möglichst einladend darzustellen, was es bedeuten würde, Deutschland auf eine global nachhaltige Entwicklung hin umzugestalten. Auf der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 wurde „nachhaltige Entwicklung" zur zusammenfassenden Zielvorstellung internationaler Zusammenarbeit in den Bereichen Ökologie und Entwicklung erhoben. Im zweiten Kapitel der vorliegenden Studie („Maßstäbe") versuchen die Autoren zunächst, diese Zielbeschreibung konkreter zu fassen und in Umweltziele für ein zukunftsfähiges Deutschland umzuschreiben.

Dazu legen sie zwei Werturteile offen, die die Basis für alles weitere bilden: Nachhaltige Entwicklung soll zum einen heißen, daß künftige Generationen die gleichen Lebenschancen haben sollen, zum anderen, daß jeder Mensch das gleiche Recht auf eine intakte Umwelt und das gleiche Recht auf den Verbrauch von globalen Ressourcen hat. Um diese Werturteile operationalisieren zu können, benutzen die Autoren das Konzept des „Umweltraums" als den Handlungsrahmen, in dem sich eine Menschheit bewegen muß, die zukünftigen Generationen gleiche Chancen gewähren möchte, und in dem sich ein Land bewegen muß, das für seine Bürger nicht größere Nutzungsrechte an globalen Ressourcen in Anspruch nehmen möchte, als dem Rest der Menschheit gewährt sind.

Das Ziel, als Land sich innerhalb des so definierten Umweltraums zu bewegen, ist für die Autoren nur dann erreichbar, wenn eine Umorientierung von einer Umweltpolitik der Schadstoffvermeidung hin zu einer Politik der Reduktion der Energie- und Stoffumsätze gelingt. Diese Überzeugung hat weitreichende Konsequenzen für die weiteren Ausführungen: Sie macht deutlich, warum bloßer Materialverbrauch (inklusive der Stoffmengen, die, ohne je weiter gebraucht zu werden, schon bei der Materialgewinnung als Abfall anfallen, der sogenannten „ökologischen Rucksäcke") zu einem wichtigen Umweltindikator werden kann.

Für die Belastungsfähigkeit von Mensch und Umwelt lassen sich oft nur Bandbreiten angeben.

Deshalb muß entschieden werden, auf welchem Niveau Schwellenwerte festgelegt werden sollen. Soll man die möglichen Bandbreiten maximal ausnutzen, also eine Verschmutzung zulassen, solange sie nicht sicher zu Gefährdungen führt? Oder soll man nur ein solches Maß an Verschmutzung zulassen, daß eine Gefährdung gerade noch mit (moralischer) Sicherheit ausgeschlossen werden kann? Die Autoren entscheiden sich für das risikoarme Niveau, weil ein höheres Risiko mit dem Vorsorgeprinzip nicht vereinbar wäre, weil nur auf einem niedrigen Niveau des Risikos die Schwächsten geschützt sind, und weil das maximale Ausreizen der Bandbreiten durch einzelne Länder zu internationalen Konflikten führen könnte.

Nach einer sorgfältigen Diskussion der Anforderungen an ein System von Umweltindikatoren legen die Autoren ihr eigenes „vorsorgeorientiertes System von Umweltbelastungsindikatoren" vor und benützen dann dieses Indikatorensystem, um für Deutschland konkrete Umweltziele abzuleiten. Diese Ziele, in zwei verschiedenen Zeithorizonten (kurzfristig bis ca. 2010, langfristig bis ca. 2050) formuliert, können zum Teil durchaus radikal erscheinen. So empfehlen die Autoren etwa einen vollständigen Ausstieg aus der Kernenergie bis 2010 (Risikovermeidung!), eine Reduktion des Verbrauchs von nicht erneuerbaren Rohstoffen (inklusive fossiler Brennstoffe) um 80–90 Prozent bis 2050, eine Reduktion einer Reihe wichtiger Schadstoffe (z. B. SO_2) um dieselbe Größenordnung bis 2005 oder 2010 und einen vollständigen Verzicht auf Biozide und Stickstoffdünger bis 2010. Kontrovers mag auch die Forderung erscheinen, ab 2010 auf die Neubelegung von Siedlungs- und Verkehrsflächen ganz zu verzichten.

Zum Teil folgen diese Empfehlungen ziemlich stringent aus den oben angeführten Wertprämissen der Autoren zusammen mit dem heute verfügbaren Wissen über die Belastbarkeit von Ökosystemen. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß trotz der anscheinenden Radikalität der Forderungen diese zum Teil in ähnlicher Größenordnung (auf die es wohl allein ankommt) auch von anderer Seite formuliert worden sind. Mit anderen Empfehlungen (wie etwa der vollständige Verzicht auf Flächenneubelegungen) bewegen sich die Autoren eher auf Neuland; hier besteht vielleicht ein besonderer Bedarf an weiterführender Diskussion. Man versteht die Autoren wahrscheinlich nicht falsch, wenn man annimmt, daß es ihnen zum Teil gerade um die Anregung einer solchen Diskussion gegangen ist.

Im dritten Kapitel („Bilanzen") erstellen die Autoren dann auf der Grundlage des ausgewählten Indikatorensystems eine Umweltbilanz für Deutschland, wobei die Auswirkungen auf die armen Länder des Südens besonders berücksichtigt werden. Die einzelnen Indikatoren (Material-, Energie-, Wasser- und Flächenverbrauch, Emissionen ausgewählter Schadstoffe) werden dabei einmal einzelnen Wirtschaftssektoren, zum anderen (und das ist originell) einzelnen Bedarfsfeldern zugeordnet. Soweit möglich, wird auch versucht darzustellen, inwieweit Produktion und Konsum in Deutschland über den Außenhandel zu Ressourcenverbrauch bzw. Umweltbelastungen im Ausland führen. Besondere Aufmerksamkeit schenken die Autoren dabei wieder auch den „ökologischen Rucksäcken", die in der herkömmlichen Betrachtungsweise kaum beachtet werden.

Das vierte Kapitel („Leitbilder") bildet das Zentrum der ganzen Studie. Der Ton der Studie, der bis dahin eher nüchtern und sachlich war, wird jetzt zum Teil einladend und werbend. Während bis dahin Fakten und technische Zusammenhänge zur Formulierung von Reduktionszielen benutzt wurden, wird jetzt auch die Phantasie eingesetzt, um auszumalen, wie ein Deutschland auf lobenswerte Weise diese Reduktionsziele erreichen könnte.

Die acht Leitbilder, die die Autoren mit dieser Funktion formulieren, wenden sich dabei in je verschiedener Weise an bestimmte Bevölkerungsgruppen, auch wenn natürlich immer die ganze Bevölkerung mitbetroffen ist. So richtet sich etwa die Beschreibung „grüner Unternehmen" im Leitbild „Von linearen zu zyklischen Produktionsprozessen" vor allem werbend an Entscheidungsträger in der Wirtschaft. Das Leitbild „Eine grüne Marktagenda" wendet sich eher an politische Verantwortungsträger. Die Darstellung der Leitbilder ist immer wieder mit kleinen sogenannten „Wendeszenen" durchsetzt. Dabei geht es den Autoren darum, an konkreten Beispielen

aufzuzeigen, wie (oft in kleinem Rahmen) erste Schritte in Richtung der Verwirklichung der Leitbilder unternommen werden.

Im Leitbild „Rechtes Maß für Zeit und Raum" treten die Autoren vor allem für Strategien der Verlangsamung und der Verkehrsvermeidung und dann auch für eine Umschichtung hin zu ökologisch vertretbareren Verkehrsformen (z. B. öffentlicher Personenverkehr) ein. Werbend weisen sie auf die Erfahrung hin, daß die noch immer verfolgte Strategie einer Beschleunigung des Verkehrs keineswegs zu mehr Zeit für alle geführt hat.

Für die Motivation besonders wichtig dürfte das Leitbild „Gut leben statt viel haben" sein. Aufbauend auf der Erfahrung, daß mehr haben nicht unbedingt besser leben heißt, weil Konsum selbst auch als Streß erfahren werden kann, lädt das Leitbild zu einer Umorientierung im persönlichen Konsum ein. Kriterien eines zukunftsfähigen Konsumverhaltens wären Sparsamkeit, Regionalorientierung, gemeinsame Nutzung und Langlebigkeit.

Vier weitere Leitbilder entwickeln die Autoren unter den sprechenden Überschriften: „Für eine lernfähige Infrastruktur", „Stadt als Lebensraum", „Regeneration von Land- und Waldwirtschaft" und „Internationale Gerechtigkeit und globale Nachbarschaft".

Im fünften Kapitel ihrer Studie („Übergänge") versuchen die Autoren die Konsequenzen zweier Szenarien auch quantitativ abzuschätzen. Dabei zeigt sich, daß eine „Offensive Energiepolitik" (eine Modifizierung eines Klimaschutzszenarios der Enquete-Kommission „Schutz der Erdatmosphäre") die kurzfristigen Reduktionsziele im großen und ganzen erreichen könnte. Die langfristigen Ziele können aber nur erreicht werden, wenn auch die tiefergehenden Änderungen stattfinden, wie sie in den Leitbildern der vorliegenden Studie beschrieben werden.

In einem letzten Kapitel („Zusammenhänge") setzten sich die Autoren vorausschauend mit einigen möglichen Kritikpunkten an ihrer Studie auseinander. Das ermöglicht ihnen, ihre Vorstellungen zu einer Reform des Sozialsystems („Soziale Fairneß"), zur „Wirtschaftsverträglichkeit" eines zukunftsfähigen Deutschland, zu Vorschlägen für eine „politische Reform" und zu einem notwendigen „Ausgleich zwischen Norden und Süden" darzustellen.

Die Studie von BUND und Misereor ist auf eine große öffentliche Resonanz gestoßen. Wie zu erwarten war, gab es dabei nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik. Abgesehen davon, daß bei einem so weitgesteckten Unternehmen wie dieser Studie natürlich immer viele Einzelpunkte diskutierbar bleiben, gab es eine fundamentalere Kritik vor allem aus Kreisen, die der Unternehmerseite nahestehen. Leider hat man oft den Eindruck, daß einige dieser Kritiker sich nicht die Mühe gemacht haben, die Studie wenigstens zuerst einmal zu lesen.

Ernster zu nehmen ist vielleicht die Kritik, die aus dem genau entgegengesetzten Lager kommt, auf eher polemische und unsachliche Weise vom Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen vertreten und von Elmar Altvater auf den sachlichen Punkt gebracht (Blätter f. dt. u. internat. Politik 1, 1996, 82–91). Im Kern geht es dabei um die Frage, ob das radikale und weitreichende ökologische Reformprojekt der Studie im Rahmen einer Marktwirtschaft überhaupt verwirklichbar ist. Die Autoren der Studie beantworten diese Frage mit einem vorsichtigen und qualifizierten „Ja, bei entsprechender Rahmensetzung". Allerdings – das muß man den Kritikern der Studie zugeben – gehen die Autoren auf nur sehr unzureichende Weise auf das enorme gesellschaftliche Konfliktpotential ein, das in ihrem Projekt liegt. Statt existierende wirtschaftliche und politische Interessensgegensätze herauszuarbeiten, versuchen sie im Gegenteil den Eindruck einer Art großer Interessenharmonie entstehen zu lassen. Letztlich soll sich irgendwie jeder in diesem zukunftsfähigen Deutschland aufgehoben wissen. Zukunftsorientierte grüne Unternehmer werden weltweit wettbewerbsfähig sein und entsprechende Gewinne machen, Arbeitnehmer werden durch größere Zeitsouveränität und kürzere Wege ein streßfreieres Leben genießen. In Deutschland werden wir unseren Lebensstandard halten, die Armen des Südens werden ihn steigern.

Wenn man diese etwas harmonisierenden und optimistischen Darstellungen vor dem Hintergrund der eben formulierten Kritik liest, wird vielleicht auch deutlich, warum die Autoren auf

eine sorgfältige soziologische und politökonomische Analyse der gesellschaftlichen Prozesse verzichtet haben, die eine Umsetzung ihrer Vorstellungen von einem zukunftsfähigen Deutschland erfordern werden. Zum einem kann man natürlich von einer einzelnen Studie nicht die Antwort auf alle Fragen erwarten. Zum anderen verstehen die Autoren ihre Arbeit wohl weniger als Reflexion über solche Prozesse, sondern eher als Teilnahme an ihnen: als den Versuch, möglichst viele Menschen für das Leitbild eines „zukunftsfähigen Deutschlands" zu gewinnen.

Andreas Gösele SJ

[1] Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Hg. v. BUND und Misereor. Basel: Birkhäuser 1996. 454 S., 53 Abb. Kart. 39,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag. Hg. v. Wolfgang Weiss. Würzburg: Echter 1996. 598 S. Lw. 88,–.

Klaus Wittstadt, Professor für fränkische Kirchengeschichte und Kirchengeschichte der neuesten Zeit an der Universität Würzburg, befaßt sich seit etwa einem Jahrzehnt intensiv mit der Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils, unter anderem als Mitherausgeber der auf fünf Bände geplanten Geschichte des Konzils, deren deutsche Ausgabe im Herbst zu erscheinen beginnt. Dieser Forschungsschwerpunkt bestimmt auch die Festschrift, deren 33 Beiträge sich fast alle mit dem Konzil und der von ihm angestoßenen Auseinandersetzung der Kirche mit der Moderne befassen.

Nach der meisterhaften Skizze des Gesamtproblems Kirche und Moderne von Franz-Xaver Kaufmann zu Beginn des Buchs sind zunächst Aufsätze hervorzuheben, die die Rezeption der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. in der ersten Konzilsperiode untersuchen (Giuseppe Ruggieri) und dem Beitrag der spanischen Theologie und überhaupt dem Verhältnis des Spaniens Francos zum Konzil nachgehen (Evangelista Vilanova und Hilari Raguer). Diese Aufsätze – italienisch bzw. spanisch abgedruckt, aber mit ausführlichen, alles Wesentliche enthaltenden deutschen Zusammenfassungen – machen deutlich, in welchem Ausmaß das Konzil sich die Grundintentionen Johannes' XXIII. zu eigen machte, wie wenig die spanische Theologie beitragen konnte und wie skeptisch die spanische Regierung dem Konzil gegenüberstand. In dem Kapitel über die Theologie des Konzils sind vor allem die Aufsätze bemerkenswert, die an einzelnen Problemfeldern nachweisen, daß das Zweite Vatikanum kein ein für allemal abgeschlossenes Ereignis darstellt, sondern stets weiterentwickelt werden muß; denn es konnte bei weitem nicht alle Probleme befriedigend lösen – wie etwa die Stellung des Alten Testaments in der Kirche (Josef Schreiner) und das Verhältnis von Amtsträgern und Nichtamtsträgern (Erich Schrofner) –, und dann fordern die Veränderungen der Zeit eine „ständige Neuaneignung" (358), wie es Karl Hillenbrand am Beispiel des Priesterbilds aufzeigt. Wie sehr jedoch die vom Konzil entwickelten Grundkategorien überzeugende Antworten auch auf die Fragen von heute ermöglichen, legen Günter Koch und Bernhard Fraling am Beispiel der Ehetheologie und der Ethik dar.

Die weitgehende thematische Geschlossenheit hebt dieses Buch aus der stets wachsenden Zahl der Festschriften heraus und macht es zu einer wichtigen Quelle für das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkungsgeschichte.

Wolfgang Seibel SJ

Rappers, Niels: *Die deutschen Diözesen.* Geschichten, Gestalten, Gegenwart. Ein praktischer Führer. Freiburg: Herder 1996. 190 S. Kart. 24,80.

Im Vorwort bemerkt der Verfasser mit Recht, daß es bisher nicht möglich war, sich „kompakt und aus einer Hand" über alle 27 deutschen Diözesen zu informieren. Diesen Mangel will er beheben. Er skizziert bei jeder Diözese zunächst die Geschichte, nennt dann Bischof, Bischofskirche und Heilige, erwähnt wichtige Persönlichkeiten, bringt Ausführungen zur Landschaft und schließt mit statistischen Daten. Offensichtlich stützt er sich dabei hauptsächlich auf Angaben aus den Diözesen selbst.

Die Hinweise auf die Geschichte geben in den meisten Fällen einen zuverlässigen Überblick. Die Angaben über die Bischöfe bringen bei einigen nur das Datum der Ernennung und der Bischofsweihe, bei anderen auch das Geburtsdatum, bei wieder anderen eine vollständige Vita, hier und da noch pastorale Anliegen und Ziele.

Bei den „Persönlichkeiten" ist nicht recht klar,

nach welchen Prinzipien sie ausgewählt wurden. Einmal werden sie bei den Diözesen genannt, in denen sie geboren wurden, obwohl sie ihr gesamtes aktives Leben anderswo verbrachten, wie Oswald von Nell-Breuning, der hier bei Trier auftaucht. Andere stehen bei der Diözese ihres Wirkens, wie Rupert Mayer in München, wo man ihn auch mit Recht erwartet. Paderborn nennt wegen des ökumenischen Engagements des Bistums Johann Adam Möhler, der mit Paderborn nur wegen des dortigen Johann-Adam-Möhler-Instituts zu tun hat, das aber gar nicht erwähnt wird. Bemerkenswert ist, daß auch evangelische Christen vertreten sind: Ernst Barlach (Hamburg), Alfred Krupp (Essen) und – mit einer eindrucksvollen Würdigung – Martin Luther (Magdeburg).

Unter dem Titel „Zur Landschaft" wird durchgehend der Erholungs- und Freizeitwert hervorgehoben; sogar ein „Freizeitbistum" gibt es (Fulda). Die Leser erfahren auch Dinge, die man in einem Buch über die Diözesen kaum sucht, zum Beispiel daß im Bistum Fulda der Zug „alle paar Minuten" einen Tunnel durchfährt, daß in Hamburg Steinway-Flügel produziert werden, daß das Hermannsdenkmal auf einem 30,7 m hohen Sockel steht oder welche Volksfeste es gibt, vom Drachenstich in Furth im Wald bis zum Wettjodeln in Altenbrak.

Die statistischen Daten folgen keinem einheitlichen Raster; einmal sind sie extrem ausführlich, ein andermal bringen sie gerade die Fläche der Diözese sowie die Zahl der Katholiken und der Pfarreien. Die für Bamberg, München und Freising sowie Paderborn genannten Zahlen der Diözesanpriester und Ordensschwestern sind etwa um das Zehnfache überhöht, wurden aber inzwischen auf einem Beiblatt richtiggestellt. Auch an anderen Stellen finden sich fehlerhafte Angaben: Heidenheim an der Brenz liegt nicht im Allgäu (149); das Münsterland „öffnet sich" nicht „östlich der Stadt Paderborn" (133). Daß stets von München-Freising gesprochen wird, obwohl der offizielle Name München und Freising heißt, ist dabei eher ein Schönheitsfehler.

Das Fazit: Ein Buch dieser Art ist wichtig, der erste Versuch ist aber nicht in allen Punkten gelungen. In einer zweiten Auflage sollten die Ungleichgewichte beseitigt, die Fehler korrigiert und, vor allem, den Angaben über den Bischof und der Statistik einheitliche Kriterien zugrunde gelegt werden. Die Ausführungen über die Landschaft sind eigentlich überflüssig.

Wolfgang Seibel SJ

Kösters, Christoph: *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft.* Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945. Paderborn: Schöningh 1995. 684 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. 68.) Lw. 98,–.

Daß sich die „Katholizismusforschung" nicht zuletzt dem Vereins- und Verbändeleben zuwendet, verwundert nicht; denn neben Familie und Schule bildeten die katholischen Vereine „einen entscheidenden institutionellen Stützpfeiler des katholischen Milieus", der „sämtliche Lebensbereiche der Katholiken" erfaßte (25). Gemäß dieser Einsicht erhebt Kösters Werden und Leben einiger herausragender Verbände in der Diözese Münster. Detailreich und aktenmäßig ausgewiesen legt er in zwei großen Kapiteln die Geschichte dieser Verbände dar: die Zeit nach 1848 („Katholische Verbände und Modernisierung") und nach 1933 („Katholische Verbände und Nationalsozialismus").

Aus beiden Kapiteln sind wichtige Erkenntnisse zu verbuchen. Für die Zeit nach 1848 läßt sich festhalten, daß sich bei der Gründung der Vereine die Vereinsfreiheit ebenso auswirkte wie die durch die Enzyklika „Rerum novarum" (1891) bewußtgewordene soziale Frage und die Ablehnung der Repressionen, die im Kaiserreich auf das Erste Vatikanische Konzil folgten. Diese Tendenzen wurden durch religiöse Bewegungen (Exerzitien, Marianische Kongregationen) gefördert. Kösters ist allerdings der Meinung, daß der Verbandskatholizismus in der Diözese Münster bereits in den zwanziger Jahren seinen Zenit überschritten hatte; denn die Ghettostruktur blieb zwar bestimmend, aber eine gegenläufige kirchliche Aufbruchsbewegung distanzierte sich von den Strukturen einer katholischen Sondergesellschaft (34f.).

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus nach 1933 verläuft ambivalent. Sie trägt zur Erosion des katholischen Milieus bei und fördert zugleich die Verkirchlichung – mit dem

Ergebnis, daß etwa die kirchliche Jugendarbeit sich in die Sakristei (Ministrantenarbeit) zurückzieht und zugleich die Treue zum Vaterland im Kriegsdienst an der Front festigt. Die Tatsache, daß das katholische Vereinsmilieu eine Form von „Resistenz" (M. Broszat) gegen den Nationalsozialismus ausbildete, bringt eine neue Sicht auch auf das Verhältnis von Katholiken und Nationalsozialismus.

Kösters stellt in der Zusammenfassung (573–578) die „Lebenskurve" der katholischen Verbände angesichts der modernen Gesellschaft so dar: 1830–1914: Die Vereine bildeten in ihrer Formung und Ausdifferenzierung ein weitverzweigtes Netz, das auch Freizeit und Bildung umfaßte, dann angesichts der modernen Industriegesellschaft zu Spannungen führte und den religiösen Deutungshorizont schwächte. 1914/18–1934: Ende der zwanziger Jahre läßt die Integrationskraft des katholischen Milieus nach. Die „Jugendbewegten" brechen aus dem Ghetto aus, gestützt durch die katholische Aktion. Daß der katholische Gemeinschaftsgedanke den jungen Katholiken erleichterte, „sich im Jahr der ‚Nationalen Erhebung' vom politischen Katholizismus zu verabschieden", darf wohl als überpointierte Aussage gewertet werden; denn auch die Realität von Weimar trug zur Annäherung an das Dritte Reich bei. 1934–1950: Gerade die nationalsozialistische Bedrohung des katholischen Milieus durch die Zerstörung der Außenwerke – Vereine, Schule, Presse – führte zu einem Aufbruch nach innen und zur Stabilisierung der Pfarrgemeinden, und ermöglichte die Resistenz der jungen Katholiken gegenüber dem Regime.

Kösters schließt: „Der innere kirchliche Aufbruch der zwanziger und dreißiger Jahre mündete in jenen konziliaren Prozeß ein, der schließlich das Gesicht der katholischen Kirche veränderte" (578). Die Feststellung, damit sei die Säule des Milieus, der Verein, „brüchig" geworden, verabschiedet ein Jahrhundert. Sie läßt allerdings die Frage unbeantwortet, wie in einer individualistischen und pluralisierten Gesellschaft und Kirche jene Nachbarschaft und Zugehörigkeit gefunden werden können, die erst zum Gelingen des „eigenen Lebens" beitragen. Die differenzierte Studie leistet einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus.

Roman Bleistein SJ

Geschichte

Brown, Peter: *Die Entstehung des christlichen Europa.* München: Beck 1996. 494 S. Lw. 48,–.

Wie schon der Titel dieses Buchs provoziert, so der Inhalt: Nicht der Prozeß einer „Entstehung" wird geschildert, nämlich die eines „christlichen Europa", was immer das (gewesen) sein soll, sondern der eines Zerfalls, nämlich des spätantiken römischen Imperiums. Zerfallscharakter trägt auch die Darstellung. Vorgestellt werden weder Neuentdeckungen an Quellen und Literatur (von beidem finden sich kaum Angaben) noch ein neuer oder außergewöhnlicher (etwa orientzentrierter) Blickwinkel der Forschung. Zwar beansprucht der Autor, den Eurozentrismus des 19. Jahrhunderts überwunden zu haben. Er redet dann aber doch in gewohnter Weise von der Entstehung „des" christlichen Europa und diskutiert andere universale Phänomene wie die byzantinische Kultur, den orientalischen christlichen Weltkreis vom Kaukasus über Südindien bis in den Sudan, die Entstehung der islamischen sowie die slawische und die nordische Welt auf beängstigend engem Raum und gewissermaßen als Randphänomene, auf das angenommene Urphänomen, die Entstehung Europas, hingeordnet.

Diese Konzeption ist widersprüchlich und erwächst aus einem problematischen Verständnis der Antike, das im ersten Teil des Buchs („Das römische Reich und seine Hinterlassenschaft, 200 bis 500") vermittelt wird. Die knappe und oberflächliche Beschreibung der römischen Staats- und Gesellschaftsordnung läßt nicht erkennen, daß deren Entstehung doch beinahe 1000 Jahre hinter das Jahr 200 zurückreicht und ganz und gar nichts Europäisch-Mittelalterliches an sich hatte. Und warum die Zäsur im Jahr 500, also 200 Jahre nach Beginn der Christianisierung des Reiches, aber 250 Jahre vor dessen endgültigem Verschwinden? Was im zweiten Teil als „Unterschiedliche Erbteile: 500 bis 750" bezeich-

net wird, war zumindest anfangs noch Bestandteil des Imperiums und ging aus dessen Konkursmasse hervor, eben die oben grob umrissenen europäischen, asiatischen und afrikanischen Kulturkreise. Insofern das Imperium christianisiert worden war, waren auch die genannten Kulturkreise christlich geprägt, nicht nur das „christliche Europa". Und dieses war im Gegensatz zu dem im dritten Teil („Das Ende der alten Welt: 750 bis 1000") erweckten Eindruck auch um die Jahrtausendwende noch keineswegs vollständig christianisiert, geschweige denn christlich. Das sollten schon bald die Kreuzzüge zeigen, die sich nicht weniger gegen Nichtchristen in Europa (vgl. die Judenpogrome und Wendenfeldzüge) als gegen Christen in Asien und Afrika (Orthodoxe, Kopten, Altorientalen) richteten. Das machte wenige Jahrhunderte später auch der Kolonialismus deutlich, der in Afrika und Asien erneut nichteuropäische christliche Kulturen (nicht selten in fataler Weise) beeinflußte (etwa in Äthiopien, Südindien und Sri Lanka). Das dürfte schließlich heute die zum Teil ermutigende (vgl. Inkulturation), zum Teil weiterhin beängstigende (vgl. Fundamentalismus) Art und Weise der Interaktion von europäischen und nichteuropäischen Formen des Christentums wie auch der Kulturen insgesamt zeigen.

Trotz der, wie gesagt, beeindruckenden Fülle an kulturgeschichtlichen Details kann dieses Buch von seiner Konzeption, wie sie im Titel zum Ausdruck kommt, nicht überzeugen. Die Vorstellung von der Entstehung eines christlichen Europa zwischen 200 und 1000 n. Chr. entspricht weder dem Stand der kulturübergreifenden zeitgenössischen geschichtswissenschaftlichen Forschung noch heutigem globalen Denken. Sollte diese Darstellung ein weiter verbreitetes Bewußtsein in Europa widerspiegeln, wäre dies (in der heutigen Weltsituation vor allem für Europa und die Europäer) bedenklich. *Josef Lößl SJ*

Horn, Christoph: *Augustinus.* München: Beck 1995. 185 S. (Beck'sche Reihe – Große Denker. 531.) Kart. 22,–.

Wer mit Gewinn eine herausragende neue, für den deutschen Sprachraum in mancherlei Hinsicht ungewöhnliche Einführung in das Denken des Philosophen und Theologen Augustinus kennenlernen möchte, dem sei dieses Buch empfohlen. Horn verzichtet darauf, polemisch oder apologetisch für oder gegen Augustinus Position zu beziehen und bewertet seine Theorien statt dessen in der nüchternen Art eines systematisch interessierten Philosophiehistorikers. Dabei geht er in drei Schritten vor. In einem ersten Teil nimmt er Bezug auf die sich aus einer komplexen Biographie heraus entwickelnde ambivalente Geisteshaltung Augustins. Er fragt nach der Signifikanz des Prozesses, den Augustinus selbst seine Bekehrung nennt, und nach den Zusammenhängen der hinter diesem Prozeß wirksamen geistesgeschichtlichen Einflüsse (Manichäismus, Platonismus, Paulinismus), die ihn zum „Doctor gratiae" heranreifen ließen. In einem zweiten Teil werden Augustins philosophisch-theologische Hauptthemen diskutiert, von der Frühphilosophie von Cassiciacum über die Erkenntnistheorie, die Sprachphilosophie, die Lehre von der Zeit, die Staats- und Geschichtsphilosophie bis hin zur systematischen Theologie: Trinitätslehre, Gnadenlehre, Hermeneutik, Seelen- und Gotteslehre, negative Theologie und Mystik. Im dritten Teil schließlich untersucht Horn den Einfluß des Denkens Augustins auf Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart. Eine aktuelle, thematisch geordnete Bibliographie sowie Zeittafel, Personen- und Sachregister machen dieses Buch nicht nur zu einer interessanten Lektüre, sondern auch zu einem wertvollen Arbeitsmittel.

Wie Horn das Werk Augustins gekonnt in den geistesgeschichtlichen Spannungsbogen zwischen Antike und Gegenwart einbaut, läßt sich beispielhaft an einem Detail im Abschnitt über negative Theologie und Mystik demonstrieren. Die Ausführungen dort beginnen mit einer Bezugnahme des Nikolaus von Kues (im Sinn von dessen „Docta ignorantia") auf Augustins 130. Brief an Proba, wo davon die Rede ist, daß der Mensch aufgrund seiner Geistesschwäche Gott nicht von sich aus erkennen könne. Er sei vielmehr auf die Hilfe des Heiligen Geistes angewiesen. Horn unterschlägt nun zwar das – in der Forschung freilich allgemein zu wenig bedachte – Faktum, daß jener 130. Brief im Kontext der Gnadenlehre Augustins zu situieren ist. Dagegen sieht er richtig den Zusammenhang mit Platons 7. Brief über die Einsicht (das Erfassen der Ideen) als einer

(Zu-)Gabe an den menschlichen Geist von der Transzendenz her. Dieser Gedanke wirkt über die neuplatonische Auslegung von Platons Dialog Parmenides (etwa durch Plotin und Porphyrios) auf das Denken Augustins, und zwar nicht nur in der Philosophie der Frühdialoge, sondern auch in der späten Gnadenlehre. Im Licht der Aussage Platons, daß auch ein noch so geringes Maß an rechter Einsicht eines Menschen als göttliches Geschick zu betrachten sei, liest sich auch bei Augustinus die Rede vom Heiligen Geist als „Donum dei", das dem Weisheitssuchenden (Philosophen) in Sachen Theologie Einsichten in das Gnadenwirken Gottes (gerade auch seiner Widersprüche, etwa was Erwählung und Verwerfung betrifft) gewährt, mit anderen Augen, und das nicht zuletzt im Zusammenhang damit, daß auch die Ausführungen Platons im Kontext einer „Ursünden- und Sühnelehre" zu sehen sind (W. Jäger).

Was Horn in einer beeindruckenden Materialsammlung thematisch zugeordnet und interpretiert hat, läßt sich also, wie dieses kleine Beispiel gezeigt haben mag, in vielerlei Hinsicht noch weiter systematisch durchdringen, wie es auch bereits zur Einführung oder Anregung gewinnbringend zu lesen ist. *Josef Lößl SJ*

Religionspädagogik

Gottfried, Thomas: *Religionsunterricht als Lebenshilfe.* Diakonische Orientierung des Religionsunterrichts in der postmodernen Gesellschaft. Essen: Die Blaue Eule 1995. 211 S. Kart. 48,–.

Der Autor dieser Zulassungsarbeit zur ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien geht von der zutreffenden Annahme aus, daß im Bewußtsein der Kirchen Diakonie immer noch einseitig mit organisierter pflegerischer und sozialer Hilfe, aber nur bei einzelnen Autoren auch mit pädagogischer Diakonie im Praxisfeld „schulischer Religionsunterricht" verbunden wird. Um das Konzept „Religionsunterricht als Lebenshilfe" zu begründen, stellt er in einem ersten Teil Umfrageergebnisse (leider keine aus den 90er Jahren) zur Krise der Glaubensweitergabe und zur Situation des Relegionsunterrichts dar und spricht sich für einen Paradigmenwechsel vom materialkerygmatischen zu einem evangelisatorischen und diakonischen Unterricht aus. In einem zweiten Teil weist er die Berechtigung dieser Position nach, indem er entsprechende Aussagen von Religionspädagogen, der Würzburger Synode, der Bibel und eines vom Zweiten Vatikanum geleiteten Kirchenverständnisses heranzieht. Schließlich zeichnet er die Konturen eines Religionsunterrichts, der Lebenshilfe aus dem Glauben vermittelt, indem er einerseits die diakonische Bedeutung einer „kommunikativen Religionsdidaktik" erörtert und andererseits aus Tendenzen und Gefährdungen der Modernisierung und Individualisierung Optionen wie Mündigkeit, Toleranz, Wertbewußtsein, produktiver Umgang mit Scheitern und Beziehungsfähigkeit formuliert. Das Buch erhebt nicht den Anspruch, vollständig zu sein oder völlig Neues zu bieten, verknüpft aber auf anregende Weise Überlegungen verschiedener Autoren zu einem Plädoyer für ein wichtiges Anliegen.

Bernhard Grom SJ

Biesinger, Albert: *Gott in die Familie.* Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder. München: Kösel 1996. 208 S. Kart. 26,–.

In diesem Buch plädieren A. Biesinger und seine Mitautoren mit grundsätzlichen Überlegungen und Praxisberichten für eine an deutsche Verhältnisse angepaßte Form der in Lateinamerika entstandenen aktiven Familienkatechese (catequesis familiar), konkretisiert in der Erstkommunionvorbereitung. Wie diese konkret aussieht, wird (leider erst) im 7. Kapitel aus der Schilderung eines Versuchs in Rottenburg deutlich: Die Kinder eines Jahrgangs werden in Gruppen von etwa 16 eingeteilt und ähnlich wie bisher von Gruppenbegleitern unterrichtet, die sich ihrerseits alle drei Wochen treffen. (Eine Mitarbeit von Jugendlichen in den Kindergruppen wird angestrebt, ist aber schwer zu verwirklichen.) Die Eltern der Kinder sind eingeladen, sich monatlich mit einem Seelsorger zu treffen und Anregungen für die unterrichtsbegleitende Arbeit in der Familie zu besprechen.

In einem ersten Teil (Kap. 1–6) wird dieses

Vorgehen religionspädagogisch begründet und darauf hingewiesen, daß die Familie mit ihren gelebten Beziehungen ein grundlegender Lernort des Glaubens ist, dabei aber – besonders bei der Erstkommunionvorbereitung – auf die Gemeinde bezogen ist. In einem zweiten Teil (Kap. 7–9) wird beschrieben, wie man bei einem entsprechenden Experiment in Rottenburg vorging: wie die Eltern motiviert wurden, welche Inhalte die 16 Katechesen behandelten und wie sie die Familien zu Stilleübungen, zum Gespräch über das Evangelium und zum Gebet anleiteten; wie sich viele Eltern dadurch ernst genommen fühlten, andere aber nicht mitmachen wollten und wie ein Kompromiß gefunden werden mußte, der kein Kind ausschließt. „Die meisten Eltern kommen zu den Elterngruppen, aber nicht alle" (153).

Das Buch wendet sich an interessierte Eltern und pastorale Mitarbeiter. Mit seinen praxisnahen Anregungen und seinem Realismus („Es gibt keinen hundertprozentigen Erfolg") kann es zu einem neuen Ansatz in der Familienpastoral ermutigen. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bei der am 29. Juni 1995 beschlossenen Neufassung des Abtreibungsstrafrechts wurde die embryopathische Indikation gestrichen und der mütterlich-medizinischen Indikation zugeordnet. Damit steht die Pränatal- und Frühgeburtsmedizin mit ihren ständig wachsenden diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten vor neuen, schwerwiegenden ethischen Problemen. Hermann Hepp, Direktor der Frauenklinik der Universität München, analysiert die Probleme und diskutiert die Grundsätze, von denen sich das ärztliche Handeln hier leiten lassen muß.

In den Sozialwissenschaften, vor allem in den USA, ist eine Entwicklung zu beobachten, die den ökonomischen Kapital- bzw. Vermögensbegriff auf andere Bereiche menschlichen Handelns überträgt und von „Sozialvermögen" spricht. André Habisch geht der Bedeutung dieses Konzepts nach.

Können Homosexuelle, zumal wenn sie sich öffentlich zu ihrer Veranlagung bekennen, einen geistlichen Beruf ergreifen und in einer geistlichen Gemeinschaft leben? Hanspeter Heinz, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, plädiert dafür, diese Fragen offen zu diskutieren. Er erhebt den humanwissenschaftlichen Befund und befragt auf diesem Hintergrund die biblisch-kirchliche Lehre und die kirchliche Praxis.

Die Rezeption der Werke Graham Greenes (1904–1991) war immer wieder von dem Mißverständnis begleitet, er schreibe Boulevardromane. Josef Quack macht im Gegensatz dazu am Beispiel einiger Romane den hohen Rang seiner Erzählkunst deutlich.

Recht auf Nahrung

Die Erfolge der „Grünen Revolution" seit den siebziger Jahren gaben Grund zur Hoffnung, das Problem des Hungers, schon seit biblischen Zeiten eine der großen Geißeln der Menschheit, mit etwas gutem Willen endgültig lösen zu können. Dieser Optimismus hat sich als verfrüht herausgestellt, nicht nur weil es noch immer 800 Millionen Menschen mit ernsten Ernährungsproblemen gibt, obwohl weltweit genügend Nahrungsmittel produziert werden, sondern auch weil die Weltvorräte an Getreide (Weizen, Reis, Mais) schrumpfen, was längerfristig zu Engpässen führen könnte.

Aus diesem Grund kommt der Welternährungsgipfel vom 13. bis 17. November 1996 in Rom, dem Sitz der Welternährungsorganisation FAO, zum richtigen Zeitpunkt. Bei allen geplanten Erklärungen und Aktionsplänen geht es letztlich um das Menschenrecht auf Nahrung, denn eine quantitativ wie qualitativ ausreichende Ernährung ist das fundamentalste Grundbedürfnis. Hunger wie auch Unter- und Fehlernährung gefährden das Überleben, auf jeden Fall aber die physische und geistige Gesundheit, ohne die Menschen nicht lernen, produktiv arbeiten und aktiv am sozialen Leben teilnehmen können. Hunger ist daher auch eine wichtige Ursache von Armut und Unterentwicklung. Aus ethischen Gründen darf Hunger darum auch nie als politische Waffe benutzt werden.

Die gegenwärtigen Probleme haben vielfältige Gründe, wie etwa Vernachlässigung der Landwirtschaft, verfehlte Agrarpolitik oder Zerstörung natürlicher Ressourcen. Sie sind aber auch Folge struktureller Widersprüche. So stehen viele Entwicklungsländer vor dem Dilemma, daß politisch verfügte niedrige Nahrungsmittelpreise zwar im Interesse der Armen mit wenig Kaufkraft liegen, aber bäuerlichen Betrieben den Anreiz zur Produktion über den Subsistenzbedarf hinaus nehmen, da sie oft nicht einmal kostendeckend sind. Umgekehrt fördert die Liberalisierung der Weltagrarmärkte zwar die Produktion, gefährdet aber zumindest in einer Übergangsphase die Versorgung von Ländern, die Nahrungsmittel importieren müssen, wenn sie nicht anderweitig einen Ausgleich erhalten.

Verschärft werden diese Probleme durch internationale Strukturen, die es etwa den Industrieländern erlauben, durch ihren Agrarprotektionismus und hochsubventionierte Agrarexporte die Weltmarktpreise zu drücken. Ähnlich negativ wirkt sich eine nicht auf Notlagen beschränkte Nahrungsmittelhilfe aus. Die Schuldenlast vieler Entwicklungsländer mit dem Zwang, um jeden Preis Devisen zu erwirtschaften, führt überdies nicht selten dazu, daß sie agrarischen Exportkulturen Vorrang vor dem Anbau von Nahrungsmitteln und dem Erhalt der Umwelt geben. In gewissem Umfang tragen auch Konsumgewohnheiten im kaufkräf-

tigen Norden zu diesen Problemen bei, so wenn Futtermittelimporte für den hohen Fleischkonsum zu Lasten des Getreideanbaus im Süden gehen.

Das Recht auf Nahrung erfordert politische Maßnahmen für eine nachhaltige Nahrungssicherung für alle Menschen. Dies setzt auf der Angebotsseite ausreichende Produktion und genügend Vorräte für Notfälle (Mißernten, Kriege) voraus, und zwar für eine jährlich um 90 Millionen wachsende Weltbevölkerung. Dieses Ziel ist, zumal in Mangelländern, nur mit einer Agrarpolitik erreichbar, die das Eigenpotential und die ökonomische Initiative der Bauern fördert, vor allem durch eine möglichst marktkonforme Ordnungspolitik sowie institutionelle Reformen (Landrechte, Kredite, Beratung, Marktzugang). Umstritten und nicht pauschal beantwortbar ist, ob und in welchem Umfang zumindest die Fähigkeit zu nationaler Selbstversorgung anzustreben ist.

Nicht weniger wichtig ist die Nachfrageseite, also der Zugang zu Nahrungsmitteln über Subsistenzwirtschaft oder ausreichende Kaufkraft und die Sicherung einer weltweit gerechten Verteilung. Den wichtigsten Beitrag dazu leistet eine Wirtschaftspolitik, die Arbeit mit ausreichenden Einkommen schafft. Die trotzdem oft notwendige Unterstützung der Armen sollte über Ernährungsprogramme, investive „food-for-work"-Maßnahmen und notfalls Bezugsscheine für Nahrungsmittel erfolgen, nicht aber über eine Niedrigpreispolitik, die fast immer zu einem Rückgang der Produktion führt.

Nachhaltige Nahrungssicherung erfordert schließlich auch eine umweltverträgliche Agrarentwicklung, welche die natürlichen Ressourcen (Boden, Wasser, Artenvielfalt) und bewährte Agrokulturen nicht um kurzfristiger Vorteile willen so schädigt, daß künftigen Generationen die Nahrungsgrundlage entzogen wird. Da zwischen kurz- und langfristigen, sozialen und ökologischen, lokalen und globalen Erfordernissen vielfältige Zielkonflikte bestehen, braucht es eine vorausschauende Politik sowie internationale Zusammenarbeit und Solidarität. Dabei muß die Ernährungssicherheit immer Vorrang vor Weltmarktöffnung, Schuldendienst oder kommerziellen Interessen haben.

Die Industrieländer sollten diese Ziele unterstützen, indem sie ihren Agrarprotektionismus abbauen und selbst eine nachhaltige Landwirtschaft betreiben. Nur sie verfügen auch über die nötigen technologischen und finanziellen Mittel für die immer wichtiger werdende Agrarforschung und für die Bereitstellung ausreichender Nahrungsvorräte. Nahrungsmittelhilfe sollte stets möglichst bald durch produktionsfördernde Agrarhilfe ersetzt werden. Aber auch Verhaltensänderungen im Bereich der Ernährung, etwa eine fleischärmere Diät, könnten zunehmend wichtig werden, um eine gerechte globale Verteilung längerfristig knapper und damit teurerer Nahrungsmittel zu ermöglichen. Die Fastenaktion von Misereor im kommenden Jahr, die unter dem Thema „Brich dem Hungrigen dein Brot" steht, ist eine gute Gelegenheit, um das Bewußtsein für diese Problemlage zu schärfen.

Johannes Müller SJ

Werner Huth

Wie kann ein moderner Mensch religiös glauben?

Martin Luther hat im Großen Katechismus gesagt, „daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben". Den meisten Menschen im Westen, vor allem gebildeten Stadtbewohnern, aber auch Arbeitern, würde es vermutlich schwer fallen, diesem Satz vorbehaltlos zuzustimmen. Sie würden, damit konfrontiert, wahrscheinlich sagen, so könnten sie einfach nicht glauben. Selbst wenn man sie darauf hinwiese, daß nach christlichem Verständnis ihr ewiges Heil davon abhängt, daß sie an Gott und an Jesus glauben, würde das an ihrer Überzeugung nichts ändern, abgesehen vielleicht von einigen besonders skrupulösen Zeitgenossen. Es ist leicht zu begreifen, wie brisant dieser Sachverhalt ist, wenn man bedenkt, daß beide christlichen Kirchen jahrhundertelang die Zustimmung zu dem genannten Satz Luthers als heilsnotwendig ansahen und dies strenggenommen heute noch tun müßten.

Wer gar noch einen Schritt weiterginge und behauptete, religiöser Glaube habe nicht nur etwas mit der Hoffnung auf ein Jenseits zu tun, sondern könne auch heute noch befreiend sein, der erhielte vermutlich die Antwort: „Ich lege gar keinen Wert auf eine derartige Befreiung, sondern bin völlig damit zufrieden, wenn es mir *jetzt* gut geht und wenn das möglichst lange noch so bleibt." Was dabei unter „gut gehen" verstanden wird, läßt sich recht einfach beschreiben, indem man die drei Mönchsgelübde Armut, Gehorsam und Keuschheit positiv umformuliert: Es heißt soviel wie wohlhabend und angesehen sein sowie gute Liebesbeziehungen haben.

Wandlungen des Glaubens in der Neuzeit

Die genannte Situation hat zwei Konsequenzen, die häufig nicht genügend bedacht werden: Niemand kann heute noch sinnvoll über den Glauben reden, ohne im Blick zu haben, wie grundsätzlich sich sein Umfeld in der Neuzeit geändert hat; und zweitens sollte sich derjenige, der auch in unserer Zeit noch dem religiösen Glauben eine Bedeutung zuschreibt, klarmachen, daß dies vermutlich unter anderem zur Voraussetzung hat, daß er selber noch religiös sozialisiert aufgewachsen ist. Damit gehört er einer Menschengruppe an, die bei uns immer kleiner wird, ja auf dem besten Weg ist, zu einer Minderheit zu werden. Bekanntlich leben zum Beispiel in den neuen Bundesländern bereits etwa 65 Prozent Nicht-

christen, und auch in den alten Bundesländern wenden sich immer mehr Menschen von dem religiösen Glauben ab, wie er von den beiden großen Kirchen gelehrt wird. Aber auch der religiöse Glaube jener, die scheinbar noch in den alten Traditionen verankert sind, und auch sonst vieles an ihrem Denken, Fühlen und Werten hat sich, gemessen am Glauben und der Mentalität ihrer Väter, tiefgreifend gewandelt:

1. Seit der Renaissance und endgültig seit der Aufklärung hat der westliche Mensch das mittelalterliche Weltbild mit seinem Primat des Religiösen aufgegeben. Seitdem wurde zunehmend die Vernunft und nicht mehr wie bis dahin Gott als Letztinstanz angesehen. Während für Jesus und auch noch für den an der Schwelle zur Neuzeit stehenden Luther Gott fraglos existent, ja mehr noch: als innere Erfahrung auch präsent war, können heutzutage die meisten dazu auch beim besten Willen kaum etwas anderes sagen als seinerzeit Nietzsche: „Gott ist eine Mutmaßung ... ein Gedanke." [1] Fast jedem, der heute noch bereit ist, in Gott mehr zu sehen als eine bloße Abstraktion, nämlich eine letzte maßgebende Wirklichkeit, drängt sich allerdings die Frage auf, ob seine Sehnsucht nach dieser „Gott" genannten letzten Wirklichkeit mehr sein kann als ein bloßes Relikt aus der Kinderzeit.

Hinzu kommt, daß zentrale Aussagen des christlichen Glaubens in einer Offenbarung gründen. Offenbarungen werden aber vom modernen Menschen allenfalls als unverbindliche Behauptungen angesehen. Dies gilt zumindest so lange, als es nicht auf allgemein überzeugende Weise gelungen ist, im Sinn Lessings die geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten überzuführen[2], die nicht nur hingenommen, sondern auch verstanden werden können. Verschärft wird diese Tatsache noch dadurch, daß hinter jeder Offenbarung notwendigerweise der Anspruch steht, gültig zu sein. Ansprüche können aber nur von einer Autorität geltend gemacht werden, auf die man hört, sei es aufgrund von Gehorsam oder aufgrund von Liebe. Als Folge der Autoritätskrise der Neuzeit, die mit der Aufklärung begann und in der Studentenrevolte kulminierte, kann jedoch der heutige Mensch, jedenfalls wenn er erwachsen ist, den Anspruch einer Autorität nicht mehr einfach akzeptieren, selbst wenn diese Autorität angeblich ein gleichermaßen ungreifbares wie unbegreifliches Wesen namens „Gott" sein soll.

Auch der Rückgriff auf eigene religiöse Erfahrungen, die einem die Existenz Gottes zur Gewißheit werden lassen, schafft diese Probleme nicht aus der Welt. Die wenigsten haben religiöse Erfahrungen gemacht. Aber selbst wer sich auf eine solche Erfahrung berufen kann und von daher die Existenz Gottes ableitet, dem wird man entgegenhalten müssen, daß aus seiner Erfahrung *allein* ein Rückschluß auf das Dasein Gottes nicht möglich ist. Bekanntlich haben sich andere auch ernsthaft bemüht, Gott zu erfahren – indes vergeblich.

Der zuletzt angesprochene Punkt, die Rolle der Erfahrung für den Glauben, hat noch eine andere Seite. Sie besteht darin, daß sich der heutige Mensch zwar

zu nichts mehr bekennen kann, was er nicht selber erfahren hat und was ihm von daher unmittelbar einleuchtet. Zugleich hat sich aber in der Moderne der Schwerpunkt der Evidenz gegenüber früher gleichsam vom Jenseits ins Diesseits verschoben. Damit wird uns fast zwangsläufig die Wirklichkeit, die wir mit anderen teilen, und die Erfahrung des eigenen Inneren fragloser sein als der Gedanke, daß es Gott gibt und daß dieser etwas mit unserem Leben zu tun hat.

2. Bemerkenswerterweise wird allerdings seit einigen Jahrzehnten auch der Glaube an die Autorität der Vernunft, also das Kernstück der Aufklärung, von immer mehr Menschen in Frage gestellt. Das hat im wesentlichen zwei Gründe: einerseits die furchtbaren Erfahrungen, die unser Jahrhundert geprägt haben wie kaum etwas sonst – Auschwitz, Hiroshima und der Archipel Gulag stehen als Chiffren dafür –, andererseits aber auch bestimmte theoretische Überlegungen, die nach dem Ersten Weltkrieg der österreichische Mathematiker Kurt Gödel gemacht hat. In dem heute nach ihm benannten Theorem zeigte er, daß kein System sich selber erklären kann, sondern daß es Anleihen bei einem noch umfassenderen Erklärungs- und Beweissystem machen muß, für das dann wieder dieselben Einschränkungen gelten.

Um also die Realität eines letzten Ursprungs oder eines letzten Erklärungsgrunds zu beweisen, müßte man hinter diese zurück, und zwar bis in alle Unendlichkeit. Das gilt auch für die Behauptung, daß Gott die letzte Ursache allen Seins sei. Natürlich läßt sich auch nicht mit Argumenten der Vernunft *allein* beweisen, daß die Vernunft eine letzte Möglichkeit ist, die Welt zu deuten. Mit anderen Worten: Das Gödelsche Theorem läuft auf die logische Figur eines Regressus ad infinitum hinaus und zwingt zu der Einsicht, daß wir bei den letzten Fragen den Boden des Logisch-Argumentativen notwendigerweise verlassen müssen. Natürlich heißt das nicht, wir müßten der Vernunft insgesamt eine Absage erteilen. Wohl aber bedeutet es, daß auch der Weg der Vernunft und erst recht der Weg des Glaubens ohne Ertragen von Ungewißheit und ohne Wagnis nicht durchschritten werden kann.

Die Forderung, angesichts einer letzten Ungewißheit ein Wagnis einzugehen, kann allerdings nicht so einfach erfüllt werden, denn sie setzt Ambiguitätstoleranz voraus. Dieser Begriff meint eine höchst differenzierte Leistung des Ichs, die darin besteht, sich der Spannweite und der letztlichen Unverrechenbarkeit der Wirklichkeit zu stellen. Das setzt voraus, daß man gelernt hat, Vertrauen und Geduld im Ungewissen zu entwickeln und in der Unlösbarkeit bestimmter letzter Fragen und Probleme keinen Grund zur Resignation zu sehen, sondern eine Voraussetzung für unsere menschliche Freiheit. In letzter Konsequenz bedeutet das nichts weniger, als zu begreifen, daß zum Erkennen bestimmter Aspekte der Wirklichkeit mehr gehört als nur ein scharfer Verstand, weil offenbar die Art, wie wir die Welt deuten und mit ihr umgehen, aber auch die Art unseres Glaubens in hohem Maß von unserer Reife abhängt.

3. Der letzte Absatz führt zu einem weiteren – psychologischen – Grund für den Wandel des Glaubens in der Neuzeit. Er hängt damit zusammen, daß der heutige Mensch durch die zunehmende Komplexität der Wirklichkeit zwar mehr als früher auf Ambiguitätstoleranz angewiesen ist, sich damit aber besonders schwer tut. Ähnlich schwer fällt ihm auch, zu vertrauen. Womit das zusammenhängt, hat namentlich der Psychoanalytiker Heinz Kohut deutlich gemacht[3]. Er zeigte, daß westliche Menschen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts leben, oft in extremem Maß von fragmentierten, ständig wechselnden, entleerten Selbstzuständen beherrscht werden. Diese drücken sich vor allem in Gefühlen der Apathie, der Langeweile, der Unzufriedenheit, ja der Sinnlosigkeit aus und führen dazu, daß die Betreffenden sich besonders schwer tun, eine vertrauende Beziehung aufzubauen und sich in ihre Mitwelt einzufühlen.

Kohut erklärte auch, wieso es dazu gekommen ist: Immer mehr Menschen sind in Kleinfamilien aufgewachsen, wurden von ständig wechselnden Bezugspersonen versorgt und lebten später häufig weitgehend zurückgezogen in ihrem eigenen Zimmer vor dem Fernseher oder heutzutage mit dem Computer. Ihre Eltern sehen sie nicht selten nur zu besonderen Zeiten, von denen sich alle Beteiligten angesichts der Seltenheit des Ereignisses allzuviel erwarten. So fehlt es ihnen sowohl an selbstverständlicher Wärme, um Übererregungen zu mildern, als auch an stimulierender Aufmerksamkeit, durch die sie sich in ihrem Alltag in ihren Leistungen bestätigt fühlen können. Auf diese Weise wird die Fähigkeit, Spannungen auszuhalten, nur ungenügend ausgebildet und zugleich ist das Bedürfnis nach Empathie übersteigert, ohne daß die Betreffenden selber in der Lage wären, sich ihrerseits einfühlsam zu verhalten.

Aus dem bisher Gesagten lassen sich zwei Konsequenzen ziehen: Zum einen wird deutlich, daß religiöser Glaube nicht von dem anthropologischen Grundphänomen Glauben getrennt werden kann, in dessen Mittelpunkt die Fähigkeit steht, vertrauen zu können; zum anderen wird begreiflich, wieso gerade heute den meisten Gott, die Religion und der Glaube so fragwürdig geworden sind wie vielleicht nie zuvor. Nichts wäre allerdings verhängnisvoller, als sich angesichts dessen auf die Position eines bloßen Agnostizismus zurückzuziehen. Mehr und mehr wird offenkundig, daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt, selbst dann nicht, wenn man dieses mit etwas Lust, Konsum und den paar sonstigen „Segnungen" einer Gesellschaft zuckert, die sich nur noch für den Wohlstand beziehungsweise für die Vermeidung von wirtschaftlichem Elend zuständig fühlt, aber von ihrem Selbstverständnis her nichts tun kann, um ein Gemeinschaftsgefühl oder die geistige Orientierung ihrer Mitbürger zu fördern.

Alles spricht dafür, daß wir all das, was bisher vor allem durch die Religionen vermittelt wurde, nämlich ein Grundvertrauen, einen Werterahmen, eine Lebensphilosophie und ein letztes Ziel, ähnlich notwendig brauchen wie das Sonnenlicht, das Kalzium oder die Liebe. Daraus folgt, daß wir gut daran tun, in den genann-

ten Fragwürdigkeiten unserer Gegenwart „Frag-Würdigkeiten" im wörtlichen Sinn zu sehen. Damit wird zugleich gesagt, daß wir der Frage nach dem Wesen des Glaubens nicht ausweichen können, sondern uns ihr stellen müssen. Dann stoßen wir alsbald auf einen bemerkenswerten Widerspruch.

Die Ambivalenz des modernen Menschen gegenüber dem religiösen Glauben

Auf der einen Seite ist unverkennbar, daß wir uns heute in unserer westlichen Welt mit dem religiösen Glauben schwertun und daß dieser Glaube bis zum heutigen Tag zunehmend an Ansehen verliert. Auf der anderen Seite hat sich aber gezeigt, daß die Prognosen jener säkularen Rationalisten falsch sind, die seit mehr als 200 Jahren das „Ende der Religionen" vorhersagen. Ihre Überzeugung, daß der religiöse Glaube zunehmend durch eine Kultur der kritischen Vernunft ersetzt würde, daß die Menschen nach allem, was sie von den Wissenschaften gelernt haben, nicht mehr religiös gläubig sein könnten, daß es für einen modernen Menschen immer weniger möglich sei, am Inhalt einer Heiligen Schrift festzuhalten, gleich ob es sich dabei um die Thora, das Neue Testament, den Koran oder die indischen Veden handelt, und daß wir zunehmend außerstande seien, weiterhin eine unsichtbare Macht anzubeten, die wir noch nie zu Gesicht bekommen haben, hat sich inzwischen als so falsch erwiesen, daß sie aus gutem Grund das „größte Nicht-Ereignis der modernen Geschichte" genannt wurde.

Von der Empirie her führt das vielfach zu einer höchst gespaltenen Situation. Viele können nicht mehr richtig glauben. Sie können aber auch nicht nicht glauben. Das führt zum Beispiel dazu, daß sie durch ihre Vorbehalte und Zweifel nicht davon abgehalten werden, den kirchlichen Service zur stimmungsvollen Ausgestaltung der vier Übergangssituationen unseres Lebens – Geburt, Erwachsenwerden, Hochzeit und Tod – weiterhin naiv in Anspruch zu nehmen. Und viele derjenigen, denen das innerlich nicht mehr möglich ist, wenden sich statt dessen bestimmten religiösen Surrogaten zu, vor allem aus dem breiten Angebot des New Age mit seinen Heilslehren, die in einem schier undurchdringlichen Gestrüpp aus Tiefsinn, Flachsinn und Unsinn wuchern. Ja gelegentlich kommt es sogar auch heute noch zum Abdriften in säkularisierte Heilslehren, zum Beispiel der von Karl Marx, auch wenn diese derzeit eher ein Auslaufmodell ist. Im Aufwärtstrend dagegen liegt eine bunte Palette frei fluktuierender, oftmals weitgehend selbstgestrickter Gläubigkeit im Zusammenhang mit der Abwanderung von den Kirchen ins Private nach dem Motto: „Glaube ja, Kirche nein".

Was bedeutet diese Zwiespältigkeit und dieses Nichtloslassen von etwas, von dem man scheinbar schon lange Abschied genommen hat? Und wieso wirken viele derjenigen, die sich tatsächlich sowohl von den großen Religionen als auch von deren Surrogaten fernhalten und sich statt dessen gleichsam als agnostische

Singles auf die Angebote unserer Zivilisation beschränken, weder besonders befreit noch glücklich, sondern meist nur besonders unglücklich, leer und narzißtisch? Es bekommt ihnen sichtlich nicht gut, wenn sie, statt sich um ihre Mitmenschen und um eine geistige Orientierung zu kümmern, um sich selber kreisen. Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß ihre Abstinenz in bezug auf den Glauben und den Lebenssinn keineswegs auf einer kraftvollen inneren Freiheit beruht, sondern eher auf existentieller Kraftlosigkeit und auf einer Fluchtbewegung vor einer immer komplexer werdenden Wirklichkeit. Gerade ihr Lebensstil legt nahe, daß wir ohne Schaden zu nehmen letztlich nicht vor jener Aufgabe ausweichen können, die sich uns Menschen offenbar unausweichlich stellt: der Suche nach einem letzten Sinn, der uns Halt gibt. Alle einseitigen Erklärungen, zum Beispiel durch Prägungen in der Kindheit, alle Berufung auf den Zeitgeist und jeder scheinaufgeklärte Appell an die Notwendigkeit religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Abstinenz greifen bei der Erklärung dieser Aufgabe zu kurz.

Der Schluß liegt nahe, daß hier Kräfte wirksam sind, die deutlich machen, daß wir auch in einer säkularisierten Welt aufgrund unserer Veranlagung sozusagen „unheilbar gläubig" sind, was freilich nicht notwendigerweise auch „unheilbar religiös" heißt. Menschlicher Glaube ist auch nicht als solcher archaisch oder zeigt zwangsläufig die Züge eines Surrogats. Dazu kommt es nur dann, wenn er nicht in reifer Weise gelebt werden kann. Wollen wir seine Dynamik verstehen, dann helfen dabei äußere Tatsachen wie die nach wie vor hohe Zahl von Kirchenaustritten oder die geringe Zahl der Gottesdienstbesucher nur wenig. Durch sie wird lediglich bestätigt, daß sich, wie erwähnt, hierzulande die innere Einstellung zum religiösen Glauben lange schon, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, tiefgreifend gewandelt hat. Die Gesamtwirklichkeit einer Religion ist aber wesentlich umfassender, aber auch ungreifbarer als solche Zahlen oder auch als alle Dogmen. Zu ihr gehören ihre vielen Impulse und Inspirationen, ihre Sinnstiftung und Integrationskraft, die damit verbundenen Überzeugungen und Haltungen und das sie ermöglichende Glauben, Hoffen und Lieben.

Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens

Eine bloße Aufzählung dessen, was zum Phänomen „Religion" gehört, macht allerdings den religiösen Glauben noch nicht verständlich. Nähern wir uns deshalb dieser Frage durch eine kritische Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens[4], obwohl diese inzwischen auch von den meisten Psychoanalytikern nicht mehr geteilt wird. Ihr Kernsatz lautet, daß religiöser Glaube illusionär sei. Was aber versteht Freud unter einer Illusion? Illusionen sind, wie er betonte, keineswegs immer nur kindlich, platt oder unsinnig. Manchmal können sie sogar großartig und produktiv sein, wie er am Beispiel des

Kolumbus deutlich zu machen suchte. Es war in seinen Augen illusionär, als Kolumbus bei seiner Reise nach dem Westen annahm, in Indien gelandet zu sein, während er in Wirklichkeit Amerika entdeckt hatte. Kennzeichnend für Illusionen ist somit nicht, ob sie wahr oder falsch, produktiv oder unproduktiv sind, sondern ob und in welchem Ausmaß sich dabei Wünsche vordrängen.

Diese Dynamik übertrug Freud nun auf den religiösen Glauben, und deshalb ging es ihm auch weniger darum, ob Gott existiert oder nicht, sondern um die Frage, wieso die Menschen auf den Gedanken an eine jenseitige Wirklichkeit, „Gott" genannt, überhaupt gekommen waren. Für sich selber hatte der „gottlose Jude", wie er sich nannte, das Problem schon längst gelöst. Dabei stieß auch er sich vor allem an der erwähnten Vorstellung, man kenne Gott aufgrund einer Offenbarung. Die Möglichkeit, daß sich Gott tatsächlich irgendwann einmal direkt geoffenbart haben könnte, schied für ihn von vornherein aus. Dafür gab es in seiner Sicht zu viele und untereinander zu widersprüchliche Offenbarungen, und diese waren zudem seiner Meinung nach zu irrational, als daß man sie ernsthaft in Betracht hätte ziehen können. Im übrigen hielt er es für undenkbar, daß unseren „armen, unwissenden Vorvätern" von Gott etwas in direkter Form geoffenbart worden sein sollte, was uns heute verschlossen ist. So blieben, wie er meinte, lediglich drei Erklärungen für das Zustandekommen der Gottesidee übrig: sie sollte die Schrecken der Natur bannen, die Menschen mit der Grausamkeit des Schicksals versöhnen, die sich vor allem im Tod zeigt, und sie sollte uns für die Leiden und Entbehrungen entschädigen, die uns durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.

Die Illusionen, die nach Freuds Ansicht als Motiv hinter dem religiösen Glauben stecken, sah er allerdings keineswegs als harmlos an. Eine Menschheit, die an ihnen festhielt, war in seinen Augen verurteilt, infantil zu bleiben. Das aber konnte sie sich in der prekären Lage, in der sie sich schon damals befand, seiner Überzeugung nach nicht leisten. Die Welt, so betonte er, ist keine Kinderstube, und daher seine Forderung: „Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben."

Sicherlich haben wir heute gute Gründe, Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens in Frage zu stellen. Von den vielen Argumenten, die gegen sie sprechen, sollen hier nur jene erwähnt werden, die unmittelbar zum Thema dieses Beitrags Bezug haben[5]. Hinter seinem Gedanken, Gott könne deshalb nicht existieren, bloß weil wir es uns wünschen, steckt sein puritanisches Weltbild. Natürlich wird sich ein religiöser Mensch wünschen, daß es Gott gibt. Aber das Argument, das könne nicht sein, eben weil es einem Wunsch entspricht, liegt auf derselben Ebene wie das Vorurteil mancher Männer, wenn Frauen schön sind, dann könnten sie nicht außerdem auch noch klug sein.

Auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen Offenbarungen dürften nicht so groß sein, wie sie oft hingestellt werden, zumindest nicht innerhalb der drei abrahamitischen Religionen. Vielmehr scheint es so zu sein, daß ein aus-

schließlich intellektuell-rationalistischer beziehungsweise ein starr dogmatischer Zugang eher die Unterschiede betont, ein mehr mystischer dagegen eher die Gemeinsamkeiten.

Schließlich ist es auch irrig, anzunehmen, daß sich alles Nicht-Rationale von vornherein unterhalb der Ebene der Vernunft abspielt. Es *kann* prärational sein, wie zum Beispiel viele sogenannte Offenbarungen, die jemand in Trance erhält. Selbst diese müssen nicht von vornherein wertlos sein, bedürfen jedoch der ergänzenden Reflexion, wie das zum Beispiel im tibetischen Kulturkreis praktiziert wird. Warum aber sollten Offenbarungen nicht auch transrational sein können, also höher als die bloße Vernunft[6], so daß diese dabei keineswegs notwendigerweise ausgeschaltet sein muß, sondern in der Offenbarung mit enthalten sein kann?

Dennoch sollten wir Freuds Illusionstheorie des religiösen Glaubens erst einmal ernst nehmen und uns dabei auch nicht davon abhalten lassen, daß bei ihrer Formulierung antireligiöse Affekte eine Rolle gespielt haben. Das lag im Zug der Zeit, und man sollte das gleichfalls nicht überbewerten. Bei den letzten, tiefsten Fragen, und dazu gehört auch der Glaube sowie die Frage nach der Existenz Gottes, ist niemand objektiv, weder derjenige, der an Gott glaubt, noch jener, der seine Existenz bestreitet. Ein jeder wird dabei von seinen Vorlieben und Abneigungen mitbestimmt. Auch das hat uns Freud gezeigt. Nur mit seiner Deutung dieser Tatsache können wir uns, wie gezeigt, nicht einverstanden erklären.

Im gebührenden Abstand zur damaligen Zeit sollten wir heute in erster Linie den radikalen Ernst und die humanitäre Absicht sehen, die Freud damals bei der Erstellung seiner Theorie vom illusionären Charakter aller Religionen leiteten. Zumindest zweierlei kann man daraus für unsere Fragestellung lernen, nämlich erstens, daß die Frage nach der Existenz Gottes keine beliebige Frage, sondern für jeden von zentraler Bedeutung ist, ja daß es dabei eventuell sogar ums Überleben der gesamten Menschheit geht, sowie zweitens, daß es keine wirkliche religiöse Gläubigkeit ohne Ernsthaftigkeit geben kann. „Ernsthaftigkeit" meint allerdings etwas ganz anderes als die Humorlosigkeit, die fast alle Fundamentalisten kennzeichnet, nämlich die Bereitschaft, den Glauben immer wieder mit der Fülle der Wirklichkeit abzustimmen, soweit sie uns zugänglich ist. Ein Glaube, der nicht die gesamte Realität in den Blick nimmt, und zwar sowohl die mitmenschliche als auch jene, die sich in der Schöpfung offenbart, sondern sie ausklammert, verfehlt sich selber und verkommt zur Ideologie. Auch ohne Bemühung um Reife und Mündigkeit ist wirklicher religiöser Glaube undenkbar.

Stehen aber die letzten zwei Sätze nicht im Widerspruch zu der Forderung Jesu, daß wir werden sollen „wie die Kinder"? Dieser Einwand beruht auf einer Verkürzung, die den Kern der biblischen Aussage verzerrt. Unverkürzt steht bei Mt 18, 3: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen." Jesus fordert also nicht eine infantile Haltung, sondern spricht zwei der wichtigsten Merkmale des religiösen Glaubens an, nämlich

das Grundvertrauen, das „Werden wie die Kinder", als seine Basis sowie die Bereitschaft zur inneren Wandlung, die „Umkehr" als sein offenkundigstes Wahrzeichen[7]. Nur die Früchte, also die Weise, wie ein Glaube sich im Umgang mit den Nächsten, ja mit der gesamten Schöpfung ausdrückt, kann dem noch gleichrangig zur Seite gestellt werden, und auch dies ist ein zentraler Topos bei Jesus.

Daß man die genannte Bibelstelle tatsächlich in dem hier verwendeten Sinn deuten muß, zeigt sich auch daran, daß der bedeutendste Interpret Jesu, Paulus, später auf seine eigene Reife verweist, wenn er 1 Kor 13, 11 nicht ohne Stolz von sich sagt: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war."

Religiöser Glaube angesichts der Vielfalt der Aspekte bei den Religionen

Mit dem Hinweis auf das Grundvertrauen, die Mündigkeit, die Wandlungsbereitschaft und die Früchte sind wir beim Kern des religiösen Glaubens angekommen. Bevor er näher betrachtet werden kann, muß zunächst noch gefragt werden, worin dieser sich von einer Religion unterscheidet. Vereinfacht gesprochen dadurch, daß der Glaube vor allem mit bestimmten persönlichen Haltungen und Akten zu tun hat, während Religionen zwar Ausdrucksformen des menschlichen Glaubens sind, aber darin nicht aufgehen. Religionen sind immer zugleich von Traditionen geprägt, die ihrerseits wiederum keineswegs einheitlich sind, sondern alles mögliche umfassen: Schrift- und Gesetzestexte mit Erzählungen, Mythen, Prophezeiungen, Verheißungen, Offenbarungsberichten usw. Im allgemeinen schließen diese Erscheinungsformen des Religiösen zugleich eine Vielfalt von Symbolen mit in sich ein, aber auch mündliche Traditionen, Musik, Tanz, ethische Lehren, Theologien, Glaubensbekenntnisse, Riten, Liturgien, Architekturen und eine Menge anderer Elemente gehören dazu. Eine Religion wendet sich also mit einer Vielfalt von Formen, die sich im Lauf ihrer Geschichte mannigfaltig abwandeln, an ihre Anhänger und gibt so ihrem Glauben eine Grundlage.

Damit wird zugleich gesagt, daß Religionen zwar eine durchgehende Basis von Grundannahmen besitzen, aber dennoch keine Granitblöcke von ewiger Unwandelbarkeit sein können, sondern in steter Veränderung begriffene lebendige Strukturen sind. Daher muß jede Religion, solange sie noch lebendig ist, immer auch einen eher konservativen und einen eher progressiven Flügel besitzen, die sich letztlich gegenseitig bedingen und ergänzen.

Anders verhält es sich mit erstarrten Systemen, zum Beispiel dem religiösen Fundamentalismus[8], jedenfalls in seinen späteren Ausprägungen. Genaugenommen gehören seine Anhänger keinem der beiden Flügel an, auch nicht dem konservativen, weil sie jeden lebendigen Bezug zur Gesamtwirklichkeit ihrer angestammten Religion verloren haben. Zwar fühlen sie sich meist als deren eigentli-

che Repräsentanten, doch im Grunde bilden sie nur eine sich selber ausgrenzende Exklave mit eigenen Spielregeln und eigenen Begründungszusammenhängen. Obwohl sie sich permanent auf eine Vergangenheit berufen und diese immer wieder beschwören, können sie doch die Erfahrungen des Ursprungs nicht wiederbeleben. Statt dessen klammern sie sich starr an äußerlich verstandene Gründerworte, deren Geist sie verfehlen, beziehungsweise an Forderungen, die sie für sich selber wie ein Korsett und gegenüber den anderen wie eine Keule benutzen. In ihrer „Lieb-losigkeit" und ihrer „Geist-losigkeit" gleichen sie jenen Scheinfrommen, die von Jesus „weißgekalkte Gräber" genannt wurden (Mt 23, 27).

Das Zentrum des Glaubensphänomens

In Abgrenzung gegen die Freudsche Illusionstheorie, gegen den weiter gefaßten Phänomenbereich der Religionen sowie gegen die Zerrformen des Fundamentalismus läßt sich nunmehr das Glaubensphänomen näher beschreiben. Kennzeichnend dafür ist, daß es sich nicht auf Erkenntnis, Wille oder Gefühl reduzieren läßt, obwohl alle drei den Glauben mittragen. In seinem Zentrum steht vielmehr ein vertrauendes Bezogensein und zugleich die aktive Entscheidung der ganzen Person für eine Wirklichkeit, die sie unbedingt angeht. „Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein", sagt Jesus dazu in der Bergpredigt (Mt 6, 21). Daraus folgt, daß es berechtigt ist, wenn man sagt, wir würden an Menschen, die wir lieben, oder an Ideale „glauben". Zugleich aber heißt das, daß es in hohem Maß von der Art und dem Ort unseres Glaubens abhängt, wo unser „Herz", also unsere Personmitte, zu finden ist. Konkret folgt aus dem Gesagten folgendes:

1. Kennzeichnend für jeden wirklichen Glauben ist, daß ich als ganze Person vertraue beziehungsweise glaube. Der Glaube läßt sich also von seinem Wesen her immer nur als Einheit von Haltung und Verhalten, von Sein und Tun begreifen. Wir haben es somit dabei nicht mit einer beliebigen, abgesonderten Dimension des Lebens zu tun, sondern im Glauben ist gleichsam der ganze Mensch versammelt und handelt dementsprechend.

2. Der Glaube erwächst nicht nur aus einer Ganzheit, sondern strebt sie auch an. Insofern begnügt er sich nicht mit sich selber, sondern ist notwendigerweise relational. Das heißt, wer glaubt, ist immer auf einen anderen oder auf etwas anderes bezogen, dem er vertraut und dem gegenüber er treu ist. Glauben bedeutet daher auch nicht: ich glaube, *daß* (zum Beispiel daß es morgen regnet), sondern: ich glaube *dir*. Daß das bei uns so oft verwechselt wird, beruht auf einer sprachlichen Ungenauigkeit, die „meinen" (lateinisch: putare) mit „glauben" (lateinisch: credere) gleichsetzt. Diese Ungenauigkeit ist allerdings nicht zufällig, sondern ist Ausdruck einer vor allem im 19. Jahrhundert entstandenen Engführung des Glaubensphänomens, die dem damaligen einseitig rationalistischen Zeitgeist entsprang.

3. Wenn wir auf einen anderen oder etwas anderes, zum Beispiel eine Idee, vertrauend bezogen sind und uns aktiv dafür entscheiden, dann wird damit zugleich mitgesetzt, daß uns dieses „Glaubensobjekt" im höchsten Maß etwas wert ist, uns hilft, uns zu orientieren, und uns unbedingt etwas angeht. Psychologisch ausgedrückt heißt das, daß wir auf diese Weise zu unserer Identität kommen. Diese ist gleichsam der archimedische Punkt, von dem her wir die Wirklichkeit ordnen. Natürlich sind dabei, wie bei jedem menschlichen Tun und Empfinden, auch unsere eigenen Interessen mit im Spiel; dennoch geht es letztlich um mehr als bloß um Interessen. Unser Glaube verpflichtet uns auch im höchsten Maß innerlich, und dennoch glauben wir nicht aufgrund einer moralischen Verpflichtung, sondern letztlich um des geliebten Objekts willen.

Wir hängen somit unser Herz nicht deshalb an einen anderen Menschen, an eine Idee, Institution oder an Gott, weil wir das tun sollten, sondern weil das für uns einen tiefen Wert hat und weil es zugleich verspricht, uns Wert zu verleihen[9]. Dieses Ich-Du-Verhältnis läßt sich am Beispiel einer Ellipse veranschaulichen. Ihre beiden Brennpunkte sind so aufeinander bezogen, daß die eine ohne die andere undenkbar ist. Aber dennoch sind es zwei Brennpunkte und nicht bloß einer. Daher kann zwar in letzter Konsequenz das eintreten, was Paulus in einer Grußformel des Epheserbriefs (3,17) folgendermaßen ausdrückt: „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen." Damit wird aber weder eine magische Verschmelzung noch ein Verlust der eigenen Identität beschworen, sondern die Tatsache ausgedrückt, daß wir gerade dann unsere eigene Identität gewinnen, wenn das geliebte Wesen in unserem Herzen „an-west".

4. Trotz aller Ganzheit, Bezogenheit und Werthaftigkeit wird selbst der ernsthafteste Glaube, sei er religiös oder nicht, notwendigerweise menschlich-allzumenschliche Züge haben, und zwar deshalb, weil wir Menschen sind mit allen dafür typischen Fragwürdigkeiten und Beschränkungen und keine Götter. Das wäre auch dann der Fall, wenn man dem religiösen Glauben, wie die Christen, gnadenhaften Charakter zuschreibt. Auch dann würde ja der göttliche Geist nur in einem höchst irdischen Gefäß wohnen. Jeder Gläubige wird auch Phasen tiefer Zweifel durchmachen, denn auch sie gehören zu unserem Wesen.

5. Wegen unserer Schattenseiten und Begrenztheit sind wir darauf angewiesen, daß wir jemandem vertrauen können, aber auch darauf, daß wir Menschen finden, die uns nicht nach dem Mund reden, sondern uns in vielfacher Weise korrigieren. Mit anderen Worten: Wir bedürfen, wenn wir uns nicht verrennen wollen, immer auch der Mitmenschen. Das gilt auch für den Glauben. Glaube ist niemals bloß eine einsame Angelegenheit. Nur Ideologen und Wahnkranke leben scheinbar unangefochten und ohne Zweifel; aber das Leben, das sie führen, ist abstrakt und reduziert. Daher gibt es zwar Glaubensbrüder, aber keine Wahnbrüder.

6. Die Tatsache, daß der Glaube ein anthropologisches Grundphänomen und der religiöse Glaube nur ein Aspekt dieses Phänomens ist, allerdings ein sehr we-

sentlicher, drückt sich auch etymologisch aus: Das Wort „Glaube" geht auf die indogermanische Silbe „leubh" zurück, die soviel heißt wie etwas begehren, liebhaben, loben, gierig verlangen, für gut und wertvoll halten, nachgeben, sich freundlich erzeigen, vertrauen. Die darin enthaltene Gemeinsamkeit von Lieben und Glauben klingt noch in der altenglischen Silbe „loef" beziehungsweise „liof" (lieb, geliebt) nach, das sich zum englischen Wort für glauben, „believe", weiterentwickelte. Aber auch im lateinischen Wort für Glauben, „credere", was wörtlich soviel heißt wie „cor dare", einem das Herz schenken, ist diese Gemeinsamkeit noch enthalten. Dasselbe gilt für das Sanskritwort „sraddha", was wörtlich soviel heißt wie „sein Herz an etwas hängen".

Ein Weg aus der Glaubenskrise

Abschließend stellt sich die Frage, wie der heutige Mensch aus seiner Glaubenskrise herausfinden könnte. Dazu bedarf es einer letzten Vorbemerkung: Wie im Wasser Wasserstoff und Sauerstoff miteinander verbunden sind, so gründet auch jeder Glaube in einer Verschränkung von Erfahrung und Dogma. Ohne Dogmen, das heißt ohne eine gültig formulierte Lehre, die zwar zu jeder Zeit wieder neu interpretiert werden muß, hinter die aber nicht zurückgegangen werden kann, zerfließt er zu bloßen pseudocharismatischen Erlebnissen und Gefühlen, und ohne Erfahrungen erstarrt er zu einem toten System.

Zwar ist dieses Verhältnis von Erfahrung und Dogma, wie alles im Bereich des Religiösen, prinzipiell einem dauernden Fluß unterworfen. Immer werden im Lauf der Geschichte einer Religion Zeiten, wo mehr die Erfahrung im Mittelpunkt steht, von solchen abgelöst, wo die „Verwaltung" des angestammten Glaubens stärker betont wird[10]. Dennoch muß festgestellt werden, daß die Balance zwischen Dogma und Erfahrung im Christentum nie so richtig gelungen ist, und zwar fast von Anfang an. Bereits im 3. Jahrhundert befand der Kirchenvater Tertullian, daß seit Christi Erscheinen weiteres Suchen nicht mehr not tue, und seitdem besteht bei uns zwischen Erfahrung und Dogma ein Riß, der bis heute offiziell nie wirklich behoben wurde, sondern allenfalls individuell oder in einzelnen Gemeinschaften, zum Beispiel zeitweilig in bestimmten Orden. Daher entwikkelte sich im Lauf der Jahrhunderte zwar eine immer raffiniertere Orthodoxie. Die Orthopraxie dagegen, also eine systematische Einübung der Spiritualität, stagnierte, ja aufs Ganze gesehen verkümmerte sie mehr und mehr.

Das drückt sich zum Beispiel in scharfen Kontrasten im Lauf der Kirchengeschichte aus: Lange erfahrungsarme Perioden, die oftmals von heftigen Machtkämpfen begleitet waren, wechselten mit kurzen Epochen wilder Erfahrungssuche. Das war zu den Zeiten, die Umberto Eco in seinem Roman „Der Name der Rose" beschrieb, im Grunde nicht viel anders als heute bei vielen Jugendreli-

gionen oder bei manchen Charismatikern, deren Infantilismus man offiziell oft bereitwillig toleriert, weil man sich davon verspricht, daß sie helfen, den insgesamt stagnierenden Betrieb am Laufen zu halten. Wo dagegen wirklich ernsthaft Erfahrung gesucht wurde, wie bei vielen Gnostikern oder selbst beim Meister Eckhart, drohte schnell der Scheiterhaufen. In milderen Zeiten wie heute bevorzugt man dagegen Lehrverbote und Totschweigen.

Hier muß etwas Neues geschehen, und zwar grundsätzlich. Wie dies auszusehen hat, brachte Karl Rahner auf den Punkt. Er sagte, das Christentum müsse eine Mystagogie entwickeln, also eine systematische Wegweisung zum letzten Geheimnis, und zwar offiziell und institutionell und nicht bloß privat, sonst werde es keine Zukunft haben[11]. Diese Entwicklung sollte vermutlich vor allem drei Gesichtspunkte mit einschließen:

1. Es bedarf einer Wiederbelebung der Spiritualität. Deren Königsweg, die Meditation, ist zwar vielfach zum Modewort geworden. Aber was dabei unter diesem Vorzeichen oft angeboten wird, auch in den Kirchen, hat mit wirklicher Meditation kaum etwas gemeinsam;

2. Die Kenntnis der spirituellen und mystischen Tradition sowohl der eigenen wie der anderen Religionen muß vertieft werden; denn kaum jemand spricht die eigene Sprache wirklich gut, der sie nicht auf dem Hintergrund der Kenntnis anderer Sprachen erlernt hat. Dieser Satz gilt nicht nur für den Schulunterricht, sondern auch für den religiösen Glauben;

3. Die Kirchen können auch nicht mehr so weitgehend achtlos wie bisher an der Entwicklung vorbeigehen, die sich in den letzten Jahrzehnten in den Naturwissenschaften, speziell in der Kosmologie und in der Evolutionsforschung abgespielt hat. Viele heutige Menschen ahnen nirgends mehr als hier die Wirklichkeit eines Deus semper major, eines Gottes, der größer ist, als wir ihn zu begreifen vermögen. Wer diese Erfahrung aber machen durfte, nicht nur in den tradierten religiösen Texten, sondern auch in der inneren und äußeren Wirklichkeit, der wird auch heute noch in der Lage sein, religiös zu glauben.

ANMERKUNGEN

[1] F. Nietzsche, Werke, hg. v. K. Schlechta (München o. J.) II, 344.
[2] G. E. Lessing, Erziehung d. Menschengeschlechts (Stuttgart 1980) 24–26.
[3] H. Kohut, The Analysis of the Self (New York 1971); dt.: Narzißmus (Frankfurt 1971).
[4] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion: Ges. Werke 14, 325–380.
[5] Näheres: W. Huth, Glaube, Illusion u. Wahn. Das Ich zw. Realität u. Illusion (Frankfurt 1988).
[6] K. Wilber, Die drei Augen d. Erkenntnis. Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild (München 1988) 119–172.
[7] Zur Wandlung als spirituellem Zentralbegriff: A. u. W. Huth, Hb. d. Meditation (München [2]1996) 102–107.
[8] W. Huth, Flucht in die Gewißheit. Fundamentalismus u. Moderne (München 1995).
[9] S. Fowler, Stufen des Glaubens (Gütersloh 1993) 39.
[10] W. Huth, Glaube, Ideologie u. Wahn (A. 8) 56ff.
[11] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Rahner S 7, 22.

Julius Oswald SJ

Petrus Canisius

Ende 1997 jährt sich zum vierhundertsten Mal der Todestag des Petrus Canisius, des Kirchenlehrers und zweiten Apostels Deutschlands nach Bonifatius. Nichts bestimmte sein Leben so grundlegend wie die Glaubensspaltung, die durch die Reformation in Europa entstanden war, und die Canisius durch die Reform der katholischen Kirche überwinden wollte. Als Berater des Kaisers und der päpstlichen Legaten versuchte er auf Reichstagen und 1557 beim Religionsgespräch in Worms die Einheit der Christen wiederherzustellen. Ihre Wiedervereinigung konnte er sich freilich nur unter der Führung des Papstes innerhalb der katholischen Kirche vorstellen, deren Mißstände er kannte und immer wieder kritisierte. Große Hoffnungen setzte er deshalb auf das Konzil von Trient, das die Kirche reformieren und den Protestanten die Rückkehr erleichtern sollte. Da ihm Papst und Kaiser vertrauten, konnte Canisius als verläßlicher Diplomat zwischen Pius IV. und Ferdinand I. vermitteln und so zu einem erfolgreichen Abschluß des Tridentinums beitragen, dessen Dekrete er den deutschen Bischöfen überbrachte.

Mit seinen Kollegsgründungen, Katechismen, theologischen Schriften und seelsorglichen Tätigkeiten tat Canisius viel zur Verbreitung der katholische Glaubenslehre und wurde dadurch zum bedeutendsten Erneuerer der katholischen Kirche im Deutschland des 16. Jahrhunderts. Protestantische Zeitgenossen und Historiker sahen ihn als furchterregend erfolgreichen Gegenreformator, den sie in polemischen Schriften angriffen und bekämpften. Vierhundert Jahre nach seinem Tod dürfte sich das Verhältnis der Kirchen so kooperativ entwickelt haben, daß ein unbefangener Blick auf das Wirken dieses großen Kirchenmannes Vertreter beider Konfessionen interessiert und im Streben nach der heute möglichen Einheit bestärkt[1].

Elternhaus und Kindheit

Peter Kanis wurde am 8. Mai 1521 in Nimwegen geboren, am gleichen Tag, an dem mit dem Wormser Edikt die Reichsacht über Martin Luther verhängt und wenige Tage bevor in Pamplona der Baske Inigo de Loyola schwer verwundet wurde. Beide Ereignisse, von denen das eine letztlich zur Glaubensspaltung in Deutschland, das andere zur Gründung des Jesuitenordens führte, sollten sein Leben entscheidend prägen.

Da Nimwegen damals zum Kölner Metropolitansprengel gehörte, war es kirchlich, politisch und wirtschaftlich mit dem deutschen Reich eng verbunden. Peter Kanis wuchs in einem ganz von deutscher Kultur getragenen Raum auf und fühlte sich zeitlebens als Deutscher, mehr noch, als Anwalt Deutschlands bei der römischen Kurie und bei seiner Ordensleitung. In seinen Bekenntnissen bezeichnete er sich selbst als ersten Deutschen, der in den Jesuitenorden aufgenommen wurde.

Sein Vater Jakob hatte in Köln Rechtswissenschaft studiert, in Orléans in Jura promoviert und danach mehrere Jahre am Hof des Herzogs von Lothringen als Erzieher gewirkt. Er war wohlhabend und so angesehen, daß er neunmal zum Bürgermeister von Nimwegen gewählt wurde, als Gesandter des letzten Herzogs von Geldern 1540 an der Hochzeit Heinrichs VIII. von England teilnahm und 1543 in Venlo als erster den Vertrag unterzeichnete, der die Allianz von Geldern mit den Ländern Karls V. regelte.

Jakob Kanis heiratete 1519 die reiche Apothekerstochter Ägidia von Houweningen, die ihrem Gemahl sieben Kinder schenkte, von denen allerdings nur Peter sowie seine Schwestern Philippa und Wendel am Leben blieben und namentlich bekannt sind. Die gute religiöse Erziehung, die er von seinen Eltern bekam, erwähnt Peter voll Dankbarkeit in seinen Bekenntnissen. Tief beeindruckt berichtet er, daß seine Mutter 1526 „auf dem Sterbebett ihren Gatten ermahnte, den neuen Glauben, der damals unter unsern Landsleuten aufkam, zu fliehen und um jeden Preis am katholischen Glauben festzuhalten“[2]. Vier Jahre nach ihrem Tod vermählte sich Jakob Kanis mit Wendel van den Bergh, die sich liebevoll seiner Kinder aus erster Ehe annahm.

Peter besuchte die Lateinschule in Nimwegen und das Gregoriushaus der Brüder vom gemeinsamen Leben, die ihre Schüler im Geist der Devotio moderna erzogen. Als unvergessene Kindheitserinnerungen blieben ihm eine tiefe religiöse Erfahrung, die er in der Stephanskirche seiner Heimatstadt machen durfte, und der Besuch bei seiner Großtante Reinalda von Eymeren 1534 in Arnheim, die ihm die Gründung eines neuen Priesterordens voraussagte, in den er selbst eintreten werde.

Studium und religiöse Formung in Köln

Ende 1535 ging Peter Kanis nach Köln, wo er am 18. Januar 1536 an der Universität immatrikuliert wurde. Zum Grundstudium inskribierte er sich an der Artistenfakultät, der damals vier Kollegien oder Bursen angegliedert waren. Peter schloß sich der Montanerburse an, die für holländische und flämische Studenten gegründet worden war und nach dem Willen ihres Stifters besonders die Lehre Thomas von Aquins pflegte. Noch im selben Jahr wurde er Bakkalaureus der

freien Künste und bekam 1539 das Lizentiat, das ihm erlaubte, öffentliche Vorlesungen zu halten. Auf Drängen seines Vaters, der ihm eine vermögende Braut und eine kirchliche Pfründe in Aussicht stellte, ging Peter Kanis nach Löwen, um Kirchenrecht zu studieren.

Rasch verwarf er jedoch diese Pläne, kehrte nach Köln zurück und verpflichtete sich am 25. Februar 1540 durch ein Gelübde zu immerwährender Ehelosigkeit. Er zögerte jedoch, mit seinem Freund Laurentius Surius, dem er dies versprochen hatte, in die Kölner Kartause einzutreten. Statt dessen erwarb er im Mai des gleichen Jahres den Magister Artium und begann, Theologie zu studieren, wobei er sich besonders mit der Heiligen Schrift beschäftigte. Damit war „die Richtung seines Lebens festgelegt, lange bevor der Orden der Gesellschaft Jesu in seinen Gesichtskreis getreten war“ [3].

Sein Entschluß, Priester zu werden, entsprang zweifellos dem intensiven religiösen Leben, das er unter der geistlichen Begleitung Nikolaus van Essches führte. Dieser leitete die Privatpension des Theologen Andreas Herll van Bardwick bei St. Gereon, in der Peter Kanis während seines Studiums in Köln wohnte. Als Schüler der Brüder vom gemeinsamen Leben war Essche geprägt von der Spiritualität der Devotio moderna und hatte gute Beziehungen zur Kölner Kartause St. Barbara, in die er selbst aus gesundheitlichen Gründen jedoch nicht eintreten konnte. Er wurde um 1507 in Oisterwijk geboren und kannte die Mystikerin Maria van Oisterwijk. Sie leitete eine Gruppe frommer Frauen, die Essche als Spiritual betreute. Zu den religiösen Büchern, die er schätzte und zur geistlichen Lektüre empfahl, gehörte die „Evangelische Perle“, die Peters Großtante Reinalda van Eymeren verfaßt hatte.

Essche hielt Peter Kanis dazu an, tugendhaft zu leben, häufig zur Beichte zu gehen und täglich einen Abschnitt aus den vier Evangelien zu lesen. Daraus sollte er sich einen Spruch merken, der ihn besonders beeindruckt hatte, um ihn tagsüber zu meditieren. Durch die Lektüre religiöser Bücher wurde Kanis in den Geist der Devotio moderna und die rheinisch-flämische Mystik eingeführt. Er entwickelte eine biblisch geprägte, persönlich ausgerichtete, christozentrische Frömmigkeit, für die „der Dienst Gottes als das einzige Ziel des Lebens und die Erkenntnis Christi, die alle Weisheit in sich schließt“ [4], bestimmend waren. Diese Spiritualität findet sich auch in einer Sammlung deutscher Predigten Johannes Taulers, die Kanis im Juni 1543 unter dem Namen Petrus Noviomagus herausgab.

Mit dieser Veröffentlichung, der er eine Handschrift des Kölner Dominikanerinnenklosters St. Gertrud zugrunde legte, folgte Kanis einer damals gern geübten Praxis theologischer Schriftsteller, für die „der Rückgriff auf die Werke der Mystiker des 14. Jahrhunderts ein willkommenes literarisches Mittel zur Publizierung eigener Ideen war“ [5]. Zu dieser Edition haben ihn wohl auch die Kartäuser ermutigt, die selbst nicht öffentlich predigten und deshalb in der Verbreitung orthodoxer Schriften einen Weg sahen, „die Menschen zum rechten und wahren

Glauben zurückzuführen“[6]. Wie ernst sie diese Aufgabe nahmen, zeigen die zahlreichen Publikationen von Johann Justus Landsberg, Laurentius Surius und ihres Priors Gerhard Kalckbrenner. Unter seiner Leitung „war die Kartause das wichtigste Zentrum katholischer Frömmigkeit und – das ist das Überraschende – katholischer Aktivität“[7] in Köln, um das sich eine Gruppe von Priestern gebildet hatte, zu denen Johannes Gropper gehörte, und „deren erstes Anliegen und Bemühen eine wirkliche Reform der Kirche von innen her war“[8]. Auch Kanis verkehrte in diesem Kreis, in den ihn Essche eingeführt hatte.

Begegnung mit Peter Faber und Ordenseintritt

Von der Gesellschaft Jesu, die Papst Paul III. 1540 als Orden bestätigt hatte, hörte Kanis erstmals von dem spanischen Priester und Jesuitennovizen Alfonso Alvarez, der 1542 nach Köln kam, um sein Theologiestudium fortzusetzen. Er trat in die Montaner Burse ein, an der Kanis seit 1540 als Magister Artium wirkte, und fand wie dieser Unterkunft im Haus des Stiftsherrn Andreas Herll bei St. Gereon. Alvarez berichtete, daß sich ein Mitbegründer des Jesuitenordens in Mainz aufhalte. Er meinte Peter Faber, der am 13. April 1506 im savoyardischen Dörfchen Le Villaret unweit von Genf als Sohn begüterter Bauern geboren wurde. Zwei seiner Onkel leiteten nacheinander als Prioren die Kartause von Le Reposoir und dürften dafür gesorgt haben, daß ihr Neffe eine gute religiöse Erziehung bekam und die Lateinschule von La Roche besuchen konnte.

An der Universität Paris erwarb Faber den Magister Artium. Im Sankt-Barbara-Kolleg begegnete er Ignatius von Loyola, dem er Nachhilfeunterricht erteilte und bei dem er die Exerzitien machte. So wurde er zum ersten der sechs Gefährten des Ignatius, die am 15. August 1534 in einer Marienkapelle auf dem Montmartre eine Wallfahrt nach Jerusalem gelobten und so den Grund zur späteren Gesellschaft Jesu legten. Als einziger Priester der Gruppe zelebrierte Faber die Messe und nahm die Gelübde entgegen. Wie sehr er von der Spiritualität des Ignatius geprägt war, zeigt die Aussage des Ordensgründers, daß von den Jesuiten, die er kenne, Faber der beste Exerzitienbegleiter sei.

Faber kannte die religiöse Situation in Deutschland, weil er den kaiserlichen Gesandten Pedro Ortiz 1540 zu den Religionsgesprächen nach Worms und 1541 nach Regensburg begleitet hatte. Dabei wurde ihm allerdings untersagt, mit Protestanten Kontakt aufzunehmen und mit Philipp Melanchthon zu sprechen, dessen Confessio Augustana und Apologia Confessionis er gelesen hatte. Da für Faber die Reformation nicht so sehr ein theologisches als vielmehr ein pastorales Problem war, begann er mit der katholischen Reform bei den Priestern.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Spanien kam Faber Anfang 1542 als Begleiter des päpstlichen Nuntius Giovanni Morone wieder nach Deutschland. Dieser be-

auftragte ihn, entlang des Rheins nach Art der Jesuiten Seelsorge zu treiben. In Speyer machten die spanischen Hofkapläne, Generalvikar Musbach sowie der Domkantor und spätere Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, bei ihm Exerzitien. Auf Anweisung Morones zog Faber im Oktober 1542 weiter nach Mainz, wo ihm Kardinal Albrecht von Brandenburg einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät erteilte. Neben seinen Vorlesungen über die Psalmen gab Faber hauptsächlich Exerzitien.

Um ihn zu besuchen, reiste Kanis Anfang April 1543 nach Mainz und überbrachte Faber einen Brief des Kartäuserpriors Kalckbrenner mit der Bitte, nach Köln zu kommen. Kanis war von Faber so beeindruckt, daß er beschloß, bei ihm die Geistlichen Übungen zu machen. Danach trat er am 8. Mai 1543 in den Jesuitenorden ein und legte seine ersten Gelübde ab. Ein maßgebendes Motiv für seinen Eintritt war wohl, daß er die Rückführung Deutschlands zum Katholizismus nicht in der Bindung an einen Bischof oder an die Stabilitas loci einer Kartause betreiben wollte. In der Tatsache, daß er am Fest des hl. Michael, des Engels der Deutschen, geboren und 22 Jahre später am gleichen Tag in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde, sah er einen besonderen Hinweis auf seine Lebensaufgabe.

Peter Kanis und Erzbischof Hermann von Wied

Faber lobt in seinem Antwortschreiben an Kalckbrenner die Tugendhaftigkeit von Kanis, der nach Köln zurückkehrte, um sein Theologiestudium fortzusetzen. Gleichzeitig begann Kanis, Interessenten für den Jesuitenorden zu sammeln, so daß Faber im Mai 1544 in einem Haus an der Burgmauer die erste deutsche Niederlassung der Gesellschaft Jesu errichten konnte, zu deren Lebensunterhalt Kanis durch sein väterliches Erbe wesentlich beitrug. Mit den Kartäusern vereinbarte er, daß sie aus der Hinterlassenschaft seines Vaters, der an Weihnachten 1543 gestorben war, „jährlich 100 Taler erhielten, die sie für den Unterhalt der Kölner Jesuiten verwenden sollten“ [9]. Im Juli 1544 verließ Faber Köln und ernannte Pater Leonhard Kessel aus Löwen zum Oberen der Niederlassung, die jedoch durch einen Erlaß des Stadtrats bald wieder aufgelöst werden mußte. Eine Ausweisung der Jesuiten, die der Kölner Erzbischof Hermann von Wied betrieb, konnte durch Vermittlung der Universität verhindert werden. Dies „verdankten sie zum einen ihrem Ordensbruder, dem kölnischen Patriziersohn Johann von Rheidt, Rhetius genannt, zum anderen aber der Bereitschaft der Kölner Kartäuser, sechs oder sieben Jesuiten auf ihre Kosten zu ernähren“ [10].

Der Anlaß, die Jesuitenniederlassung aufzuheben, war wohl die Absicht des Hermann von Wied, „das Erzstift im lutherischen Sinn zu reformieren“ [11]. Dazu berief er Martin Bucer nach Bonn, der mit Philipp Melanchthon einen Reformentwurf erarbeitete. Im Auftrag der Kölner Universität machte Faber im August

1543 Kaiser Karl V. auf diese Bestrebungen aufmerksam. Um ihn zur Absetzung Hermanns von Wied zu bewegen, wurde Kanis 1545 als Sprecher der Kölner Geistlichkeit zum Reichstag nach Worms gesandt. Im August, beim Besuch des Kaisers in Köln, verhandelte er erneut mit Karl V. und legte ihm diese Angelegenheit gegen Ende des Jahres 1545 in Antwerpen noch einmal vor. Kanis erhielt diesen schwierigen Auftrag wohl deshalb, weil sein Vater „als Anhänger der kaiserlichen Partei im Herzogtum Geldern in einem äußerst kritischen Moment, nämlich als der Herzog von Geldern zu Frankreich abfiel und die Position des Kaisers am Niederrhein bedrohte, diesem große Dienste geleistet hatte“ [12]. Durch seine Besuche bei Georg von Österreich, dem Fürstbischof von Lüttich, und beim Kaiser erreichte Kanis schließlich, daß Hermann von Wied 1546 exkommuniziert, als Erzbischof abgesetzt und am 25. Februar 1547 zum Rücktritt gezwungen wurde.

Neben seinen kirchenpolitischen Aktivitäten zur Erhaltung des Kölner Katholizismus begann Kanis im Herbst 1544, an der Montaner Burse Vorlesungen über das Matthäusevangelium zu halten und an Sonn- und Feiertagen zu predigen. Von Weihbischof Johannes Nöpel empfing er im Juni 1546 die Priesterweihe und wurde Ende des Monats Baccalaureus biblicus. Im selben Jahr veröffentlichte er Werke Cyrills von Alexandrien und Leos des Großen, die ersten Bücher, die auf den Titelseiten den Namen eines Jesuiten tragen.

Bei einem Besuch des Kaisers in Geislingen traf Kanis am 23. oder 24. Januar 1547 den Bischof von Augsburg, Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, dem er schon 1545 auf dem Reichstag in Worms begegnet war. Dieser entsandte ihn als einen seiner Theologen zum Trienter Konzil, das kurz nach seiner Ankunft in Trient nach Bologna verlegt wurde. Um die Zeit seiner Italien-Reise begann Kanis, die latinisierte Form seines Namens zu verwenden und sich Petrus Canisius zu nennen.

In Rom und Messina

Auf dem Konzil lernte er mit Jakob Lainez und Alfons Salmeron zwei Gründungsväter der Gesellschaft Jesu kennen und durfte am 23. April und 6. Mai 1547 über die Beichte und das Sakrament der Ehe sprechen. Anfang September holte ihn Ignatius von Loyola nach Rom, um ihn mit der Lebensweise und Spiritualität der Jesuiten vertraut zu machen. Unter seiner Leitung machte Canisius nochmals die Exerzitien, verrichtete Hausarbeiten, pflegte Kranke und bettelte um Almosen. Mitte März 1548 reiste er mit neun weiteren Jesuiten, die Jeronimo Nadal zu ihrem Oberen gewählt hatten, nach Sizilien, um in Messina ein Kolleg zu errichten. Trotz großer Sehnsucht nach Deutschland, wegen deren er von Ignatius zurechtgewiesen wurde, „versieht Canisius mit Eifer seinen Posten als Lehrer der Rhetorik, als Studienpräfekt und Seelsorger“ [13]. Er war so tüchtig, daß sich Nadal

seiner Abberufung widersetzte und deswegen im Mai 1549 vom Ordensgeneral einen Tadel bekam.

In der zweiten Junihälfte traf Canisius in Rom ein und durfte am 4. September 1549 als achter Jesuit vor Ignatius von Loyola in der Kirche Maria della Strada die Profeßgelübde ablegen. Zuvor hatte er von Paul III. den päpstlichen Segen für seine Arbeit in Deutschland empfangen und in einer Vision am Grab der Apostel Petrus und Paulus die Verheißung, daß er „unter ihrem Schutz zum Amt eines Apostels gelangen sollte“ [14]. Zusammen mit Alfons Salmeron und Claudius Le Jay sandte ihn Ignatius nach Ingolstadt. Um an der dortigen Universität dozieren zu können, promovierten sie am 4. Oktober 1549 in Bologna in Theologie. Über Trient, Dillingen und Augsburg reisten sie nach München, um Herzog Wilhelm IV. zu besuchen, der sie als Professoren an seine Landesuniversität in Ingolstadt berufen hatte, wo sie am 13. November 1549 eintrafen.

Vizekanzler und Rektor der Universität Ingolstadt

Ihre Antrittsvorlesungen hielten die Jesuiten vor einem großen Auditorium. Zu ihren Lehrveranstaltungen über Petrus Lombardus, die Psalmen und den Römerbrief kamen jedoch kaum mehr als 14 bis 15 Studenten, deren Vorkenntnisse zudem sehr gering waren. Deshalb vertrat der Nuntius in Deutschland, Lippomanus, die Ansicht, „die Jesuitenpatres würden in Ingolstadt ihre Zeit geradezu totschlagen“ [15]. Um dem abzuhelfen, drängten sie Wilhelm IV., das versprochene Jesuitenkolleg zu errichten. Weil sich die Verhandlungen darüber in die Länge zogen und im März 1550 durch den plötzlichen Tod des Herzogs und seines engsten Beraters ins Stocken gerieten, verließen Le Jay und Salmeron Ingolstadt. An ihre Stelle traten Nikolaus Gaudanus und Peter Schorich, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern die deutsche Sprache beherrschten [16]. Canisius blieb dagegen in Ingolstadt und versuchte, durch Sondervorlesungen, Disputationen und Predigtübungen die Theologiestudenten auf ihre pastorale Tätigkeit vorzubereiten.

Als Ausdruck besonderer Hochschätzung darf wohl gewertet werden, daß Canisius am 18. Oktober 1550 für ein halbes Jahr zum Rektor der Universität gewählt wurde, obwohl die Statuten die Wahl eines Ordensmanns ausdrücklich untersagten. Um die religiös-sittlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse an der Universität zu verbessern, leitete er eine Reihe von Reformen ein, die 1555 und 1561/62 Aufnahme in die große Universitätsreform fanden. Da Canisius nicht nur Reformvorschläge entwarf, sondern diese entschlossen in die Tat umsetzte und damit zuerst bei sich selbst begann, kommt seinem Rektorat, das er mit einem Rechenschaftsbericht am 24. April 1551 abschloß, „eine das normale Maß übersteigende Bedeutung zu“ [17]. Im Anschluß daran wurde er von der Universität Herzog Albrecht V. als Vizekanzler der Hohen Schule vorgeschlagen, welcher ge-

mäß den Statuten die Aufgaben des eigentlichen Kanzlers, des Bischofs von Eichstätt, wahrzunehmen hatte. Auf Anordnung des Ignatius übernahm Canisius provisorisch dieses Amt und verwaltete es bis zu seiner Versetzung nach Wien.

Entstehung des Katechismus

Am 28. Februar 1552 verließ Canisius mit den übrigen Jesuiten Ingolstadt hauptsächlich deshalb, weil die bayerische Regierung kein Jesuitenkolleg im Sinn des Ignatius von Loyola gründen wollte. In seinem Brief an Herzog Albrecht V. begründete Ignatius die Abberufung der Patres jedoch auch damit, daß sie zur Herausgabe eines theologischen Kompendiums in Wien dringend benötigt würden[18]. Mit dieser Aufgabe hatte König Ferdinand I. im Oktober 1551 Le Jay betraut, der sich ihr jedoch nicht gewachsen fühlte. Deshalb bat er Ignatius um Hilfe und machte ihn darauf aufmerksam, daß Canisius und Gaudanus ihn dabei unterstützen könnten. Gleichzeitig begann er, Material für das theologische Handbuch zu sammeln, das die katholische Lehre ausführlich darstellen, strittige Glaubenssätze erschöpfend behandeln und alles enthalten sollte, was ein guter Christ wissen muß. Zudem sollte es den österreichischen Lehrern als allgemeiner Leitfaden für den Unterricht[19] dienen. Am 4. Dezember 1551 schrieb der König an Ignatius und erreichte, daß Canisius von Ingolstadt nach Wien versetzt wurde[20], um bei der Abfassung des Handbuchs mitzuarbeiten.

Nach seiner Ankunft am 9. März 1552 wurde Canisius Studienpräfekt der jungen Jesuiten, Hofprediger und Theologieprofessor an der Universität. Bei seinen Vorlesungen scheint er Aufzeichnungen benutzt zu haben, die Le Jay für das theologische Handbuch angefertigt hatte. Weil sich dessen Ausarbeitung durch den Tod von Le Jay am 6. August 1552 verzögerte und König Ferdinand ständig drängte, wandte sich Canisius an Polanco, den Sekretär des Ignatius, mit der Bitte, ob nicht Jakob Lainez, Alfons Salmeron oder Martin Olave das Handbuch schreiben könnten. Als feststand, daß Lainez dazu bereit war, begann Canisius, einen Katechismus für Abschlußklassen von Kollegien und Universitätsstudenten auszuarbeiten, den er 1555 mit einem Vorwort des Königs veröffentlichte. Diesem großen Katechismus folgte im nächsten Jahr ein kleiner, der für das einfache Volk und den ersten Religionsunterricht von Kindern bestimmt war. An Lateinschulen sollte der mittlere Katechismus benutzt werden, der 1558 in Köln erschien. In allen dreien behandelt Canisius die katholische Glaubenslehre in Form knapper Fragen und kurzgefaßter Antworten. Damit hatte er nicht nur den Katechismen Luthers etwas Ebenbürtiges entgegengesetzt, sondern ein Lehrbuch geschaffen, das jahrhundertelang im katholischen Religionsunterricht verwendet wurde.

Weil für den verstorbenen Wiener Bischof Christoph Wertwein kein Nachfolger gefunden werden konnte, wurde Anfang 1554 Canisius für dieses Amt vor-

geschlagen. Ignatius verhinderte jedoch seine Ernennung durch Interventionen bei Papst Julius III., der Canisius am 3. November 1554 für ein einziges Jahr zum Apostolischen Administrator des Wiener Bistums bestellte.

Seit Mitte Oktober verhandelte König Ferdinand I. mit Canisius über ein Jesuitenkolleg in Prag, mit dessen Gründung ihn Jeronimo Nadal im Juni 1555 offiziell beauftragte. Beide trafen sich auf dem Reichstag in Augsburg, wohin Nadal den päpstlichen Delegaten und Canisius König Ferdinand I. als theologische Berater begleitet hatten. Inzwischen war auch Herzog Albrecht V. bereit, ein Kolleg zu errichten, um die Jesuiten zur Rückkehr nach Ingolstadt zu bewegen, wo sie als Theologieprofessoren dringend benötigt wurden. Ende November begann deshalb Canisius in Ingolstadt mit den herzoglichen Räten darüber einen Vertrag auszuhandeln, der am 7. Dezember 1555 unterzeichnet wurde. Danach kehrte er nach Prag zurück, um die Ankunft der Jesuiten vorzubereiten, die am 8. Juli 1556 das neue Kolleg eröffneten.

Provinzial und kirchenpolitischer Berater

Wenige Tage später erhielt Canisius sein Ernennungsschreiben zum Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, das Ignatius am 7. Juni 1556 unterzeichnet hatte. Zur neu errichteten Ordensprovinz, die sich vom Elsaß über Süddeutschland und Österreich bis nach Böhmen und Polen erstreckte, gehörten drei Niederlassungen, in denen keine hundert Jesuiten lebten. Als Oberer war Canisius für sie und ihre Tätigkeit verantwortlich und hatte für den Erhalt und Ausbau der Kollegien in Wien, Prag und Ingolstadt zu sorgen.

Da er auf Jugenderziehung besonderen Wert legte, gründete er während seines Provinzialats die Kollegien in München (1560), Innsbruck (1562), Dillingen (1563), Trnava (1561), Würzburg (1567) und Hall in Tirol (1569). Darüber hinaus war er wesentlich an der festen Begründung und Erweiterung des Collegium Germanicum in Rom beteiligt[21]. Neben schwierigen Verhandlungen mit den Stiftern über die Finanzierung der Kollegien mußte Canisius die Ordensleitung in Rom ständig um Entsendung weiterer Jesuiten bitten, die er als Lehrer und Erzieher dringend benötigte. Angesichts der wenigen Ordensmitglieder konnten jedoch seine Wünsche nicht immer erfüllt werden.

Da er den Protestantismus und die Verhältnisse in Deutschland kannte, war er als theologischer Berater König Ferdinands I. 1556 auf dem Reichstag in Regensburg und führte im Herbst 1557 mit Melanchthon das Religionsgespräch in Worms, das wegen der Meinungsverschiedenheiten unter den protestantischen Theologen ergebnislos abgebrochen wurde. Nach seiner Rückkehr vom polnischen Landtag in Piotrkow (1558/1559), bei dem er Nuntius Camillo Mentuato in religiösen und kirchenpolitischen Fragen beraten hatte, setzte sich Canisius 1559

auf dem Reichstag in Augsburg besonders für das Festhalten am Geistlichen Vorbehalt ein[22], der seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 bestimmte, daß in reichsunmittelbaren geistlichen Territorien der Regent beim Übertritt zum evangelischen Glauben die Regierung niederzulegen habe und ein katholischer Kandidat als Nachfolger gewählt werden dürfe. Da seine Predigten während des Reichstags großen Anklang fanden, wurde ihm das Amt des Dompredigers angetragen, das er am 24. Juni antrat und bis Juli 1566 erfolgreich wahrnahm.

Auf Einladung des Kardinals Stanislaus Hosius weilte Canisius vom 14. Mai bis 20. Juni 1562 wieder auf dem Konzil von Trient, wo er in der Indexkommission eine Milderung der strengen Bücherverbote durchsetzen konnte. Am 15. Juni sprach er vor der Vollversammlung des Konzils über die Kelchkommunion, die den Katholiken, „die mitten unter Andersgläubigen leben, nicht verweigert werden solle, falls es kein anderes Mittel gibt, sie im Schoß der Kirche zu behalten“[23]. Aus theologischen und pastoralen Gründen verteidigte er den Zölibat und lehnte die Priesterehe ab. Am 3. Februar 1563 wurde Canisius in die kaiserliche Reformkommission nach Innsbruck berufen, die bis Juli die Differenzen zwischen Ferdinand I. und dem Konzilslegaten Giovanni Morone beilegen und damit die Voraussetzungen für einen positiven Ausgang des Konzils schaffen konnte[24], das am 4. Dezember 1563 zu Ende ging.

Da der päpstliche Gesandte daran gehindert wurde, die Konzilsdekrete nach Deutschland zu bringen, wurde im November 1565 Canisius mit dieser Aufgabe betraut. Um kein Aufsehen zu erregen, ernannte ihn der neu gewählte Ordensgeneral Franz Borgia zum Visitator der deutschen Jesuitenprovinzen. Dann reiste Canisius im Auftrag des Papstes durch Deutschland, „um den Bischöfen und Fürsten die Trienter Reformdekrete zu überbringen, auf deren Durchführung zu dringen und die geistlichen und weltlichen Fürsten zu einem einheitlichen Vorgehen der katholischen Stände auf dem nächsten Reichstag zu ermahnen“[25]. Im folgenden Jahr wurden auf dem Reichstag in Augsburg, an dem Canisius als Berater des päpstlichen Legaten Giovanni Commendone teilnahm, die Konzilsdekrete von den katholischen Ständen angenommen und der Augsburger Religionsfriede von 1555 endgültig ratifiziert.

Kontroverstheologe und Zinsgegner

Seit 1559 erschien eine unter der Leitung von Flacius Illyricus von Magdeburger Lutheranern bearbeitete Kirchengeschichte, die nachzuweisen versuchte, daß die Papstkirche mit der apostolischen Tradition gebrochen habe, während die Reformation daran festhalte und deswegen keine Neuerung darstelle. Weil das mehrbändige Werk bei der Geburt Christi anfing und jedes Jahrhundert behandelte, wurde es kurz als Magdeburger Zenturien bezeichnet. Trotz ihrer Polemik gegen

die katholische Kirche bemühten sich die Verfasser, ihre Aussagen historisch zu begründen und die herangezogenen Quellen kritisch zu bewerten.

Am 31. Mai 1567 übermittelte Franz Borgia Canisius den Auftrag Papst Pius' V., eine Erwiderung auf die Magdeburger Zenturien zu schreiben. Obwohl Canisius nicht nur die Hl. Schrift und die Kirchenväter in hervorragender Weise kannte, sondern auch die Werke der protestantischen Theologen, war er mit dieser Aufgabe überfordert, weil „es ihm nämlich am eigentlichen historischen Sinn und Verständnis fehlte“ [26] und „nicht lag, Quellen auf ihren historischen Wert zu prüfen“ [27]. Deshalb verfaßte er als Entgegnung auf die Magdeburger Zenturien keine Kirchengeschichte, sondern zwei biblisch-patristische Monographien über Johannes den Täufer und die Gottesmutter, in denen er mit großer Belesenheit und einer Fülle von Belegen die Lehre der Kirche über Gnade und Rechtfertigung und über Maria, die Mutter des Herrn, aus der Tradition darzustellen versucht.

„Die beiden Schriften stellen in sich zweifellos beachtliche Leistungen dar, ihr Mangel jedoch besteht in der kritiklosen Anhäufung von Material und in einer wenig strukturierten Form der Darlegung.“ [28] Dies hängt wohl mit der Arbeitsmethode von Canisius zusammen, der die strittigen Fragen erschöpfend behandeln sowie die Hl. Schrift und die christliche Lehre im Sinn der Kirche ohne Abstriche bewahren und vorlegen wollte. „Die Sorge um die Wahrheit und die Furcht vor nicht abgesicherten oder zweifelhaften Formulierungen“ [29] veranlaßten ihn, mit pedantischer Genauigkeit auf möglichste Vollständigkeit zu achten. Dadurch verzögerte sich die Ausarbeitung, und seine Mitarbeiter beschwerten sich wegen der ständigen Korrekturen bei Paul Hoffäus, der seit Juni 1569 die Provinz leitete, und beim Ordensgeneral in Rom. Beide bemühten sich deshalb, den Papst zur Rücknahme seines Auftrags zu bewegen. Anfang 1578 befreite schließlich Gregor XIII. Canisius von seiner mühsamen Arbeit. Dieser fügte sich widerspruchslos der päpstlichen Anordnung, obwohl „er bereits begonnen hatte, Material für den dritten Band zu sammeln, der über den hl. Petrus und zugleich über die Lehre vom Primat handeln sollte“ [30].

Neben Differenzen wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit und des Hofbeichtvaters Dominikus Mengin hatte Canisius Meinungsverschiedenheiten mit Hoffäus bei der Frage, ob es moraltheologisch erlaubt sei, für ein Darlehen Zins zu verlangen. Während Hoffäus als Provinzial mit Gregor von Valencia und den jüngeren Theologen die Zinsnahme gestattete, lehnten dies Canisius, sein Stiefbruder Theoderich und Kaspar Haywood, der sich deswegen sogar an den Papst gewandt hatte, als Wucher entschieden ab. Weil er Canisius für den Anstifter der heftigen Auseinandersetzungen hielt, die dem Ansehen der Jesuiten schadeten und die Provinz zu spalten drohten, beantragte Hoffäus bei der Ordensleitung in Rom seine Versetzung in die Rheinische Provinz. Da Rom dies ablehnte, beauftragte er Canisius im November 1580 mit der Gründung des Jesuitenkollegs in Freiburg in der Schweiz und versetzte ihn so an den äußersten und entferntesten

Punkt der Oberdeutschen Provinz, um vor seiner Abreise zur Generalkongregation des Ordens die Situation in München zu beruhigen. Bei dieser Entscheidung könnte auch ein gewisses Unterlegenheitsgefühl des Hoffäus gegenüber Canisius mitgespielt haben, der als Vertrauensmann des Generals und vor allem des Papstes eine Sonderstellung in der Provinz hatte und in Rom als der Experte für deutsche Fragen schlechthin galt[31].

Lebensabend in Freiburg im Üechtland

Am 21. November 1580 verließ Canisius Dillingen und reiste über Konstanz nach Luzern. Dort wartete er auf die Ankunft des päpstlichen Nuntius Giovanni Bonhomini, der sich für die Gründung des Kollegs eingesetzt hatte und nun in Begleitung der Jesuiten nach Freiburg kommen wollte. Mit seinem Gefolge, zu dem auch Canisius und der Jesuit Robert Andrew gehörten, brach der Nuntius am 9. Dezember auf und kam einen Tag später nach Bern. Dort wurde Bonhomini beschuldigt, die Berner als Häretiker bezeichnet zu haben und feindselige Absichten zu hegen. Der Bürgermeister bat ihn deshalb, bernisches Gebiet nicht mehr zu betreten, weil er sonst verhaftet würde. Als der Nuntius und seine Begleiter nach dem Essen weiterzogen, „wurden sie von einer schimpfenden Menge begleitet, die sie mit Rüben und Schneebällen bewarf“[32].

Um so freundlicher war dagegen der Empfang in Freiburg. Obwohl Canisius alle Verhandlungen geführt und die Eröffnung vorbereitet hatte, wurde er als Oberer abgelöst, und Peter Michel übernahm als Rektor die Leitung der Schule, wo am 18. Oktober 1582 der Unterricht begann. Canisius widmete sich nun ganz der Seelsorge und seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Er überarbeitete seine Katechismen, die in mehreren Auflagen und Übersetzungen vorlagen, verbesserte seine Werke über Johannes den Täufer und Maria und verfaßte Gebetbücher, Heiligenviten und Erläuterungen zu den Sonntagsevangelien. Ein schwerer Schlaganfall zwang ihn 1591, seine Tätigkeiten einzuschränken. Dennoch hielt er bei der Eröffnung des Kollegs am 5. August 1596 „mit schwacher Stimme die Festansprache, seit mehreren Jahren wieder die erste – und die letzte“[33].

Am 21. Dezember 1597 starb Petrus Canisius. Er hatte sich unermüdlich dafür eingesetzt, „der römisch-katholischen Kirche zu dienen, ihren Fortbestand zu sichern, Glieder für sie zurückzugewinnen und Schwachwerdende anzueifern“[34]. Es wäre allerdings verfehlt, ihn nur als kämpferischen Gegenreformator zu sehen, handelte er doch nach dem Grundsatz: „keine unnütze Polemik, sondern positiver Aufbau durch Katechese, Predigt, Erziehung im Beichtstuhl“[35]. Seine „versöhnlich-irenische Einstellung“[36] läßt sich wohl auf den Einfluß Peter Fabers zurückführen, aber auch auf die Empfehlungen, die Ignatius dem künftigen Apostel der Deutschen und seinen beiden Gefährten 1549 mitgab: „Ihre Verteidigung des

Apostolischen Stuhles und seines Ansehens und Ihr Bemühen, die Leute zum Gehorsam gegen denselben zurückzuführen, gehe nicht soweit, daß Sie sich unüberlegt ereifern und als Papisten verschrien werden; damit würden Sie sich nur das Vertrauen entziehen. Vielmehr soll Ihr Eifer gegen die falsche Lehre so sein, daß Sie den Andersgläubigen persönlich eher Liebe, großes Verlangen nach ihrem Seelenheil und Mitleid erzeigen."[37]. Auf diese Weise gelang es Canisius durch seine Kollegsgründungen und Katechismen sowie durch seine Beratertätigkeit, den deutschen Katholizismus zu erhalten und ein neues Kirchenbewußtsein zu schaffen. Sein „umfassendes Wirken ist nur durch die Mystik des Dienstes, d.h. durch die völlige Verfügbarkeit für den göttlichen Willen, verstehbar"[38].

Obwohl die Verehrung von Canisius bald nach seinem Tod einsetzte, wurde er erst 1864 von Pius IX. seliggesprochen. Leo XIII. bezeichnete ihn 1897 in seiner Enzyklika zum dreihundertsten Todestag als „zweiten Apostel Deutschlands"[39]. Am 31. Mai 1925 wurde Canisius von Pius XI. heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben. Sein Gedenktag wird am 27. April gefeiert.

ANMERKUNGEN

[1] Einen Beitr. dazu möchte die FS d. Vereins f. Augsburger Bistumsgesch. leisten: Petrus Canisius – Reformer d. Kirche. FS zum 400. Todestag d. zweiten Apostels Dtls., hg. v. J. Oswald u. P. Rummel (Augsburg: Sankt Ulrichs Verlag 1996); dieser Beitr. wird leicht abgeändert in d. FS erscheinen.

[2] Die Bekenntnisse d. sel. Petrus Canisius u. sein Testament, hg. v. J. Metzler (Mönchengladbach 1921) 2.

[3] B. Schneider, Petrus Canisius. Briefe (Salzburg 1959) 44.

[4] F. Neuner, Der Einfluß d. Devotio moderna u. d. rhein.-fläm. Mystik auf d. Spiritualität d. Petrus Canisius (1521–1597). (Diplomarb. Innsbruck 1989) 54.

[5] H. Wüller, Zum Leben u. Werk d. Kartäusermönchs Laurentius Surius (1523–1578), in: Die Kölner Kartause um 1500. Führer zur Ausstellung 18. 5.–22. 9. 1991, bearb. v. R. Wagner (Köln 1991) 60.

[6] R. Wagner, Eine kleine Gesch. d. Kölner Kartause St. Barbara, ebd. 46.

[7] H. Jedin, Der hl. Petrus Canisius, in: ders., Kirche d. Glaubens – Kirche d. Gesch., Bd. 1 (Freiburg 1966) 383.

[8] E. M. Buxbaum, Petrus Canisius u. die kirchl. Erneuerung d. Htms. Bayern 1549–1556 (Rom 1973) 72.

[9] Wagner (A. 6) 47. [10] Ebd. 48.

[11] H. Jedin, Fragen um Hermann v. Wied, a.a.O. (A. 7) 354. [12] Ders. (A. 7) 387.

[13] E. M. Buxbaum, Der hl. Petrus Canisius, in: Bavaria sancta, hg. v. G. Schwaiger Bd. 1 (Regensburg 1970) 330.

[14] Bekenntnisse (A. 2) 51. [15] Buxbaum (A. 8) 86.

[16] P. J. Begheyn, Ein Eckpfeiler d. kath. Kirche. Petrus Canisius (1521–1597), in: Ignatius v. Loyola u. die Ges. Jesu 1491–1556, 274. [17] Buxbaum (A. 8) 100. [18] Ebd. 141, A. 91.

[19] J. Wrba, In d. Nähe d. röm. Königs. Die Gründung d. Jesuitenkollegs in Wien, in: Ignatius v. Loyola (A. 16) 348.

[20] J. Brodrick, Petrus Canisius 1521– 1597 I (Wien 1950) 318.

[21] Diez, Petrus Canisius 92. [22] Ebd. 93.

[23] J. Stierli, Der lange Weg v. Nimwegen n. Freiburg, in: Petrus Kanisius, hg. v. J. Bruhin (Freiburg/Schw. 1980) 47.

[24] Diez (A. 21) 94. [25] Buxbaum (A. 13) 338.

[26] B. Schneider, Petrus Canisius u. Paulus Hoffäus, in: ZkTh 79 (1957) 312. [27] Ders. (A. 3) 52.

[28] K. Diez, Christus u. seine Kirche. Zum Kirchenverständnis d. Petrus Canisius (Paderborn 1987) 37 f.

[29] Ebd. 30. [30] Schneider (A. 3) 37.

[31] B. Schneider, Paul Hoffäus S.J. Beiträge zu einer Biographie u. zur Frühgesch. d. Jesuitenordens in Dtl. (Diss. Rom 1955) 241. [32] H. Grossrieder, Das Kollegium St. Michael (Freiburg/Schw. 1980) 35. [33] Ebd. 41.

[34] Buxbaum (A. 13) 344. [35] Jedin (A. 7) 388. [36] Schneider (A. 3) 45.

[37] Ignatius v. Loyola, Geistl. Briefe, hg. v. H. Rahner (Einsiedeln 1956) 194.

[38] Diez (A. 28) 104. [39] Leo XIII., Rundschreiben V (Freiburg o. J.) 122.

Josef Fuchs SJ

Epikie – der praktizierte Vorbehalt

Die Formulierung „Der praktizierte Vorbehalt" ist eine von Klaus Demmer stammende Verdeutschung des aus dem Griechischen stammenden Terminus „Epikie"[1]. Dieser Begriff ist zwar den Philosophen und den Juristen bekannt; hier aber müßte wohl das, was mit ihm gemeint ist, zuerst geklärt werden.

Zur Klärung möge ein Beispiel dienen. Vor längerer Zeit hatte ich in Florida am Priesterseminar von Boynton Beach Vorlesungen in Moraltheologie zu halten. Das Thema Aids konnte darin nicht fehlen. Just zu dieser Zeit veröffentlichte ein amerikanischer Kardinal eine Erklärung, die autoritativ besagte, daß auch zwecks Verhinderung von Infektion und Aids die Verwendung von Kondomen beim Geschlechtsverkehr unsittlich und also untersagt sei. Während einer Vorlesung meldete sich daraufhin ein intelligenter portorikanischer Student zu Wort: er könne die Erklärung des Kardinals nicht einsehen und darum auch nicht annehmen. Wer trotz der Gefahr einer Infektion den Geschlechtsverkehr wolle, müsse zum mindesten die möglichen Mittel zur Verhinderung einer eventuellen Infektion ergreifen, das aber sei im Augenblick das Kondom. Dieses habe dann offensichtlich nicht als ein kontrazeptives Präservativ zu dienen. Diese Interpretation war für ihn Common sense, gegen den die Erklärung des Kardinals nicht bestehen könne. Er machte also einen praktizierten Vorbehalt geltend – und zwar sowohl hinsichtlich einer autoritativ vorgetragenen Morallehre wie auch hinsichtlich des autoritativen Verbots eines gegenteiligen Verhaltens.

Vor kurzem kam in einer Gesprächsrunde auch das Thema der kurzen Bemerkung des französischen Bischofs Albert Rouet in einer bischöflichen Kommission zur Sprache. Gemäß kompetenten Medizinern gebe es – so der Bischof – beim Geschlechtsverkehr noch kein anderes und sichereres Mittel gegen eine Infektion als das Kondom; seine Verwendung sei also, so fügte er hinzu, eine Notwendigkeit[2]. Einige Gesprächsteilnehmer wollten dem Bischof nicht widersprechen, doch einer fragte kurz: „Und was sagt der Vatikan dazu?" Anders als der portorikanische Seminarist kannte (oder anerkannte) er offenbar nicht die mögliche Berechtigung eines einsichtigen „praktizierten Vorbehalts" (Epikie) gegenüber einer kirchenamtlichen Verlautbarung.

Nach dem Bekanntwerden der Bemerkung von Bischof Rouet veranstaltete das Londoner katholische Wochenmagazin „The Tablet" eine Umfrage unter einer Reihe von Bischöfen hinsichtlich des Wortes von Bischof Rouet. Vorsichtig (wohl „um sicherzugehen") hielten sich die Bischöfe weitgehend bedeckt: No comment,

also keine Stellungnahme für oder gegen Epikie; jedoch Bischof Victor Guazzelli von London sagte offen (wie der portorikanische Seminarist): Beim Geschlechtsverkehr hätten die Menschen wenigstens die Pflicht, nicht Infektion und Tod zu verursachen, auch wenn das einzig zur Verfügung stehende (nicht ganz sichere) Mittel das Kondom ist, das scheine ihm Common sense zu sein[3] – also praktizierter Vorbehalt gegen eine eventuelle amtliche Stellungnahme.

In vielen Stellungnahmen dieser Art wird offensichtlich die aidsverhindernde Verwendung von Kondomen nicht unterschieden von ihrer kontrazeptiven Verwendung. Die kontrazeptive Verwendung pflegt allerdings als ein innerlich schlechtes (intrinsece malum) und daher immer unerlaubtes Mittel angesehen zu werden, auch in der Enzyklika „Veritatis splendor". Dagegen erinnere ich mich, vor Jahren gehört zu haben, daß nach dem letzten Weltkrieg in einer Moralvorlesung, in dem diese gängige Meinung auch vom Professor vorgetragen wurde, die Studenten – ehemalige Soldaten – widersprachen: Kontrazeption sei durchaus nicht die einzige Anwendungsmöglichkeit von Kondomen. Im Krieg habe man bei einer Fingerverletzung zum Schutz ein Kondom verwendet – offenbar keine kontrazeptive oder unsittliche Verwendung des Kondoms, kein intrinsece malum – also ein Vorbehalt gegenüber der offiziellen Lehre.

Der praktizierte Vorbehalt heute

„Epikie" an einem gegebenen Beispiel läßt schon verstehen, daß es sich um eine heute überaus bedeutsame Angelegenheit handelt. Welches ist die Stellung des sich als geschaffene autonome Person verstehenden Menschen gegenüber allen ihm als vorgegebene und ihn daher irgendwie fordernd begegnende Instanzen? Denn geschaffenes autonomes Personsein bedeutet herausgeforderte Freiheit, Kreativität und Verantwortung. Was sich ihm als Lehre und Norm, als Gebot (Verbot) und Gesetz ausgibt, kann dies nur tun, indem es sich als menschlich formulierte und vorgetragene Aussage absoluter göttlicher Autorität und somit als (nur) geschöpfliche Teilhabe an dieser Autorität versteht. Solches Lehren und Verbieten ist in einer zwischenmenschlich geordneten Gesellschaft zweifellos von hoher Bedeutung. Aber es ist nicht die Autorität des absoluten Schöpfers selbst. Es hat darum notwendig seine inneren Grenzen. Um die hohe Bedeutung der geschöpflichen Teilhabe an der göttlichen Absolutheit muß man in der menschlichen Gesellschaft ebenso wissen wie um ihre Grenzen.

Das Personsein ist allen Menschen gemeinsam, also auch die darin beschlossene Freiheit, Kreativität und Verantwortung. Die Fähigkeit, sie zu realisieren, erweist sich allerdings in verschiedenen Menschen in verschiedenem Grad verwirklicht, ebenso wie deren Aufgaben und Funktionen innerhalb der geordneten menschlichen Gesellschaft verschieden sind. Grundsätzlich muß – so sagt es auch das

Zweite Vatikanische Konzil in „Dignitatis humanae" und „Gaudium et spes"[4] – jeder in seinem Gewissen (in dem Grad, in dem er dazu befähigt ist) verantwortlich beurteilen, welche Geltung und welche Weise der Beobachtung den in der Gesellschaft vertretenen Lehren und Anordnungen entsprechen, aber ebenso, wo deren Grenzen sind. Was darin in Wahrheit Teilhabe an der göttlichen Absolutheit sein mag oder nicht, ist also nur über des Urteil des (innerhalb der menschlichen Gesellschaft geformten) Gewissens des jeweiligen personalen Menschen zu erkennen. Insofern ist nicht nur die grundsätzliche Offenheit für akzeptierte oder autoritative Lehren und Forderungen sittliche Pflicht, es läßt sich auch ein vernünftiger und begründeter Vorbehalt (Epikie) nicht ausschließen. Er kann sogar ein verpflichtender Beitrag zum Wohl des einzelnen und der Gesellschaft sein. Welcher Vorbehalt jeweils als vernünftig, angemessen und begründet gelten kann, muß der Handelnde selbst im Gewissen (innerhalb seiner Gesellschaft) zu erkennen suchen.

Epikie war in einer hinter uns liegenden Epoche einige Jahrhunderte hindurch – zumal seit Francisco Suárez – kein beliebtes Thema in der Theologie; sie war fast ausschließlich dem Kirchenrecht vorbehalten und da einseitig auf die menschliche Autorität bezogen. Seit dem Zweiten Weltkrieg und zumal in den letzten Jahrzehnten ist ihr dagegen in der katholischen Moraltheologie eine erhöhte und sogar sehr betonte Beachtung zugewachsen – im Gegensatz zur Moralenzyklika „Splendor veritatis" (56) und zum Weltkatechismus (1749–1761), die in Moralfragen ausschließlich die gewissenhafte Anwendung (und erfindungsreiche angemessene Formulierung[5]) von uns beanspruchenden Forderungen urgieren, dagegen einen unter Umständen berechtigten und verantwortlichen Vorbehalt ausschließen[6].

Die Lehre von der Epikie hat ihre Wurzeln schon in der griechischen Philosophie. Während aber Plato ihre Anwendung hinsichtlich lückenhafter oder unangemessener staatlicher Gesetze eher dem König und den Richtern vorbehielt, war bei Aristoteles (in seiner Nikomachischen Ethik) die Epikie als der Verbesserung einer nicht (oder nicht mehr) angemessenen Ordnung (d. h. sowohl der Gesetze als auch der rechten Sittlichkeit) des Stadtstaats allen Bürgern zugestanden und unter Umständen aufgetragen. Die Idee des Aristoteles haben im christlichen Mittelalter vor allem Albertus Magnus und Thomas von Aquin – wenn auch weitgehend auf dem Weg über das römische Recht – aufgenommen; Epikie wurde dabei vielfach mit der mittelalterlichen Aequitas (abwägende Angemessenheit) mehr oder weniger gleichgesetzt. Sie wurde gegenüber der getreuen Befolgung von Forderungen als die höhere[7] Tugend angesehen, die über die Formulierung der Forderung hinaus zu verstehen sucht, was eine formulierte Forderung zwar nicht ausdrücklich sagt und im voraus auch vielleicht nicht sagen kann, aber doch unter Berücksichtigung der vollen konkreten Wirklichkeit hier und jetzt und auch unter Berücksichtigung der Situiertheit der geforderten Personen

und dessen, was ihnen konkret zugemutet werden kann, im tiefsten meinen kann und muß.

In diesem Sinn läßt sich durchaus richtig sagen, daß jede Befolgung einer uns treffenden Forderung, wenn sie richtig geschehen soll, immer auch im Geist der Tugend der Epikie erfolgen muß[8]. Wie schon angedeutet, hat die Lehre der beiden großen mittelalterlichen Theologen erst wieder in neuester Zeit eine wahre Auferstehung erlebt; sie entspricht dem heutigen Verständnis von der Würde jedes Menschen aufgrund seines Personseins, seiner Freiheit, seiner Kreativität und seiner Verantwortung für die Gemeinschaft, für deren Glieder und für sich selbst.

Der praktizierte Vorbehalt und die bürgerlichen Gesetze und Anordnungen

Was im Bereich des zivilen Rechts die Bedeutung von Epikie als praktiziertem Vorbehalt sein kann, pflegt in der katholischen Moraltheologie unter dem Titel der Verpflichtung ziviler Anordnungen und des Gehorsams ihnen gegenüber behandelt zu werden. Wie vorhin schon kurz angedeutet, wird dabei auch immer irgendwie die Tugend der Epikie als praktizierter Vorbehalt gegenüber der gesetzlich formulierten Anordnung mitbedacht. Einer langen Tradition verdankt sich das Beispiel des einst bedeutsamen Verbots, die Tore der Stadt ab einer bestimmten Zeit zu schließen. Was, wenn zu eben dieser Zeit eine Situation der Gefährdung der Bevölkerung eintritt, die nur durch die sofortige Schließung der Stadttore abgewendet werden kann? Dieser Fall war im gesetzlichen Verbot nicht bedacht. Die einzig richtige Entscheidung liegt im formell gesetzwidrigen Verhalten, richtiger gesagt jedoch und darum letztlich im Tun dessen, wozu das Verbot im Grund erlassen war, nämlich zum Schutz der Stadt vor ihrer Gefährdung, tatsächlich also durch einen praktizierten Vorbehalt gegenüber der Verbotsformulierung.

In der modernen staatlichen Gesellschaft bedarf es einer unübersehbaren Menge staatlicher und sonstiger ziviler Gesetze und Anordnungen: Landesverteidigung (Wehrdienst), Steuerproblematik, Lebenschutz, Gesundheitspflege, Wirtschaftsleben, Umgang mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft und Technik wie die Welt der Atome, der Elektronik, der Genetik usw. Sie gelten für die personalen, aktiven, kreativen und verantwortlichen freien Bürger der organisierten Gesellschaft; sie erfordern demnach den Gehorsam der Bürger. Allerdings muß dieser Gehorsam immer ein sinnvoller Gehorsam sein. Denn es wird zweifellos nicht wenige nur ungenügend vorbedachte Fälle geben, in denen erlassene Gesetze durch wortgetreue Befolgung entweder nicht den Erfordernissen der vollen konkreten Wirklichkeit oder auch nicht der Zumutbarkeit für betroffene Personen entsprechen würden. Dann ist offenbar die verantwortliche Kreativität der Bürger nicht nur berechtigt, sondern gefordert. Verantwortliche Kreativität

schließt dagegen eindeutig ein willkürliches und nur „vorteilhaftes" Sichbewegen im Bereich der Gesetze aus; angemessene Gesetze lassen keinen praktizierten Vorbehalt zu.

Es ist bekannt, daß in der kleinen und der großen Welt nur „vorteilhafte", also unberechtigte Vorbehalte gegenüber auch wichtigen Gesetzen gang und gäbe sind. Vor einigen Jahren fragte ich einen Kirchenrechtler, der sich im italienischen Rechtswesen gut auskannte, in welchem Grad in Italien das zivile Recht tatsächlich Geltung habe. Die interessante Anwort war: Es gebe ein zweifaches Recht, ein geschriebenes und ein ungeschriebenes, zum Beispiel bei der Bestechung. Das erstere gelte praktisch (so wie es lautet) nicht, wohl aber das andere; dieses drücke zwar bei weniger bedeutsamen (als verständlich erachteten) Vorbehalten gegenüber dem geschriebenen Recht ein Auge zu, nicht jedoch bei willkürlichen Vorbehalten gegenüber dem ungeschriebenen Recht; auf meine Frage nach den Kriterien hinsichtlich des ungeschriebenen Rechts lautete die Antwort: „Das weiß man."

Im alltäglichen Geschäftsleben, im Straßenverkehr, in der Steuerordnung und in manchen anderen Bereichen kann es – zumal aufgrund von Gewohnheit – zweifellos verantwortliche Vorbehalte geben. Aber manche Folgen von „vorbehaltlichem" Verhalten zeigen, daß das vorbehaltliche Verhalten nicht nur unklug war, sondern auch unverantwortlich. In der – vor allem katholischen – Moraltheologie hat sich in den Jahrhunderten (und vielleicht auch heute noch?) eine generalisierte Vorbehaltstheorie entwickelt. Sie besagte, daß es in manchen (z.B. den vorhin genannten Bereichen) zivile Gesetze, sogenannte „Pönalgesetze", gebe, die von sich aus – also auch im Gewissen – nicht binden, sondern genügend durch Strafandrohung urgiert werden, dazu zählten auch Steuergesetze, Bestechung usw. Ich habe eine solche Theorie nie mit dem Sinn von ziviler Gesetzgebung vereinbaren können. Dennoch kann es im Verhältnis zur zivilen Gesetzgebung berechtigten Vorbehalt geben; es muß aber in jedem Fall ein sinnvoller, verantwortlicher und im Gewissen zu verantwortender Vorbehalt sein; dann ist das entsprechende Verhalten richtiges („sachgerechtes") Verhalten im tieferen Sinn der Gesetze.

Der praktizierte Vorbehalt und das „natürliche" Sittengesetz

Schon bei der Erwähnung der Auffassung des griechischen Philosophen Aristoteles wurde darauf hingewiesen, daß das Recht seines Stadtstaats nicht ausschließlich die positiv erlassenen Gesetze meinte, sondern auch Erfordernisse der anerkannten Sittenordnung; wir würden sie heute vielleicht „naturgesetzlich" nennen. Damit stellt sich allgemein die Frage, ob es den praktizierten Vorbehalt auch geben könne hinsichtlich der (in unserer Gesellschaft) anerkannten und formulier-

ten sittlichen Forderungen und besonders der sittlichen Verbote. Sind die „naturgesetzlichen" Verbote notwendig etwas „innerlich Schlechtes" – wie es eine heute bekannte Theorie sagt -, so daß es ihnen gegenüber überhaupt keinen berechtigten praktizierten Vorbehalt geben kann? Man denke an Beispiele wie Vertrauensbruch (aus entsprechend wichtigem Grund), Falschaussage (z.B. zur erforderlichen Wahrung eines Geheimnisses), Wiederverheiratung nach endgültiger und nicht rückgängig zu machender Ehescheidung, Schwangerschaftsabbruch (wenn z.B. Leben gegen Leben steht), kontrazeptives Verhalten (als hier und jetzt einzig möglicher Weise gebotener Geburtenregelung), Verwendung von Kondomen bei einem wegen Aidsgefährdung an sich nicht zulässigem Geschlechtsverkehr, Förderung wichtiger fragwürdiger politischer Entscheidungen – fragwürdig, da man voraussieht, daß sie auch gewisse sittlich nicht vertretbare (z.B. asoziale) Folgen zeitigen werden usw.[9]

Nun ist die Lehre von den sogenannten „innerlich schlechten" Handlungen, die keine Ausnahme (also auch keinen praktizierten Vorbehalt) unter besonderen Umständen oder auch wegen personaler Unzumutbarkeit zulassen, neuerlich starker Kritik ausgesetzt[10]. Sie ist zwar kirchenamtlich in den letzten Zeiten stark urgiert worden (zumal seit dem Dokument „Persona humana" von 1975), kann sich aber nicht auf eine stete moraltheologische Tradition berufen. Thomas v. Aquin meint sogar, daß im Dekalog der dort in den einzelnen Verboten geschützte Wert „Gerechtigkeit" zwar bleibend sei, daß es aber bei einer Festlegung durch Anwendung auf Einzelfälle, etwa was als Mord, Diebstahl oder Ehebruch zu gelten habe, durchaus Unterschiede geben könne[11].

Auch die Gegebenheiten der Natur können ein für immer und überall festliegendes intrinsece malum nicht begründen, denn die (sich ohnehin stets weiter entfaltende) Natur – dazu gehört auch die menschliche Vernunft – ist dem Menschen zu vernünftiger Gestaltung anvertraut; und was vernünftige Gestaltung ist, läßt sich durch nur menschliche (und nicht von Gott direkt erfolgende) Formulierung von sittlichen Normen nicht immer ein für alle Male festlegen. Darum sind Normen der sittlichen Ordnung, selbst wenn sie durch lange Traditionen geheiligt zu sein scheinen, einem sinnvollen praktizierten Vorbehalt nicht ganz entzogen. Im Gegenteil, die Subjektstellung des Menschen in seiner Welt fordert geradezu die Möglichkeit eines eventuellen praktizierten Vorbehalts in der anerkannten Sittenordnung; nur so kann er der Vielfalt der geschichtlichen Geschehnisse und der menschlichen Mentalitäten und Kulturen genügend gerecht werden. In den Veränderungen bleibt aber eines: Menschlichkeit.

Nun haben nicht nur die verschiedenen menschlichen Kulturen eine teilweise je eigene sittliche Wahrheit. Auch die einzelnen Menschen haben irgendwie eine je eigene Lebenswahrheit. Darum wird auch der letzte Sinngehalt ihres Gewissensurteils, vielleicht sogar die formulierbare Aussage dieses Gewissensurteils, möglicherweise ihre Eigenheit haben. In ihrem Gewissensurteil wird und muß ja

auch die persönliche Eigenart ihres Verstehens (ihrer Sichtweise) der sittlich zu beurteilenden konkreten Wirklichkeit berücksichtigt sein; denn diese gehört zur tatsächlichen Wirklichkeit dessen, der zu einem konkreten Gewissensurteil über seine Selbstverwirklichung kommen muß. Die tradierte Lehre vom irrigen Gewissen pflegt den Gewissensirrtum dagegen nur im Vergleich mit dem zu verstehen, was als sittliche Wahrheit in der je eigenen Gesellschaft gemeinhin akzeptiert ist. Aber der je einzelne muß „seine" sittliche Wahrheit finden, das heißt jene, die seiner persönlichen Sichtweise der zu beurteilenden Wirklichkeit entspricht. Dieses Urteil ist dann, wenn in rechter Weise gefällt, wohl objektiv als seine Lebenswahrheit (und nicht als sittlicher Irrtum) anzusehen[12]. Lebt er sie, so lebt er nicht nur gut, sondern auch, wie mir scheinen will, sittlich richtig. Gegenüber der in seiner Gesellschaft gemeinhin akzeptierten Normierung könnte seine Lebenswahrheit aber möglicherweise als nicht angemessener praktizierter Vorbehalt angesehen werden.

Der verantwortliche praktizierte Vorbehalt hinsichtlich mehr oder weniger akzeptierter sittlicher Normen zeugt letztlich von einem Bewußtsein der Mitverantwortung für das, was man in der Gesellschaft, zu der man gehört, für sittlich vertretbar hält und was nicht. Er ist imstande, das Gespräch, den Diskurs und die ernstliche Diskussion zu entzünden und die sittliche Erkenntnis voranzutreiben. Aber er hilft auch dazu, sich selbst gegen unberechtigt vorgetragene Forderungen und ererbte Traditionen zur Wehr zu setzen und auch anderen solchen Forderungen und Traditionen gegenüber die erforderliche Freiheit zu verschaffen.

Der praktizierte Vorbehalt und die kirchlichen Gebote und Anordnungen

Die Bemerkung des Aquinaten, daß in der konkreten Anwendung der Verbote des Dekalogs eine Verschiedenheit im Verständnis des Verbotsinhalts durchaus möglich sei, durfte hinsichtlich verschiedener Kulturen wie hinsichtlich der Beurteilung durch den einzelnen in seiner konkreten Situation von Bedeutung sein. Das dürfte die Möglichkeit eines praktizierten Vorbehalts einschließen. Auch die christliche Kirche hat zu verschiedenen Zeiten Verschiedenheiten in der konkreten Anwendung des Dekalogs gutgeheißen und sogar amtlich (und nicht immer „angemessen") praktiziert.

Die katholische Kirche vor allem erklärt sich offiziell für bevollmächtigt, ethische Probleme zu entscheiden, die sich in der Anwendung des Dekalogs ergeben, und zwar sowohl unmittelbar aus dessen Wortlaut wie auch in inhaltlich davon weit entfernten analogen Problemen – und dies aufgrund „vernünftigen" (d.h. praktisch „naturrechtlichen") Urteils, allerdings unter dem Beistand des der ganzen Glaubensgemeinschaft Kirche und in besonderer Weise dem Lehramt verheißenen Geistes Jesu Christi. Das in der Einführung angeführte Beispiel der Ver-

wendung von Kondomen beim Geschlechtsverkehr zum Schutz vor Aidsinfektion ist nur ein kleines Beispiel aus den unübersehbar vielen kirchlichen Stellungnahmen in Fragen der menschlichen Sittlichkeit.

Damit stehen wir vor der Sonderfrage, ob aufgrund einer weltweiten oder lokalen amtlichen kirchlichen Stellungnahme in Moralfragen ein praktizierter Vorbehalt – in der Lehre und in der Praxis – berechtigt sein kann. In der oben gegebenen einführenden Begriffsklärung lehnte die Erklärung des Kardinals das offiziell ab. Manche der vom Wochenmagazin „The Tablet" befragten Bischöfe waren vielleicht nicht ganz sicher oder zogen es – aus Loyalität oder vielleicht auch nur aus ängstlicher Sorge – vor, keine Stellung zu beziehen. Ein Teilnehmer an der erwähnten Gesprächsrunde lehnte die berechtigte Möglichkeit eines praktizierten Vorbehalts gegenüber einer weltweiten kirchlichen („vatikanischen") Stellungnahme grundsätzlich ab. Der portorikanische Seminarist und der erwähnte Bischof von London hielten dagegen einen solchen Vorbehalt nicht nur für berechtigt, sondern für geboten, und zwar nicht nur in der zu vertretenden Lehre, sondern auch in der Praxis.

Das kirchliche Lehramt möchte den vielen suchenden oder sich verunsichert fühlenden Gläubigen eine versichernde Hand reichen, möchte aber auch einer unguten öffentlichen ethischen Pluralisierung wehren, dies zumal unter dozierenden und schreibenden Moraltheologen. Viele Gläubige lassen sich von solchen amtlichen Interventionen allerdings kaum beeindrucken. Sie glauben nicht, daß kirchliche Instanzen genügend Einblick in die wirklichen Probleme und die sich anbietenden Lösungsversuche haben können, vielleicht sogar aufgrund einer Abhängigkeit von Lösungen, die aus anderen Zeiten und Kulturen stammen. Sie glauben, selbst aufgrund der Kenntnis der heutigen Lebens- und Kulturwirklichkeit und im Verstehen ihrer eigenen Probleme zureichende und daher für sie geltende ethische Lösungen finden zu können; und wenn sie sich selbst dabei überfordert fühlen sollten, dürfen sie sich zweifellos dem Urteil eines befähigten und gewissenhaften Ratgebers anschließen. Das Problem des praktizierten Vorbehalts kirchlichen Interventionen gegenüber stört sie damit kaum.

Wie gesagt sind die Vertreter des kirchlichen Lehramts mit solchem Verhalten nicht leicht einverstanden. Sie halten mit den beiden Vatikanischen Konzilien dafür, daß ihrem Amt der göttliche Auftrag verliehen ist, über die Wahrheit der Kirche in ihrer Glaubens- und Sittenlehre authentisch zu wachen. Darum ist es richtig, daß sie für den Bereich von Glaubens- und Sittenlehre nicht einfachhin grünes Licht für praktizierten Vorbehalt geben. Das gilt vornehmlich hinsichtlich eines unfehlbaren Lehrens in göttlich geoffenbarten Wahrheiten. Aber auch ein kirchliches Lehren, dem man diese Qualität nicht zusprechen kann, ist dennoch offizielles (authentisches) Lehren des kirchlichen Amtes, dem sich die Gläubigen in respektvoller und frommer Bereitschaft öffnen sollen; doch schließt ein solches Lehren nicht unbedingt jeden wohldurchdachten und angemessenen Vorbehalt

grundsätzlich aus. Im Unterschied zum kirchlichen Lehren in geoffenbarten Glaubensfragen gehören die Lehren in Sittenfragen durchgehend nicht zum Bereich der göttlich geoffenbarten Wahrheit, so daß ein verantwortlicher praktizierter Vorbehalt nicht einfachhin ausgeschlossen sein kann.

Nicht nur wer, wie der oben erwähnte Gesprächsteilnehmer, schlicht fragt: „Und was meint der Vatikan dazu?" ist seiner Kirche treu, vielmehr können sich auch der portorikanische Seminarist und der Londoner Bischof als ebenso treu betrachten, während dagegen die schlichte Frage: „Was meint der Vatikan dazu?" einen Mangel an theologischer Bildung oder auch an Selbstbewußtsein als Glied der Kirche bedeuten kann, zumal an dem Mut, in der Kirche auch Fragen und Zweifel anmelden oder sie durchhalten zu können. Zweifellos gibt es in der Kirche auch viele Gläubige, die angesichts eines Wortes des kirchlichen Amtes ängstlich ihr eigenes sittliches Denken zurücknehmen oder auch sogar sich gegen das Aufkommen von Zweifeln wehren. Dazu Joseph Möller: „Wollen wir wirklich die Wahrheit finden, dann müssen wir an vielem Vorläufigen zweifeln, das man uns als definitiv anpreist. Es ist durchaus noch keine negative Eigenschaft, ‚kritisch' zu sein. Das ‚Kritischsein' als Unterscheiden gehört vielmehr zum echten Verstehen. Zwar sind kritische Menschen meist nicht beliebt, denn sie durchschauen zu viel. Auch hat sich vieles höchst sinnvoll gezeigt, was man noch vor Jahrzehnten... als Wahnsinn abgelehnt und verlacht hätte."[13]

Die Frage der Berechtigung eines praktizierten Vorbehalts kann es in der Kirche auch unter anderer Rücksicht als der Glaubens- und Sittenlehre geben. Die Leitung der Kirche lehrt nicht nur, sondern wendet sich auch mit Forderungen und Geboten an die Gläubigen. Daß es in der auf Christus Jesus sich aufbauende Gemeinde ein Amt gibt, das sich um die ökonomischen, organisatorischen, kulturellen usw. Fragen in angemessener Weise kümmert, dürfte kein Problem sein. Nicht alle Fragen werden allerdings jederzeit eine angemessene Anwort finden. Dann würde der praktizierte Vorbehalt, ähnlich wie im zivilen Gesellschaftsbereich, durchaus angemessenen Möglichkeiten offenstehen.

Es gibt in diesem Bereich auch schwierigere Fragen. Vor einigen Jahren stellte in einem Arbeitskreis ein hochgeschätzter Dogmatikprofessor – vielleicht etwas zaghaft – die Frage: Woher hat die Kirche eigentlich die Vollmacht, den Gläubigen (oder einigen von ihnen) bestimmte Werke ihres privaten Frömmigkeits- oder aszetischen Lebens aufzuerlegen? Als Beispiel brachte er das verpflichtende Breviergebet der Priester – anstelle der selbstverständlich zu urgierenden Pflicht des Gebets. Wenn diese Frage sich nicht zufriedenstellend klären läßt, wäre dann ein praktizierter Vorbehalt – wie ihn wohl einige schon machen – sinnvoll? Es genügt wohl kaum zu antworten, daß man sich bei der Weihe frei zum Brevier verpflichtet hat; aber das in manchen Fällen vielleicht nur, weil sonst die Weihe verweigert worden wäre? Es sei hier darauf verzichtet, auf andere und heiklere Fragen ähnlicher Art hinzuweisen.

Aber es gibt auch allgemeine sogenannte Kirchengebote ähnlicher Art. Es versteht sich von selbst, daß man als Mensch und Christ „Gott dienen" soll (Gottesdienst), betend, anbetend, feiernd, auch die christliche Gemeinde als solche. Deshalb wird von der Kirche ein Gebot sonntäglicher Eucharistie auferlegt. Auch durch Entsagungen und Opferbringen wird unser Leben menschlich und christlich gelebt. Ein gewisses Minimum wird daher durch die Kirche gebotsmäßig auferlegt, zum Beispiel Fasten und Abstinenz und sakramentale Buße (Beichte[14]). Es wiederholt sich die Frage, inwiefern die Kirche solches Christenleben durch Gebote kanalisieren soll oder kann. Man hat immer gewußt, daß es in den genannten Bereichen berechtigten Vorbehalt geben kann. Die Gläubigen haben sich vielfach für größere Freiheit gegenüber solchen Geboten entschieden, für mehr Freiheit in der Wahrnehmung von Vorbehalt, vielfach sogar für Selbstbefreiung von den als „Gängelung" gesehenen kirchlichen Geboten. Ob man in der Kirche noch mehr über die theologische Vollmacht und die pastorale Klugheit ihres geschichtlich gewordenen Verhaltens nachdenken sollte? Auch dazu gilt die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die Gläubigen „entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, ... die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht haben, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären"[15].

ANMERKUNGEN

[1] K. Demmer, Chr. Existenz unter d. Anspruch d. Rechts. Eth. Bausteine d. Rechtstheol. (Freiburg/Schw. 1965) 160.
[2] Text in: The Tablet, 24. 2. 1996, 256. [3] Ebd. 272. [4] DH 3; GS 43.
[5] Veritatis splendor, Aktualisierung (53). [6] Ebd. 67.
[7] Thomas v. A., S. th. II–II 120, 2 c: „epikeia est quasi superior regula humanorum actuum".
[8] Vgl. meine Ausführungen dazu in: Situation u. Entscheidung. Grundfragen chr. Situationsethik (Frankfurt 1952) 59.
[9] In Anbetracht der Tatsache, daß man durch Jahrhunderte Epikie fast ausschließlich hinsichtlich positiver Gesetze verstand, daß es aber auch Tendenzen einer Anwendung im Bereich des natürlichen Sittengesetzes gebe, bin ich 1980 der Frage nachgegangen, was die tradierte Epikielehre im Bereich des natürlichen Sittengesetzes bedeuten könnte: Epikeia circa legem moralem naturalem, in: Periodica MCL 69 (1980) 252–270.
[10] Dazu mein Beitrag: Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des „Intrinsece malum", in dieser Zs. 212 (1994) 291–304.
[11] Thomas v. A., S. th. I–II 100, 8 ad 3.
[12] Dazu mein Beitrag: Was heißt „Irriges Gewissen?", in dieser Zs. 211 (1993) 795–803.
[13] J. Möller, Vielleicht ist alles anders (Mainz 1962) 74 f.
[14] Auch gegenüber dem Papstbrief an den Kardinalpönitentiar vom 22. 3. 1996 über das Institut der sakramentalen Beichte lassen sich vernünftige praktizierte Vorbehalte nicht völlig ausschließen, dies vor allem, weil die Handhabung des Beichtinstituts im Lauf der Kirchengeschichte vielfache Wandlungen erlebt hat, der Papstbrief aber sich ausschließlich auf das Konzil von Trient bezieht, nicht aber auf andere Zeiten der Kirche, auch nicht auf die heutige.
[15] LG 37.

Erich Garhammer

Literatur und Verkündigung

Anmerkungen zu einem Spannungsverhältnis

Der Vorwurf von Literaten an die christliche Verkündigung, sie sei nicht zeitgemäß, vor allem aber sprachlich nicht brillant genug, ist so alt wie die Verkündigung der Botschaft des Christentums selber. So haben schon die Vertreter der antiken Rhetorik den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen vorgehalten, sie seien sprachlich und stilistisch mißlungen. Aber was könne man von „piscatores", von einfachen Fischern, die die Nachfolge Jesu angetreten haben, auch anderes erwarten?

Diesen Vorwurf hat Augustinus – selber ein Kenner der antiken Literatur und Rhetorik – aufgegriffen und theologisch gewendet. Er hat den Vorwurf zu einem Vorzug umdefiniert: weil Jesus selber, obwohl der Höchste, zum Niedrigsten geworden ist, könne auch die biblische und apostolische Verkündigungssprache nicht zum „stilus grandis" greifen, sondern müsse den „sermo homilis" benutzen. Diesen fachsprachlichen Ausdruck aus der Rhetorik fundiert Augustinus theologisch, indem er auf den Philipperhymnus hinweist: „humiliavit semetipsum" (Phil 2, 8). Christus hat sich selber erniedrigt und ist Mensch geworden. Von daher ist die Verkündigungssprache aus theologischen Gründen dem „sermo humilis" verpflichtet[1].

Die Argumentation von Augustinus verrät ein Doppeltes: 1. Das System der Rhetorik übt einen solchen Druck auf die Sprache der Christen aus, daß sie sich mit diesen Vorwürfen kritisch-konstruktiv auseinandersetzen müssen. Augustinus weist den Vorwurf nicht als unpassend oder ungehörig zurück, im Gegenteil: er widerlegt ihn rhetorisch. Er läßt also die Rhetorik nicht abdanken, sondern greift das rhetorische System auf, um innerhalb dieses Systems noch einmal die Plausibilität der apostolischen Verkündigung zu verdeutlichen.

2. Der Primat liegt bei Augustinus nicht bei der Rhetorik, sondern bei der Theologie. Die Verkündigung nämlich geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern innerhalb von zeitgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Plausibilitäten. Dieser Plausibilitätshorizont war für die Zeit des Augustinus die Rhetorik. Gerade das System der Rhetorik aber war seit Quintilian offen für ethische Argumente. Diese offene Stelle benutzt Augustinus, um seine theologische Argumentation rhetorisch abzusichern. Weil der Höchste der Niedrigste geworden ist, darf Verkündigungssprache einfach sein, ja sie muß es sein.

Das Verhältnis zur Sprache ist also für den Verkündiger der christlichen Botschaft nicht nur ein ästhetisch-rhetorisches, sondern immer auch ein theologisches Verhältnis. Freilich sollte der Primat der Theologie nicht auf Kosten sprachlicher Mühe und Sorgfalt gehen.

Diesem Defizit in der Verkündigung gilt häufig der Einwand der Literaten des 20. Jahrhunderts:

So etwa hat Kurt Tucholsky in einer Satire über den Predigttext die negativen Konsequenzen von schlechter Verkündigung für die Kirche spitzzüngig formuliert. Jede Propaganda gegen die Kirche ist im Vergleich dazu harmlos und wirkungsarm:

„Auf Betreiben der katholischen Kirche, die manche ihrer Positionen wanken sieht – keine Angst, wir sind in Deutschland! — läßt sich Rom neuerdings mit vielen Paragraphen schützen: eine Frömmigkeit hinter dem Stacheldraht der Gesetze. Das Wort: Die Gottlosen kommen! geht um. Aber eine so gute Propaganda, wie sie die Kirche gegen die Kirche macht, können wir gar nicht erfinden. Und ich weiß viele, die mit mir denken: wir sind aus der Kirche ausgetreten, weil wir es nicht länger mit ansehen konnten. Wir sind zu fromm." [2]

Ähnlich kritisch beurteilte Hugo Ball die Verkündigungssprache der Kirche. Hugo Ball, der sich vom dadaistischen Enfant terrible zum katholischen Konvertiten entwickelte und die letzten Jahre seines Lebens dem Kulturbetrieb gegenüber eine mönchische Zurückhaltung pflegte, vermißte in der Verkündigungssprache das Gewissen für das Wort.

„Die großen Dichter und Sprachkünstler sind nicht mehr innerhalb der Kirche zu finden, sie stehen außerhalb, und das kann nicht nur eine Folge ihrer Bosheit sein. Sie haben, wo sie mit den Ekklesiasten konkurrieren, mehr Sinn und Gewissen für das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung als jene, die es ex officio haben sollten, und die das absolute Wort verkünden. Wie kann man aber ... zum ewigen Wort einen lebendigen Zugang haben, wenn man das zeitliche relative Wort brutalisiert? Das ist der tiefste Einwand des zeitgenössischen Ästhetizismus gegen den Priester und gegen die Kirche." [3]

Peter Handke, ähnlich wie Hugo Ball ein Konvertit vom sprachlichen Experimentator zum Sprachmystiker, schreibt in der „Geschichte des Bleistifts": „Wenn die Prediger doch Sprache hätten (Sprache: Autorität). Ich will die andere Sprache! Erst durch das Leiden an der Form gewinnt die Seele Geist. Dieser gibt jener die Autorität: die Feuerzunge." [4] Die pfingstliche Feuerzunge (vgl. Apg 2, 3) ist für Handke das Ineinander von Seele und Geist: Nur wo die Anstrengung um die Sprache, das förmliche Leiden an ihr und das leidenschaftliche Arbeiten mit ihr einen Platz haben, dort ereignet sich für Handke auch heute noch die Herabkunft der pfingstlichen Feuerzungen. Sprache also, vor allem Verkündigungssprache, bedarf der Schulung, der Übung, des Exerzitiums. Wo die Verkündigung dieses innige Übungsverhältnis zur Sprache kündigt, gefriert sie zum formelhaften Sprechen und erstarrt in Klischees. Solche formelhafte und rechthaberische Verkündigungssprache haben Literaten auch in der Vergangenheit aufs Korn genommen.

Literatur als Anti-Predigt: Boccaccios „Decamerone" und Lessings „Nathan"

Boccaccios Decamerone kann wohl als eine Anti-Predigt gelesen werden[5]. Die zehn Erzähler des Decamerone finden sich in der Kirche Santa Maria Novella zusammen, dem Sitz des Predigerordens, der Dominikaner. Um 1357 war die Strozzi-Kapelle in dieser Kirche von Nardo di Cione ausgemalt worden: In der visuellen Darstellung der Eschata ist das Fegfeuer, obwohl in der Göttlichen Komödie von Dante bereits erwähnt, nicht ausgeführt. Die Lektüre von Dantes Göttlicher Komödie war nämlich bis in die 40er Jahre des 14. Jahrhunderts bei den Dominikanern verboten. Man duldete keine Lösungen auf Zeit: Das Fegfeuer sprengte die Unausweichlichkeit eines Entweder-Oder, es eröffnete einen dritten Ort zwischen Diesseits und Jenseits, Abgrund und Paradies, Himmel und Hölle.

Die Eindeutigkeit dieses streng verteidigten Weltbilds wurde allerdings durch die Pest erschüttert. Boccaccio vertrat die Auffassung, daß die Pest nicht wegen der verkommenen Moralität ausgebrochen sei, sondern daß erst ihr Auftreten Desorientierung und höchste Ratlosigkeit ausgelöst habe, bis hinein in medizinische und theologische Kreise. Die einzige Therapie, zu der Ärzte rieten, war die Flucht auf das Land. Selbst die angesehenen Doktoren der Sorbonne kannten nur dieses eine Heilmittel: nämlich früh, schnell und lange zu fliehen. Die Antwort der Prediger – etwa von Fra Giordano da Rivalto, dem Predicatore generale der Dominikaner in Florenz – auf dieses Problem lautete: Der Mensch sollte nicht mehr wissen wollen, als was ihm zu wissen gut ist. Jeder hat zu glauben, was der Hl. Stuhl lehrt, und soll nicht nach Gründen forschen.

Dieser naiven Sprache der Verkündigung setzte Boccaccio die Sprache der Bildung gegenüber: Seine Leserschaft sind die Verständigen, die mit dem inneren Auge wahrnehmen. Er widmet seine schlichten Geschichten nicht nur denen, die kurzweilig unterhalten, sondern gerade denen, die geistig gefordert werden wollen. Boccaccio hat sein Decamerone daher doppelperspektivisch angelegt: Die Novellen bedienen sich der Bildersprache der Ungebildeten; aber dadurch, daß sie von den zehn jungen Leuten erzählt werden, werden sie aufgebrochen und in eine Sinnfindungsperspektive gebracht.

Der Text erweist sich bei genauerer Analyse als eine Anti-Predigt, die am „Contemptus-mundi"-Motiv der Bettelorden Kritik übt. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Gemälde „Triumph des Todes" (1335/40) im Campo Santo in Pisa, ein dominikanisches Auftragswerk[6]. Dieses Bild ist eine visuelle Predigt gegen die Vanitas, die Jacopo Passavanti in seinem Werk „Specchio della vera penitenza" – 1354 in Santa Maria Novella in Florenz verfaßt – schriftlich wiederholt. Bildinhalt ist die Allgegenwart des Todes: Ohne Ansehen der Person macht er alle nieder. Die größte Gefahr aber für das Seelenheil kommt von der Mondanität, der Weltverfallenheit der Menschen. Diese Gefahr wird an zwei Gruppen jeweils

aus sieben edlen Damen und drei adeligen Herren exemplifiziert. Die Insignien der zehn jungen Leute deuten auf ihre „vita oziosa" hin.

Boccaccio hat diese bildliche Bußpredigt zum Ausgangspunkt seines Decamerone gemacht. Auch hier sind es zehn junge Leute (sieben Damen, drei Herren), jung, gebildet, musisch, wohlhabend und auch offen für Liebeserfahrungen, die sich in Santa Maria Novella versammeln und den Rat der Ärzte, der auch von den Theologen geteilt wird, befolgen, nämlich aus der Stadt zu fliehen. Freilich: nach nur 14 Tagen brechen sie ihren Fluchtversuch ab und kehren nach Florenz zurück, obwohl die Pest keineswegs zu Ende ist. Was war geschehen, was war der Grund? Sie haben sich während dieser Zeit hundert Geschichten erzählt, die Novellen haben zu einer Novellierung einer neuen Lebenseinstellung geführt. Die zehn verwirklichen also eine kühne Idee des Schriftstellers: Humanität ist weniger eine Sache des Gehorsams als eine Konsequenz des narrativen Diskurses; sie läßt sich am ehesten kommunikativ, gemeinschaftlich finden und sie ist kein autoritäres Oktroi welcher Lehre auch immer. Das gegenseitige Erzählen stiftet eine neue Einheit von Mensch und Natur – ausgedrückt im Lorbeerkranz, mit dem jeder der Beteiligten zum Dichter gekrönt wird, sowie im eschatologischen Tierfrieden (vgl. V. 1090 und Jes 11, 6–10).

Die erzählten Geschichten haben bewirkt, daß Mensch und Tier, Kultur und Natur sich nicht mehr feind sind. Als die zehn den Wald verlassen, tragen sie Kränze aus Eichenlaub: „Wer sie so hätte kommen sehen, würde nichts anderes haben sagen können, als: sie wird der Tod nicht besiegen oder wenn, dann wird er sie gelassen niederstrecken!" (V. 1019; vgl. zum Motiv des zweiten Todes Offb 20, 6). Die zehn haben also den Tod hinter sich gelassen, obwohl ihre Sterblichkeit bleibt. Sie können nun zurückkehren in den Schoß der größeren Gemeinschaft, die sie braucht. Panfilo, der König des letzten Tages, bringt zum Ausdruck, daß alle nun die rechte Gesinnung erworben haben und fähig sind zur tätigen Liebe („compassione"). Das Erzählen von Geschichten hat das bewirkt, was sonst eher der Predigt zugeschrieben wird: Metanoia, Umkehr. Das Erzählen von Geschichten hat also für Boccaccio eine therapeutische Kraft, eine Wirkung, die er der Predigt seiner Zeit nicht mehr zutraute. Literatur und Erzählkunst werden als wirksamer dargestellt als jede lehrhafte Predigt.

Auch Gotthold Ephraim Lessing schrieb mit seinem „Nathan der Weise" ein Plädoyer für die Literatur gegen den Dogmatismus der Predigt[7]. Am 6. Juli 1778 befahl Herzog Carl von Braunschweig – der Dienstherr Lessings – dem Verleger Remer, „von gedachtem Hofrath und Bibliothekar Lessing ferner nicht das geringste, es sey denn zuvor die Handschrift an Unser F. Ministerium eingesandt und von demselben gebilligt worden, zum Druck anzunehmen, noch wenn dergleichen etwa wirklich unter der Presse sich befinden sollte, auszugeben"[8]. Ausdrücklich bestätigte der Herzog den Entzug der Zensurfreiheit für Lessing am 17. August. Er untersagte seinem Bibliothekar und Schriftsteller, „daß er in Reli-

gions-Sachen, so wenig hier als auswärts, auch weder unter seinem noch anderen angenommenen Namen, ohne vorherige Genehmigung des Fürstl. Geheimen Ministerii ferner etwas drucken lassen möge“ [9].

Vorausgegangen war zwischen 1774 und 1778 die Veröffentlichung einer Handschrift des bereits 1768 verstorbenen Hamburger Philologen und Orientalisten Hermann Samuel Reimarus durch Lessing. Inhalt dieser Schrift mit dem Titel „Apologie und Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ war die historische Kritik an den biblischen Überlieferungen. Die Auferstehungsberichte wurden als grandiose Lüge der Jünger abgetan, die in Wirklichkeit den Leichnam Jesu gestohlen hätten. Gegen diese Veröffentlichung erhob der Hamburger Hauptpastor und Prediger Goeze Einspruch, mit dem Lessing schließlich in eine offene Fehde eintrat, die dann der Herzog unterband. Lessing hatte sich gegenüber dem Prediger Goeze als der eigentliche Verteidiger des Glaubens bezeichnet:

„Ich will schlechterdings von Ihnen nicht als der Mann verschrien werden, der es mit der Lutherischen Kirche weniger gut meinet, als Sie. Denn ich bin mir bewußt, daß ich es weit besser mit ihr meine, als der, welcher uns jede zärtliche Empfindung für sein einträgliches Pastorat, oder dergleichen, lieber für heiligen Eifer um die Sache Gottes einschwatzen möchte.“ [10]

Der Literat war daher nicht gewillt, dem Prediger das letzte Wort zu lassen. So entschloß er sich dazu, den Streit auf die Bühne zu verlegen. Er schrieb an Elise Reimarus – die Tochter von H. S. Reimarus –: „Ich muß versuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens, noch ungestört will predigen lassen.“ [11] Die Bühne also wurde für Lessing zur Kanzel, das Dichterwort zur Predigt, das Theater zum Ort der Verkündigung. Lessing knüpfte dabei an Boccaccio an, wie er in seinem Brief an Johann Gottfried von Herder gesteht: „Es ist ein Nathan, der beim Boccaz (Giornata 1. Novella 3.) Melchisedek heißt, und dem ich diesen Namen nur immer hätte lassen können ... Introite, et hic Dii sunt! kann ich indes sicher meinen Lesern zurufen.“ [12] Dieses dem Nathan vorangestellte Motto: „Introite, nam et heic Dii sunt“ (Tretet ein, denn auch auf der Bühne sind die Götter zu finden) geht auf den griechischen Philosophen Heraklit zurück, von dem eine Anekdote berichtet: „Man erzählt, daß Heraklit zu Fremden, die ihn besuchen wollten und stutzten, wie sie ihn sich gerade am Herd wärmen sahen, gesagt habe, sie sollten nur ruhig hereinkommen, denn auch hier wohnten Götter.“ [13]

Die Gegenwart des Göttlichen wird also nicht für einen ausgegrenzten Ort oder den Bereich des Sakralen reserviert, sondern auch für den häuslichen Privatraum und das alltägliche Umfeld reklamiert. Auch auf dem Theater wird also nach Lessing Göttliches verhandelt. Das Motto über dem Nathan legt darüber hinaus noch eine biblische Assoziation nahe, an das „compelle eos intrare“, „Nötige sie zu kommen“ aus Lk 14, 23. Damit kontrastiert Lessing seine Einleitung zum Nathan mit dem Missionseifer, dem Wahrheitsfanatismus und dem Glaubensdiktat des Predigers Goeze. Seine Einladung dagegen versteht sich versöhn-

lich und werbend: Die Begegnung mit dem Göttlichen kann auf dem Theater als der Kanzel des Literaten eher geschehen als mit den Zwangsmethoden eines Predigers. Also auch hier ein Plädoyer für eine andere Verkündigung der Literaten als die der Prediger.

Der Zwang zur Verkündigung im literarischen Modernismusstreit

Der „Katholische Literaturstreit“ [14] zu Beginn unseres Jahrhunderts ist als eine Gegenbewegung gegen die autonome Literatur zu lesen. Dieser Literaturstreit wird von der Literaturgeschichte kaum wahrgenommen, obwohl er das Verhältnis von Literatur und Verkündigung maßgeblich geprägt hat. 1898 erschien unter dem Verfasserpseudonym „Veremundus“ eine Schrift mit dem Titel „Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine literarische Gewissensfrage.“ [15] Hinter dem Autor verbarg sich der katholische Kulturkritiker Karl Muth (1867–1944). Ähnlich wie die aufsehenerregende Rede von Georg Freiherr von Hertling (1843–1919), Professor für Philosophie an der Universität München und Reichstagsabgeordneter des Zentrums, die er als Präsident der Görres-Gesellschaft auf deren Generalversammlung 1896 in Konstanz unter dem Titel „Der deutsche Katholicismus und die Wissenschaft“ gehalten hat, versuchte Karl Muth, nach beigelegtem Kulturkampf das Inferioritätsbewußtsein der Katholiken zu beheben und wieder einen Blick über die eigenen Mauern in den gesamtgesellschaftlichen Kulturbereich zu werfen. Für die Literatur katholischer Provenienz war ja eine eindeutige Tendenz Pflicht: Katholisches Literaturschaffen hatte zur Formung des katholischen Bewußtseins beizutragen und mußte einer pädagogisch-moralischen Zielsetzung dienen. Kirchenkritische Töne waren nicht erlaubt und Schriftsteller, die trotz katholischem Hintergrund dieser Tendenz nicht gerecht wurden, waren verpönt (etwa Marie von Ebner-Eschenbach, Peter Rosegger, Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, Rainer Maria Rilke u. a.).

Einen ersten Vorstoß gegen diese enge Sicht hatte Heinrich Federer (1866–1928), Priester des Bistums Chur und Kaplan in Jonschwil im Toggenburg, gewagt [16]. Er veröffentlichte im Jahr 1898 in der Luzerner Tageszeitung „Vaterland“ unter dem Pseudonym „Philalethes“ eine Artikelserie, in der er die katholischen Dichter aufforderte, aus dem „mittelalterlichen oder antikisierenden Gehäuse“ auszubrechen. Diese Vorstöße griff Muth in seiner Schrift auf und verstärkte sie, stieß aber auf empörte Ablehnung, besonders bei dem sich literaturwissenschaftlich betätigenden Prälaten Franz Hülskamp (1833–1911), dem Begründer des „Literarischen Handweisers“ (1862) [17].

Muth sah sich zu einer Replik veranlaßt mit dem Titel „Die Litterarischen Aufgaben der Deutschen Katholiken“ [18]. In dieser Schrift von 1899 lüftet er auch seinen Namen. Das Anliegen Muths wurde schließlich in der Zeitschrift „Hoch-

land" aufgegriffen, die in Paul Huber, dem noch jungen Leiter des kleinen Kösel-Verlags in Kempten, einen entschiedenen Förderer und verlegerischen Realisator fand. Im Oktober 1903 erschien das erste Heft. Joseph Bernhart (1881–1969) schildert in seinen Erinnerungen, welche befreiende Wirkung diese Zeitschrift in der damaligen innerkatholischen „geistigen Atemnot" hatte[19]. Muths Zeitschrift geriet jedoch bald in die Schußlinie der Kritik der „Stimmen aus Maria Laach" unter der Führung von Alexander Baumgartner SJ (1841–1910), und des österreichischen Kulturkritikers und Schriftstellers Richard Kralik Ritter von Meyrswalden (1852–1934)[20], der in Wien einen gleichgesinnten Kreis sammelte und ab Oktober 1906 die Zeitschrift „Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur" herausbrachte.

Das Hochland druckte nun in Folgen literarische Beispiele ab, die den Kriterien einer offenen Literaturauffassung entsprachen. Den Anfang machte die österreichische Schriftstellerin Enrica Freiin von Handel-Mazzetti (1871–1955) mit dem Roman „Jesse und Maria". Sofort setzte eine vehemente Kritik ein, die dem Roman vorhielt, daß er dem Dogma aus dem Weg gehe, dem Toleranzgedanken das Wort rede und eine Schönfärberei zugunsten der Protestanten betreibe.

Karl Muth setzte seine redaktionelle Linie dennoch weiter fort und veröffentlichte den Roman „Il Santo" von Antonio Fogazzaro (1842–1911). Das Werk war deutlich beeinflußt von den Idealen der religiösen Reformbewegung, die sich in Antonio Rosminis Buch von 1848 „Cinque piaghe della Chiesa" (Die fünf Wunden der Kirche) niedergeschlagen hatten. Der „Heilige" brandmarkte in einer fiktiven Begegnung mit dem Papst die vier in der Kirche herrschenden bösen Geister: den Geist der Lüge, der die Augen vor der modernen Wissenschaft verschließe, den Geist der autoritären Macht, der die Kirche in eine Diktatur verwandle, den Geist des Besitzes, der die evangelische Armut verrate, und den Geist des starren Festhaltens am Alten, der jeden Fortschritt fürchte. Dieser Roman kam 1906 auf den „Index librorum prohibitorum"; Karl Muth mußte seinen Abdruck im Hochland einstellen. Im Umfeld der Modernismus-Enzyklika „Pascendi dominici gregis" Pius' X. vom 8. September 1907 wurde nun der Vorwurf des Modernismus auf die Literatur ausgedehnt. Als Beispiel des zügellosen Subjektivismus galt der Roman von Handel-Mazzetti „Jesse und Maria". Handel-Mazzetti, die sich einem Kesseltreiben ausgesetzt sah, unterwarf sich am 23. September 1910 öffentlich „als getreue und gehorsame Tochter der Kirche" und versprach, daß sie „immerdar den Befehlen und Wünschen des Heiligen Vaters in allem, auch was meine demütige Kunst betrifft, nachkommen" wolle[21].

Der Priester und Literat Heinrich Federer wurde nunmehr von seinem Bischof Georg Schmid von Grüneck (1906–1932) gezwungen, in den „Neuen Zürcher Nachrichten" unter dem Pseudonym „Senex" eine Artikelserie zu veröffentlichen, in der er „eine entschiedene Dichtung des katholischen Glaubens" forderte[22]. Nun geriet auch Karl Muth mit seinem „Hochland" immer mehr in Be-

drängnis. Es erfolgte eine förmliche Verurteilung durch den Spruch der Indexkongregation; es kam aber zu keiner Veröffentlichung des Verbots, was im wesentlichen Verdienst des Münchener Nuntius Andreas Frühwirth war. Dafür wurde er selber des Modernismus verdächtigt, was er später lächelnd erzählte: „Wenn manche ... wüßten, daß ein alter Dominikanergeneral in Rom wegen Laxheit im Glauben angeklagt wird, sie würden, meine ich, recht erstaunt sein." [23]

Die Zeitschrift „Hochland" konnte sich schließlich bis zum Verbot durch die Nationalsozialisten im Juni 1941 halten. Die Erneuerung der katholischen Literatur war das Ziel dieser Zeitschrift, durch deren Anstöße sich Literaten wie Gertrud von Le Fort, Werner Bergengruen, Reinhold Schneider und Elisabeth Langgässer entfalten konnten. Insgesamt aber zeigt der literarische Modernismusstreit zu Beginn dieses Jahrhunderts, daß die Literatur unter einen eindeutigen Verkündigungszwang gestellt wurde. Dieser Zwang führte dazu, daß die Literaten außerhalb des katholischen Einflußbereichs dieser Verkündigungsnötigung mißtrauten und der religiösen Literatur insgesamt mit Abwehr begegneten.

Das Veto der Literaten gegen den kirchlichen Verkündigungsanspruch

Einen der schärfsten Einsprüche gegen die Verwechslung von Kanzel und Bühne hat Bertolt Brecht formuliert. Vorausgegangen war das Bekenntnis Alfred Döblins, er sei katholisch geworden. Dies spielte sich am 14. August 1943 in einem Theatersaal in Santa Monica in der Nähe von Los Angeles ab. Die gesamte künstlerische Prominenz des deutschen Exils war versammelt und man beging den 65. Geburtstag von Alfred Döblin. Döblin sah dies als willkommenen Anlaß an, seine Glaubensbekehrung bekanntzugeben. Seine Sätze – die uns im Wortlaut nicht überliefert sind – verletzten den guten Geschmack der Versammelten und wurden als äußerst deplaziert empfunden. Bert Brecht trug noch am selben Abend in sein Arbeitsjournal folgende Sätze ein:

„ein fatales gefühl ergriff die rationaleren zuhörer, etwas von dem verständnisvollen entsetzen über einen mitgefangenen, der den folterungen erlegen ist und nun aussagt." [24] Döblin habe dann seine Schuld am Aufstieg der Nazis bekannt und alle warteten auf eine Erklärung, daß er die Hungernden mit Literatur abgespeist habe. Aber – so Brecht – „er fuhr nur verstockt, unbußfertig, ohne Reue fort: ‚weil ich gott nicht suchte.'" [25]

Der biblische Begriff der „Verstocktheit" (vgl. Jes 6, 9–10; Mk 4, 12; Mt 13, 13; Lk 8, 13; Joh 12, 40) wird von Brecht auf den Glaubenden bezogen, der seine Verantwortung und Freiheit auf Gott abschiebt. Dies kann nur als peinlich empfunden werden. So verarbeitete Brecht diesen geschilderten Vorgang wenig später in dem Gedicht „Peinlicher Vorfall" [26]:

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10000. Geburtstag beging
Kam ich mit meinen Freunden und meinen Schülern, ihn zu feiern

Und sie tanzeten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf.
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der Gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.
Seit drei Tagen
habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.

Die biblischen Sprachspuren in diesem Gedicht dienen der Parodie, der Satire und der ironischen Kommentierung. Der Tanz um das goldene Kalb wird assoziiert und die Erklärung des Dichters „mit lauter Stimme" erinnert an den Kreuzschrei Jesu (Mk 15,34); hier mündet der Schrei aber in ein freches Kirchenlied und in keinen Klagepsalm. Der Vorwurf Brechts an Döblin lautet: Er hat die unter Künstlern und Literaten geltenden Spielregeln verletzt, er hat die Bühne zur Kanzel gemacht, das Theater zu einer Kirche umfunktioniert. Somit hat er den Freiraum der Kunst dazu mißbraucht, religiöse Propaganda zu betreiben. Er hat sich zum Pfaffenknecht gemacht und damit die wehrlosen Zuhörer mit Verkündigung behelligt, vor der sie in diesem Rahmen sicher schienen. Brecht vergleicht diesen Verstoß mit einer Verletzung des Jugendschutzparagraphen. Er reklamiert für die Irreligiösität das, was Privileg des Religiösen ist, nämlich Scham und Ehrfurcht[27]. Jeder Verkündigungsanspruch von Literatur sollte damit stigmatisiert werden.

Ähnliches hatte zu Beginn dieses Jahrhunderts André Gide schon Paul Claudel vorgehalten. Claudel war katholisch geworden und suchte nun seine Freunde Francis Jammes und Gide zu einem ähnlichen Schritt zu bewegen[28]. Gide wehrte sich gegen diese Zumutung mit der Neuformulierung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15, 11–32). Gide ging es in seiner Erzählung darum, die Rückkehr des verlorenen Sohnes als gescheiterte Emanzipation darzustellen: Er hat aufgegeben vor der Freiheitsherausforderung des Lebens[29]. Gide erfindet nun eine weitere Figur, einen noch jüngeren Bruder, der aufbricht ohne alles Erbe und nicht mehr zurückkehrt. Er hält dem heimgekehrten Bruder entgegen: „Mein Bruder, ich bin der, der du warst, als du weggingst."[30] Sein Blick geht auf den Granatapfel, das Symbol der Freiheit, während der Heimgekehrte in den Garten blickt, wo die Toten ruhen. Der Aufbrechende beherzigt nach Gide die radikale Jesusnachfolge, der gefordert hat: „Laß die Toten die Toten begraben" (Lk 9, 57–62). Gide kritisierte mit dieser fiktiven Figur in seiner Erzählung den Schritt

Claudels in die katholische Kirche. Dieser verlangte nun von jeglicher Literatur, sie habe die Aufgabe, den Leser zum Katholizismus zu führen. Gide kommentierte die Intransigenz Claudels mit einem Tagebucheintrag vom 5. Dezember 1905 folgendermaßen: „Mit Monstranzhieben verwüstet er unsere Literatur.“ [31] Die Verkündigungsnötigung war für Gide eine sakrale Aggressionshandlung.

Ähnlich scharf distanzierte sich Walter Benjamin von der theologischen Deutung des Werks Franz Kafkas durch Max Brod. Brod, der Freund Kafkas und Retter seines literarischen Werks, hatte auf dem theologischen Primat der Interpretation des Werks Kafkas bestanden. W. Benjamin distanzierte sich in einem Brief an Gerschom Scholem vom 12. Juni 1938 von der hagiographischen Verzeichnung Kafkas durch Brod: „Intimität mit dem Heiligen hat ihre bestimmte religionsgeschichtliche Signatur: nämlich den Pietismus. Brods Haltung als Biograph ist die pietistische einer ostentativen Intimität; mit anderen Worten die pietätloseste, die sich denken läßt.“ [32]

Benjamin entwickelt in seinem Brief, aber auch in seiner sonstigen Kafka-Deutung einen ganz anderen Interpretationsansatz. Er vergleicht das Werk Kafkas mit der Gestalt einer Ellipse. Die beiden Brennpunkte bilden dabei die mystische Erfahrung und die Erfahrung des modernen Großstadtmenschen. Kafka habe fast prophetisch und existentiell am eigenen Leib gespürt, daß der Besitz von Wahrheit verlorengegangen sei. So ist bei ihm von Tradition und Weisheit nicht mehr die Rede, sondern nur noch von ihren Zerfallsprodukten, nämlich dem Gerücht und der Torheit. „Die Torheit ist das Wesen der Kafkaschen Lieblinge.“ [33] Mystik ist im Werk Kafkas also durchaus anzutreffen, aber nur unter dem Aspekt des Scheiterns.

Letztlich stellt sich der Streit zwischen Literatur und dem Anspruch von Verkündigung dar als ein Streit um das Gottesbild: Für die Verkündiger geht es um den „deus revelatus“, den auch die Literaten nicht bis zur Unkenntlichkeit verrätseln dürfen, für die Literaten geht es um den „deus absconditus“, der gerade in den von der Literatur aufgezeigten Scheiternserfahrungen präsent ist. Der Streit zwischen Literatur und Verkündigung ist dann produktiv, wenn er den Verkündigern die Gefahr einer theologischen Übereindeutigkeit aufzeigt und die Literaten mit dem Problem von Wahrheit und Fiktion konfrontiert.

ANMERKUNGEN

[1] A. Grözinger, Die Sprache des Menschen (München 1991) 73–75; G. Ueding, Klass. Rhetorik (München 1995); E. Auerbach, Mimesis (München ^{7}1982).

[2] K. Tucholsky, Der Predigttext, in: Ges. Werke, Bd. 9 (Reinbek 1975) 240.

[3] H. Ball, Die Flucht aus der Zeit (Zürich 1992) 255.

[4] P. Handke, Die Geschichte des Bleistifts (Salzburg 1982) 165.
[5] W. Wehle, Der Tod, d. Leben u. d. Kunst. Boccaccios Decameron oder d. Triumph d. Sprache, in: Tod im MA, hg. v. A. Borst u. a. (Konstanz 1993) 221–260.
[6] L. B. Ricci, Ragionare nel Giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del Trionfo della Morte (Rom 1987).
[7] A. Schilson, „... auf meiner alten Kanzel, dem Theater". Über Rel. u. Theater bei G. E. Lessing, in: ThGl 85 (1995) 12–34, 518–532.
[8] G. E. Lessing, Werke, hg. v. W. Barner, Bd. 9, 1318.
[9] Ebd. Bd. 12, 187. [10] Ebd. Bd. 9, 49. [11] Ebd. Bd. 12, 1398. [12] Ebd. 12, 200.
[13] Die Vorsokratiker (Stuttgart 1940) 142; H. Birus, „Introite, nam et heic Dii sunt". Einiges über Lessings Mottoverwendung und d. Motto zum Nathan, in: Euphorion 75 (1981) 379–410; I. Strohschneider-Kohrs, Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing (Tübingen 1991) 114–122.
[14] E. Hanisch, Der Kath. Lit.Streit, in: Der Modernismus, hg. v. E. Weinzierl (Köln 1974) 125–160; M. Weitlauff, „Modernismus litterarius". Der „Kath. Lit.Streit", d. Zs. „Hochland" u. d. Enz. „Pascendi dominici gregis" Pius' X., in: Beitr. z. altbayer. KG 37 (1988) 97–175.
[15] Mainz 1898.
[16] H. Federer, Gerechtigkeit muß anders kommen, hg. v. C. Linsmayer (Zürich 1981); A. Aregger, H. Federer, in: Grenzfall Literatur, hg. v. J. Bättig u. a. (Freiburg 1993) 54–74.
[17] E. Garhammer, F. Hülskamp, in: LThK [3]5.
[18] K. Muth (Veremundus), Die Lit. Aufgaben d. dt. Katholiken. Gedanken über kath. Belletristik u. lit. Kritik, zugleich eine Antwort an seine Kritiker (Mainz 1899).
[19] J. Bernhart, in: Begegnungen mit K. Muth (München 1937) 5. [20] NDB 12 (1980) 663–666.
[21] B. Doppler, Kat. Lit. u. Lit.Politik. E. v. Handel-Mazzetti (Königstein 1980); K. Hausberger, „Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico". Vat. Quellen zum „Fall" Handel-Mazzetti (1910) u. zur Indizierung d. Kulturzs. „Hochland" (1911), in: Kirche in bewegter Zeit (FS Liebmann, Graz 1994) 189-220.
[22] Weitlauff (A. 14) 155 f. [23] V. Naumann, Profile (München 1925) 324.
[24] B. Brecht, Arbeitsjournal, Bd. 2 (Frankfurt 1973) 605.
[25] Ebd.; H. Kiesel, Lit. Trauerarbeit. Das Exil- u. Spätwerk A. Döblins (Tübingen 1986) 146–200; ders., Döblins Konversion als Politikum, in: Hinter d. schwarzen Vorhang (FS Riley, Tübingen 1994) 193–208.
[26] Brecht, Ges. Werke 10, 861 f.
[27] E. Garhammer, „Sie werden lachen – die Bibel". Bibel u. mod. Lit., in: Die Bibel. Das bekannte Buch – d. fremde Buch, hg. v. H. Frankemölle (Paderborn 1994) 111–128.
[28] E. Garhammer, Bibel u. mod. Lit., in: Schrift u. Tradition (FS J. Ernst, Paderborn 1996) 457–468.
[29] A. Gide, Die Rückkehr des verlorenen Sohnes (Leipzig 1914, 1928). [30] Ebd. 56.
[31] Ders., Tagebuch 1903–1922, in: Ges. Werke II/2, 92.
[32] W. Benjamin, Briefe (Frankfurt 1978) 757; H. Mayer, W. Benjamin u. F. Kafka, in: ders., Ausklärung heute (Frankfurt 1985) 45–70; Garhammer (A. 28) 462–465.
[33] Benjamin (A. 32) 763; Texte zur Kafka-Deutung Benjamins, in: Benjamin über Kafka, hg. v. H. Schweppenhäuser (Frankfurt [2]1992).

Rainulf A. Stelzmann

Tödliche Gewalt und göttliche Tugend

Oscar Hijuelos' „Mr. Ives' Christmas"

In Nordamerika besteht kein Mangel an Schriftstellern, die Jahr für Jahr den Büchermarkt mit interessanter Unterhaltungsliteratur bereichern. Ihre vielgelesenen Romane beschreiben oft eine von Gewalt, Grausamkeit und persönlicher Enttäuschung geprägte Welt, in der in vielen Fällen Geschlechtsakte in allen erdenklichen Formen die einzige und höchste Bestimmung des Menschen zu sein scheinen. Es ist darum überraschend, wenn einige Autoren diesen Themenkreis verlassen, um in wenigstens einem ihrer Bücher am Beispiel eines Protagonisten, der nach religiöser Erfüllung strebt, die Möglichkeiten und die heutige Bedeutung des Christentums, oder gar der Kirche, darzustellen.

So untersucht John Irving in „A Prayer for Owen Meany" das Leben und Sterben eines Helden, der an Christus glaubt und ihm in den Tod folgt, um seine Mitmenschen zu retten[1], während Anne Tyler in einem ihrer letzten Bücher das Büßerleben eines auch heute noch „möglichen Heiligen" beschreibt[2].

Das neueste Werk, das auf diese Weise die gewohnte Form zerbricht, aber trotzdem ganz unerwartet von der maßgeblichen Kritik als das „tiefste und beste" Buch des Autors gepriesen wird[3], ist ein Roman von Oscar Hijuelos (geb. 1951), der aus dem kubanischen Milieu New Yorks stammt und vor allem bekannt ist durch seinen umfangreichen „unzüchtigen"[4] Bestseller „The Mambo Kings Play Songs of Love" (1989)[5], für den er den begehrten Pulitzerpreis erhielt.

Leben und Tod in New York

Wie in John Irvings „Owen Meany" scheinen auch in Hijuelos' „Mr. Ives' Christmas"[6] viele Gegebenheiten, unter denen der Held leben muß, gegen die Existenz eines unsere Welt in Liebe und Weisheit leitenden Gottes zu sprechen. Im Jahr 1922 geboren und als Zweijähriger ohne Namen und Kennzeichen zur Weihnachtszeit in einem katholischen Waisenhaus in Brooklyn, New York, abgesetzt, hat Ives nur verschwommene Erinnerungen an seine Eltern. Trotzdem sehnt er sich in den dunklen Gängen und Sälen des Heims oft nach Vater und Mutter, und ein Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit bedrückt ihn sein Leben lang.

Aber obwohl ihn auch die Schwestern, die ihn betreuen, „manchmal erschrek-

ken", lernt er in ihrer Kapelle, mit „den Figuren des Jesuskinds" und seiner „heiligen Mutter" andächtig zu beten. Wieder in der Weihnachtszeit befreit ihn „ein Herr mittleren Alters" aus der Anstalt. Dieser Mr. Ives, selbst ein Findelkind unbekannter Herkunft, gibt ihm den Vornamen Edward, sorgt für seine körperliche und geistige Entwicklung im Kreise dreier älterer Adoptivkinder und ermutigt ihn, sein Zeichentalent auszubilden. Jedoch noch wichtiger ist in der Erinnerung des alternden Edward die Tatsache, daß er ihn lehrte, fromm und ehrfürchtig an der hl. Messe teilzunehmen und „die ewige Schönheit und Güte, an deren Wirklichkeit er so verzweifelt glauben wollte, in sich aufzunehmen und vor der ‚Ungeheuerlichkeit des Ganzen' zu zittern".

Unter den Facharbeitern, die im Verlags- und Druckereibetrieb des älteren Mr. Ives arbeiten, lernt er einen alten Kubaner kennen, der ihm von seiner sonnigen Heimat erzählt und ihn Spanisch lehrt, ein Interesse, dem er sein Leben lang treu bleibt. Sein Zeichentalent läßt ihn auf eine spätere Stellung als Illustrationsmaler hoffen, der sich recht und schlecht durchschlägt und vielleicht ab und zu ein Kunstwerk schafft. Aber die Güte und Frömmigkeit seines Adoptivvaters und seine eigene Liebe zur Kirche erwecken in ihm manchmal auch den Wunsch, Priester zu werden. Doch sehnt er sich, da „er aus der Leere kommt", zu sehr nach der Geborgenheit in einer eigenen Familie, um diesen Weg einzuschlagen.

Beim Zeichenunterricht in einem Abendkurs lernt er 1948 Annie McGuire kennen, die Englisch und Kunstgeschichte an einer katholischen Mädchenschule unterrichtet. Er verliebt sich in sie, ist aber zu schüchtern, ihr den Hof zu machen. Erst in der Weihnachtszeit, als sie mit einigen Kollegen auf dem Weg zu einer Kneipe sind, bringt sie ein tragisches Ereignis einander näher: Vor ihren Augen stürzt ein junges Mädchen in festlichen Kleidern aus dem Fenster eines Hochhauses und stirbt auf dem Pflaster zu ihren Füßen.

Die offenbare Sinnlosigkeit dieses Todes, der ein junges Leben auslöscht, das sich gerade in Freude und Hoffnung entfalten wollte, erschüttert sie beide. In einer eigenartigen Mischung von Trostbedürfnis, sinnlichem Verlangen und Liebe beginnen sie noch in derselben Nacht ein intimes Verhältnis, das nach einem Jahr, als Annie schwanger ist, zur Heirat führt. Nach der Geburt ihres Sohnes Robert wären sie gern in ein besseres Wohngebiet gezogen, aber das kleine Gehalt Edwards, der als Zeichner für eine Werbeagentur arbeitet, erlaubt ihnen nur den Umzug in eine Mietskaserne in der Nähe der Columbia-Universität, wo viele Kubaner und andere spanischsprechende „Ausländer" wohnen, mit denen sich Edward Ives jedoch gut versteht. Ramirez, einer der Kubaner, mit denen er sich anfreundet, wird der Pate seines Sohnes.

Dieses Kind, „schön und gutartig von Anfang an", wächst auf zu „einem liebenden und aufmerksamen Sohn", der seinen Eltern nur Freude macht und der für Ives den Inbegriff all dessen bedeutet, was „gut und rein" in dieser Welt ist. Wie sein Adoptivvater ihn unterwies, unterrichtet Ives Robert in „religiösen

Dingen, für die der Junge eine wirkliche Gabe zu haben schien", lehrt ihn beten und erzählt ihm vom Geheimnis der „hl. Dreifaltigkeit, von den Feuerzungen", vom „Begriff der Seele" und vom Leben, Leiden, Sterben und der Auferstehung Jesu.

Als Robert zehn Jahre alt ist, verbringt er mit seinen Eltern und einer kleinen Schwester namens Caroline ein paar Wochen in Rom, wo sie alle den Segen des Papstes Johannes XXIII. empfangen. Kurz danach sieht Robert im Traum Jesus als einen Jungen gleichen Alters, der ihm zuwinkt, das erste Zeichen, wie er glaubt, daß er zum Priester berufen ist. Als Sechzehnjähriger muß er sich entscheiden, diesem Ruf nun wirklich zu folgen oder seine Freundschaft mit einer Klassenkameradin namens Celeste fortzuführen. Die Wahl ist sehr schwer, auch als er seinen Vater um Rat fragt, der wegen der Schattenseiten, die er im Leben verschiedener Geistlicher beobachtet hat, selbst nicht ohne Zweifel ist. Aber Robert entschließt sich dann doch ohne Vorbehalte für das geistliche Leben, da er zuinnerst „fühlt, dafür bestimmt zu sein". Im nächsten Jahr, nach Abschluß der höheren Schule, will er in ein Priesterseminar des Franziskanerordens eintreten.

Als dieser gute und vielgeliebte Sohn kurz vor Weihnachten 1967 nach einer Probe des Kirchenchors auf der Treppe seiner Pfarrkirche von einem vierzehnjährigen „Mulatten" namens Dan Gomez, der sich an „den Reichen" rächen will, erschossen wird, zerbricht die Welt seines Vaters. Ives bleibt höflich und gutherzig, aber ist in Stein verwandelt. Wie Jesus es für viele Menschen der Endzeit vorausgesagt hat, ist in ihm „die Liebe erkaltet", weil ihn die Grausamkeit und Ungerechtigkeit seiner Umwelt überwältigt hat (Mt 24, 12).

Der Weg zum Heil

Der Verlust der Liebe erschüttert Ives' Glauben und damit schwindet seine Hoffnung auf die ewige Seligkeit, wie sie das Evangelium verheißt. Trotzdem gibt er die Suche nach dem Sinn und der religiösen Erfüllung seines nun so aussichtslos erscheinenden Lebens nicht auf. Verschiedene Erlebnisse scheinen ihm dabei zu helfen.

Da ist zunächst eine mystische Vision, die er einige Jahre vor dem Tod Roberts in der Weihnachtszeit mitten im unruhigen Geschäftsviertel von Manhattan hatte. Die Straßen, der Verkehr, die Wolkenkratzer, alles schien darauf zu deuten, daß „die stoffliche Welt nur ein großartiger Scherz war". Die Sonne „glühte rot auf, viel größer als sie sonst war". Vier farbige Winde, „kardinalrot, safrangelb, grau und violett bliesen aus den vier Himmelsrichtungen. In diesem Licht fiel alle Furcht von Ives ab, er war von einer tiefen „Liebe für alle Dinge" durchdrungen, die „die Menschen wahrhaft gesegnet" erscheinen ließ, und alles deutete auf die Wahrheit und Wirklichkeit „des Absoluten".

Aber schon damals bedrückte es Ives, daß diese wunderbare Schau ohne christliche Zeichen und Botschaft blieb. Die ihm von einem befreundeten Jesuitenpater empfohlenen Schriften Meister Eckharts und Kierkegaards helfen ihm auch nicht weiter. In schlaflosen Nächten grübelt er nach über das Leben und den Tod und kommt zu keinem Ergebnis. Doch stärkt das Erlebnis, trotz allem, selbst nach dem Tod Roberts, „sein Gefühl, daß es einen Gott gibt". Diesen Gott sucht er nun in den Versammlungen und Veröffentlichungen aller möglichen Sekten und Religionen, vor allem aus Indien. Vielleicht ist jedoch ein Bekenntnis seines Sohnes, an das er sich nach dessen Tod erinnert, der sicherste Anker in der Flut des Zweifels und der Verzweiflung: „Weißt du, manchmal denke ich darüber nach, wie es ist, wenn man tot ist. Alles was ich weiß ist, daß Gott auf uns wartet. Es hat mich lange geängstigt, aber weißt du, Vati, jetzt nicht mehr."

Eine weitere Ermutigung findet er in der einfachen und fröhlichen Frömmigkeit der Baptisten, deren „Heiligkeit, Reinheit und guten Willen gegen andere" schon sein Sohn geliebt hatte. Die Putzfrau an seinem Arbeitsplatz nimmt ihn und seine Frau in den Gottesdienst ihrer Gemeinde mit, und er lernt von ihr und ihrem Geistlichen, daß der Tod „die süße Vorladung Gottes an uns Menschen ist. Es ist der Augenblick, wenn er dich in seine Arme ruft. Und es ist das Allerschönste, eine Wiedergeburt, ein neues Leben", nachdem „wir wie der Herr, der am Kreuz starb, das diese Welt bedeutet", in dieser Welt gelitten haben. Der Gottesdienst selbst, mit dem rhythmischen Singen der Spirituals, dem Lobpreis des Herrn und seines Himmelreichs, in den alle jubelnd, weinend und tanzend einstimmen, füllt Ives mit Freude und neuem Mut.

Aber er leidet nach wie vor unter der Qual des Verlusts und unter der Angst der Hoffnungslosigkeit. Beide versucht er durch Teilnahme an einer psychologischen Unterstützungsgruppe für die Opfer von Gewaltverbrechen zu überwinden. Er nimmt die fromme Großmutter des Mörders, die ebenfalls unter dem Verbrechen leidet, zu den Treffen mit, wo er Hunderte tragische Bekenntnisse hört und lernt, daß alles Leid nur durch „das Vertrauen auf Gott und den Weg der Rechtschaffenheit" überwunden werden kann. „Er handelt so trotz seines Zweifels", denn sein Glaube beruht nur noch auf einem immer wieder erzwungenen Willensakt und bleibt so ohne Freude und Hoffnung.

Dieser unerträgliche Zustand verschlimmert sich noch durch eine nach dem Tod seines Sohnes ausgebrochene Hautkrankheit, die ihn jahrelang, auch nach seiner Pensionierung, so sehr plagt, daß er nachts Handschuhe trägt, um sich nicht bis aufs Blut zu kratzen. Sein Leben ist eine Last, die auch seine Frau bedrückt, die gern den Ruhestand nutzen möchte, um zu reisen und ihre Studien zu vertiefen. Statt dessen verbringt sie trübe Tage und schlaflose Nächte mit ihrem Mann, dem sie gern helfen möchte, obwohl sie seinen seelischen Zustand nicht ganz versteht.

Der einzige Lichtblick in diesem Elend ist vielleicht die unbestimmte, aber nie

ganz schwindende Hoffnung auf ein göttliches Zeichen, von dem Ives die Zuversicht erwartet, daß sein guter Sohn, der so unverdient früh und grausam starb, „irgendwo sicher war und von Gott geliebt". Jeden Tag, aber besonders in der Weihnachtszeit, hofft er auf diesen „kleinen Lichtstrahl im Dunkel" seiner Verzweiflung. Beim Besuch des Grabes tröstet ihn manchmal die Vorstellung, daß Robert längst an einem „schönen Platz" weilt. Auch hat er oft das Gefühl, daß der Priester, der bei der Wandlung die Hostie erhebt, seinen Sohn verkörpert, und glaubt dann, er werde ihn von Angesicht zu Angesicht wiedersehen, so wie früher, „heiter und sicher in der innigen Kenntnis des Herrn"; doch lindern diese Momente seine Qual nur für Augenblicke. Über lange Strecken muß er sich ohne Trost weitertasten, bis endlich in den neunziger Jahren ein fast nicht mehr erwartetes Ereignis alles ändert.

Seine Unlust und Ängste überwindend, zur Überraschung aller und zur größten Freude Annies, unternimmt Ives mit ihr eine lange versprochene Reise nach England. Obwohl die neuen Eindrücke und Erlebnisse ihn ablenken, kann er auch hier seines Lebens nicht froh werden. Seine Hautkrankheit verschlimmert sich sogar, als er in Schottland unbeabsichtigt mit seinem Mietauto eine Katze überfährt. Der Tod des Tieres erinnert ihn an das Sterben und Verwesen aller Geschöpfe, und die Welt erscheint ihm als ein riesiger Friedhof. Sein Ausschlag breitet sich über den ganzen Körper aus mit Schwellungen unter den Armen. In der folgenden Nacht kratzt er sich wieder blutig, schläft aber dann trotzdem ein und hat einen Traum, der ihn in einen Park am Ufer eines Flusses in New York versetzt. Dort sieht er seinen Sohn Robert, der nun fünfundvierzig Jahre alt wäre, in Chorhemd und Talar gekleidet, bis zu den Hüften im Wasser stehen. Er winkt seinem Vater zu, zu ihm zu kommen, und fragt ihn: „Vati, warum tust du dir das immer selbst an?" Dann wäscht er ihn sorgfältig mit dem Wasser des Flusses. Als Ives morgens aufwacht und in den Spiegel schaut, ist er völlig geheilt. Keine Spur des häßlichen Ausschlags bleibt an seinem Körper. Dieses Wunder ist die lange erwartete Bestätigung der unendlichen Liebe Gottes, die den mühsam erzwungenen Glauben Ives' zu einer freudigen und hoffnungsvollen Ergebenheit in den Willen Gottes zurückverwandelt.

Schon immer, selbst nach der Ermordung seines Sohnes, hatte Ives versucht, „christlich" zu handeln, das heißt seinen Glauben durch gute Werke zu bestätigen. Er half den Armen, wo er nur konnte, vor allem sorgte er für die Kinder Harlems, des „farbigen" Viertels New Yorks. Ja, um die Verbitterung gegen den Mörder seines Sohnes, die ihn „innerlich vergiftete", zu überwinden, schickte er ihm Bücher und Zeitschriften ins Gefängnis, um ihm zu helfen, lesen zu lernen und seine Aussichten auf einen späteren Beruf zu verbessern.

Doch nach seiner Heilung wird noch mehr von ihm verlangt. Die Verbindung mit dem Gefangenen ist über die Jahre hin abgerissen, bis Ives um Weihnachten von einem katholischen Geistlichen in Troy, einer Stadt nördlich von New York,

einen Telefonanruf erhält. Der Priester bittet ihn, den nun schon länger entlassenen und sich recht und schlecht durchschlagenden Dan Gomez zu treffen. Denn ein Zeichen seiner „Vergebung und seines guten Willens" würde ihm sehr helfen. Trotz seines neugewonnenen inneren Friedens fällt es Ives nicht leicht, diesen Wunsch zu erfüllen. Fast gegen seinen Willen verspricht er, an einem der nächsten Tage zu kommen.

Gomez hat eine Witwe mit zwei Kindern geheiratet und besitzt ein kleines Restaurant, wohnt aber in einer armen Gegend der Stadt, da er offenbar sehr wenig verdient. Er ist krankhaft dick geworden und erinnert in keiner Weise mehr an den arroganten Halbwüchsigen, der bei der Gerichtsverhandlung keine Spur von Reue zeigte. Nun ist „sein Ausdruck der eines Büßenden". Als er die Umarmung Ives', dessen Mitleid und Vergebung er spürt, linkisch erwidert, bricht er in Tränen aus und wiederholt immer wieder: „Meinen Dank für Ihr Kommen, vielen Dank und Gottes Segen." Ives weiß in diesem Augenblick, daß Robert, sein Sohn, bei ihm ist und „billigt, was er sieht". Indem er dem Menschen, der ihm am meisten geschadet hat, verzeiht, erfüllt er das höchste Gebot Christi und handelt im Geist der Liebe, der größten der drei göttlichen Tugenden, die von nun an seine letzte Lebenszeit erleuchten und erwärmen.

Obwohl Hijuelos, vielleicht unter dem Einfluß des „New Age", anderen, selbst fernöstlichen Religionen eine gewisse Bedeutung im Leben seines Helden und mehr noch in der Entwicklung von dessen Tochter Caroline, die viele Jahre in Indien verbringt, einräumt, bleibt das Geheimnis des menschgewordenenen Gottessohns, wie es die Kirche lehrt und feiert, für Ives der vollkommene Weg zum Heil.

Betrachtendes Beten und Nachdenken über Christus erfüllt den Rest seines Lebens. Das Christkind in der Krippe erscheint ihm als „der Anfang aller Dinge". Er sieht den erwachsenen Jesus als „aramäischen Juden mit dunkler arabischer Haut", mit seinen Nagelwunden und „blutnassem Haar", um dann schließlich, vor dem Altar seiner Pfarrkirche in tiefer Meditation versunken, das Geheimnis der Heiligen Nacht mit dem der Auferstehung zu verbinden. Wie das Kind als „Versprechen an die Welt" in der Krippe lag, so ruht der erwachsene und geopferte Jesus „innerhalb des Altars unter dem geweihten Tuch". Schon als Kind hatte Ives mit jäher Freude erwartet, daß der Herr jeden Augenblick „aus seinem Ruheplatz herauskommen würde, um die Welt mit Wundern zu füllen". Jetzt sieht er ihn „mit schmerzerfüllten, aber alles durchdringenden Augen" auf sich zukommen. Er würde „seine verwundeten Hände auf Ives' Stirn legen und ihn segnen, bevor er ihn und alle anderen, die gut in dieser Welt waren, hinwegnimmt in seinen Himmel mit den vier geheimnisvollen Winden, wo sie mit ihm und allem Guten vereint würden von Ewigkeit zu Ewigkeit".

Nach der Lektüre des „Mambo Kings" und auch des darauffolgenden umfangreichen Romans über das Leben und die Liebschaften einer zahlreichen kuba-

nisch-irischen Familie („The Fourteen Sisters of Emilio Montez O'Brien", 1993)[7] wirkt die Aussage von Hijuelos' letztem Werk fast wie ein kleines Wunder, da sie offen und unbeirrt das beschreibt, „was Theologen das Ausharren bis zum Ende nennen". Man muß dem anfangs zitierten New Yorker Kritiker zustimmen, der das Buch „eine Parabel des guten Willens" eines Menschen nennt, der in der steinernen Wüste unserer Welt den Weg zum Heil findet.

ANMERKUNGEN

[1] R. Stelzmann, Glauben im Chaos, in dieser Zs. 208 (1990) 59–66.
[2] Ders., Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit, ebd. 211 (1993) 489–500.
[3] J. Miles, The Ghost of Christmas Past, in: The New York Times Book Review (3. 12. 1995) 9.
[4] T. Warren, Mr. Ives' Christmas, in: Times (24. 12. 1995) 6 D.
[5] Dt.: Die Mambo Kings spielen Songs der Liebe (Frankfurt 1990; TB 1992).
[6] New York 1995.
[7] Dt.: Die vierzehn Schwestern des Emilio Montez O'Brien (Frankfurt 1994; TB 1995).

Joachim Sikora – Elisabeth Jünemann

Der Weg ist das Ziel

Planung und Verlauf des Konsultationsprozesses für ein sozialpolitisches Wort der Kirchen

Die Intentionen der Kirchen, vor ein gemeinsames Wort „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" einen Konsultationsprozeß zu schalten, wird von Beginn an begleitet vom lebhaften Interesse der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit. In den letzten Jahren, darin ist man sich weithin einig, hat es in Deutschland kein kirchliches Vorhaben gegeben, das auf vergleichbare Resonanz und Publizität in der Öffentlichkeit verweisen könnte.

Beschluß und Vorbereitung

Es beginnt am 23./24. Juni 1993 auf der Sitzung der Kommission VI (für gesellschaftliche und soziale Fragen) der Deutschen Bischofskonferenz. Angesichts der akuten Veränderungen unserer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Grundbedingungen kommen die Teilnehmer überein, ein grundlegendes Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vorzubereiten. Aber, fragt man sich, wird ein Wort im bisherigen Stil der neuen gesellschaftlichen Situation nach der Wende genügen? Müßte man nicht viel direkter als bisher die Alltagserfahrung der Menschen einbeziehen? Die Idee der „Konsultation" ist geboren.

Mit den Vorbereitungen wird sofort begonnen: Zunächst wird ein ausführliches Thesenpapier verfaßt, als Grundlage für ein erstes Gespräch, zu dem Repräsentanten aus Gesellschaft, Wirtschaft und Kirche eingeladen werden sollen. Am 20. Oktober 1993 nehmen elf Bundestagsabgeordnete von CDU, CSU, SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen an einem Gespräch im Katholischen Büro in Bonn teil. Am 21. Oktober treffen sich dort bei dem Gespräch mit den Wirtschaftsorganisationen und gesellschaftlichen Gruppen 14 von 16 eingeladenen Verbänden, darunter Spitzenverbände der Wirtschaft, Gewerkschaften, kommunale Verbände, Wohlfahrts- und Sozialverbände. Am 27. Oktober treffen sich in der Akademie „Die Wolfsburg" knapp 180 Vertreter der katholischen Verbände, Organisationen und Einrichtungen, darunter alle Laienorganisationen, Diözesanräte, Caritisdirektoren, Werke, Akademien, Sozialinstitute und Lehrstuhlinhaber für Sozialethik.

Die Ergebnisse dieser ersten „Konsultationsrunde" werden im Dezember 1993 von der Deutschen Bischofskonferenz (als Arbeitshilfe Nr. 116) dokumentiert. Nun steht für 1994 die Erarbeitung der eigentlichen Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß an. Inzwischen ist klar: Das geschieht mit der Beteiligung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Man hat das Ziel, ein gemeinsames Wort der christlichen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage zu veröffentlichen. Eine (nach Konfession und Geschlecht) gemischte Arbeitsgruppe von 10 Personen nimmt die Aufgabe in Angriff.

Für eine Störung der Vorbereitungsphase sorgt Mitte August 1994 eine Indiskretion, durch die ein veralteter, inoffizieller Textentwurf mitten im Wahlkampf an die Öffentlichkeit gelangt und mit seiner vermeintlichen Kritik an der Bundesregierung erhebliche Irritationen auslöst.

Am 22. November 1994 wird in einer Pressekonferenz die offizielle Schrift „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" vorgestellt. Dies sei kein amtliches „Hirtenwort", heißt es, nicht einmal der „erste Entwurf". Die Rede ist vielmehr von der „Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen". Das Dokument ist damit nicht nur Text, sondern auch Ereignis: Der Auftakt für kirchliche Konsultationen. Mit seinem Erscheinen ist die ökumenische Konsultation eröffnet.

Mit der Veröffentlichung ist die Einladung verbunden, sich am Konsultationsprozeß zu beteiligen. Eine Einladung, die sich zunächst, sagt der Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes Hermann Barth (Hannover), an die Kirche selbst richtet, an die Gemeinden, die Verbände, engagierte Gruppen und einzelne Orden, Akademien und Erwachsenenbildungseinrichtungen. Da es nun aber nicht um speziell kirchliche Belange gehe, seien ebenso die Vertreter von Parteien, Wirtschaft und Gewerkschaften eingeladen, Stellung zu nehmen. Man brauche den Rat von Experten und Wissenschaftlern wie die Stimme der Menschen, die mit den im Papier beschriebenen Belastungen und Schwierigkeiten leben müssen. Der Konsultationsprozeß sei angewiesen „auf das heiße Herz und den kühlen Kopf".

Man werde, erklärt der Bischof von Hildesheim und Vorsitzende der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, Josef Homeyer, das geplante Vorgehen, das Wort entsprechend dem Verlauf des nun beginnenden Prozesses und den dort gewonnenen Erfahrungen und Ergebnissen erarbeiten. Deshalb wird das Vorhaben einer breiten Konsultation ausgesetzt. Man erwartet Stellungnahmen aus Kirche und Gesellschaft.

Das Vorwort, vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam unterschrieben, formuliert: „In einem öffentlichen Gespräch sollen, angestoßen durch den hier vorliegenden Text, die vielschichtigen Fragestellungen, die Erfahrungen, die konkreten Nöte und Bedrängnisse der Gesellschaft, die vielen Vorschläge zur Verbesserung der Situation zur Sprache kommen und diskutiert werden." Die Kirchen

wollen kein fertiges Dokument vorlegen. Der Grundlagentext ist, wie der Sekretär der Kommission VI, Elmar Remling, betont, von vornherein konzipiert als Impulspapier. Das Redaktionsteam habe ihn in diesem Sinn entworfen. Der Text sei angewiesen auf die Diskussion. Er solle zur Diskussion anstoßen, die Diskussion herausfordern.

Was die Dauer des Diskussionsprozesses angeht, so denken die Kirchenleitungen an ein Jahr. Dieser Zeitraum scheint angemessen, um eine sachgerechte Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Fragen und ihre eingehende Beratung zu ermöglichen. In vielen Institutionen und Verbänden ist man da anderer Ansicht und fordert schon gleich zu Beginn die Verlängerung der Eingabefrist für Stellungnahmen.

Den Kirchenleitungen geht es darum, eine Art Generaldebatte über die wirtschaftliche und soziale Lage in Gang zu bringen. Und das ist nicht in der Weise möglich, daß Bischöfe – gegebenenfalls von ausgewählten Experten beraten – allgemeine Normen verkünden, moralische Zwischenrufe formulieren und erwarten, daß alle sich daran orientieren.

Dem Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechend, so formuliert Bischof Homeyer, muß man allen in der Kirche die Möglichkeit geben, sich an der Debatte zu beteiligen. Dazu gehört die Erfahrung der in den einzelnen Sachbereichen engagierten Christen, also der Basis, dann die reflektierende Kompetenz der Theologen, insbesondere der Sozialethiker, und schließlich die Leitungsverantwortung der Bischöfe. Es geht darum, daß alle miteinander ins Gespräch kommen, um so dem Evangelium und der jeweiligen Problemlage entsprechende Einsichten und Antworten zu finden, die, weil sie von allen in der Kirche erarbeitet wurden, dann auch von allen getragen werden können.

Mit dem Stichwort der Konziliarität verbindet sich, so der Landesbischof von Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, eine grundsätzlich andere Form kirchlicher Urteilsbildung. Zum Prinzip der Konziliarität gehört nicht nur die Vorbereitung einer kirchlichen Stellungnahme durch einen möglichst breit angelegten Diskussionsprozeß; dazu zählt auch, daß das Ergebnis von Gruppen und Gemeinden aufgenommen, rezipiert werden muß. Erst mit einer lebendigen Rezeption und Umsetzung kommt eine derartige Stellungnahme ans Ziel.

Reaktionen und Diskussionen

Auf Reaktionen aus der Öffentlichkeit braucht man nicht zu warten. Die Tagespresse berichtet am folgenden Tag. Kaum eine Bistums- oder Verbandszeitung, die nicht umgehend den Konsultationsprozeß der Kirchen zum Thema macht. Papier und Prozeß werden diskutiert und kommentiert, kontrovers und konstruktiv. Artikel zum Inhalt des Diskussionspapiers sind in der Folgezeit genauso

auf der Wirtschafts- wie auf der Politikseite der Zeitungen zu suchen. Schon bald kommen auch die ersten schriftlich eingereichten Stellungnahmen.

Die öffentliche Meinung ist, was niemanden erstaunt, keineswegs einhellig. Schon über das Ansinnen der Kirche, ihren Beitrag zu den wirtschaftlich-sozialen Problemen der Menschen zu leisten, denkt man verschieden. Kirchen sollten die christliche Erlösung verkünden, liest man in der einen Zeitung; ein sozialpolitisches Engagement wird da eher außerhalb der eigentlich christlichen Botschaft gesehen. Jetzt besinne sich die Kirche auf ihre ureigene Aufgabe und Verantwortung, schreibt zum selben Thema die andere; hier wird die Zuständigkeit der Kirche im wirtschaftlich-sozialen Bereich verstanden als Dienst am Menschen, zu der sie verpflichtet sei. Die einen sind froh, nun endlich von den Kirchen ein offenes Wort zur sozialen Lage zu hören, die anderen fürchten, man beuge sich da als Kirche doch zu weit aus dem Fenster. Anmaßung und Einmischung? Oder doch Verpflichtung? Man ist sich da nicht ganz einig.

Erst recht gehen die Meinungen auseinander, wenn es um den Inhalt des Impulspapiers geht: Dieses Papier der Kirchen müßte Pflichtlektüre werden, loben die einen – übertrieben negativ sei die wirtschaftlich-soziale Situation in Deutschland beschrieben, man fühle sich bei der Lektüre passagenweise nach Bangladesh versetzt, kritisieren die anderen; das Papier leide, steht später in einer Eingabe, unter einer „miserabilistischen" Grundperspektive. Zu fromm sei das Papier, wird in Eingaben kritisiert – die biblische Grundlage fehle, und überhaupt sei es theologisch nicht solide fundiert, beklagen die anderen. Gut lesbar sei das Papier, sagen die einen – genau das Gegenteil, nämlich schwer verständlich, finden es die anderen.

Schnell werden die thematischen Lücken entdeckt, offengelegt und diskutiert. Vor allem daß die Situation der Frau in Gesellschaft und Wirtschaft kaum vorkommt, wird als eklatanter Mangel scharf kritisiert. Bedauerlich sei auch, daß die Verantwortung der Kirchen als Arbeitgeber oder Immobilienbesitzer nicht deutlicher werde und ihre Vorbildrolle in bestimmten Bereichen, so im Umgang mit Fremden oder im Bemühen um familienfreundlichere Strukturen, nicht angesprochen werde.

In der Folge wird aber – bei aller Meinungsverschiedenheit über die Qualität – in der Regel auf der Basis des Impulspapiers und innerhalb der dort vorgegebenen Themenbreite diskutiert. So war es auch gedacht. Und trotz aller Haken und Mängel scheint das Diskussionspapier genau das zu bewirken, was man erwartet hat: den Denkprozeß anzuregen. Das Ergebnis läßt sich an den Stellungnahmen ablesen.

Wenn es auch zu stimmen scheint, daß sich die Idee, einem ökumenischen Kirchenwort ein Konsultationsverfahren vorzuschalten, im allgemeinen breiter Zustimmung erfreuen darf, bei der Beurteilung der Erfolgschancen gehen die Meinungen auseinander. Die einen gehen hoffnungsvoll davon aus, daß längst nicht

nur die sozial engagierten Christen bereit seien, selbstbewußt und kritisch Verantwortung mitzuübernehmen und Entscheidungen mitzutragen; sie erwarten eine breite Reaktion. Die Erwartung der Kirchen, weite Kreise, gar Kirchenferne, anzusprechen, halten andere für überspannt. Ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Situation in Deutschland, meinen sie, sei und bleibe die Sache interessierter Insider. Wer sich nicht ohnehin mit Fragen zu Kirche und Arbeit auseinandersetze, werde auch vom Konsultationsprozeß mit ziemlicher Sicherheit unberührt bleiben.

Alle hat man eingeladen, sich an der Diskussion zu beteiligen. Eine Grundsatzdebatte soll ausgelöst werden. 400 000 Exemplare der Diskussionsgrundlage sind verteilt worden; darüber hinaus ist auch oft kopiert und in anderen Publikationen vollständig abgedruckt worden. Der Text wurde übersetzt ins Englische, Französische, Spanische und Italienische. Schnell sind alle Exemplare vergriffen.

Nun kommt es auf die Rückmeldung an. Diese fällt unterschiedlich, insgesamt aber, gegen alle Unkenrufe, durchaus zufriedenstellend aus. Erstaunlich schnell reagieren die Akademien und die Verbände. Landauf, landab vergeht keine Woche mehr, in der nicht eingeladen wird zu Veranstaltungen. Nicht nur kirchliche Institutionen, auch Gewerkschaften, Parteien und politische Gruppierungen, Akademien und Sozialinstitute, Initiativgruppen und Gesprächskreise nehmen den Prozeß auf, tragen ihn sogar selbst in der öffentlichen Diskussion weiter.

In den Bistümern werden „Koordinierungsausschüsse" und „Lenkungsgruppen" gegründet. Sie sollen mit der Planung von Veranstaltungen und Maßnahmen den Prozeß unterstützen und dem Austausch von Erfahrung dienen. Die kirchliche Erwachsenenbildung ist gehalten, Themen des Prozesses in ihr Programm aufzunehmen. Referentenlisten werden erstellt, Gesprächskreise gebildet. Ein ökumenisches Konsultationsnetz ist geknüpft worden, in dem Aktivitäten zu bestimmten Schwerpunktthemen unterstützt und zusammengeführt werden.

Erstaunlich aktiv – weil weder von den Kirchenleitungen noch dem Diskussionspapier so direkt angesprochen – sind auch die jungen Leute in den Kirchen. Neben den in Verbänden organisierten Jugendlichen sind es meist die Schüler, die sich im Religionsunterricht mit dem Konsultationsprozeß der Kirchen auseinandersetzen. Bei den einen mündet die Arbeit im Prüfungsthema Konsultationsprozeß beim Abitur. Andere formulieren eine Stellungnahme oder lassen sich anregen zu entsprechenden Projektarbeiten. So wagt sich ein Abiturkurs aus Rüsselsheim in die gesellschaftliche Realität des lokalen Umfelds.

Es fehle noch, klagt man zunächst in manchen Regionen, die Basis. Die Gemeinden müßten engagierter mitwirken. Sie sollten stärker miteinander ins Gespräch kommen über Themen, die die wirtschaftlich-soziale Situation betreffen. Sie sollten sich sensibilisieren lassen für die da sichtbar werdenden Probleme und Herausforderungen. Die Zusammenhänge erkennen, daß zum Beispiel die demographische Entwicklung mit der Familienpolitik zu tun hat, die Arbeitslosigkeit

mit Armut und mit der Gestalt unserer sozialen Sicherungssysteme zusammenhängt.

Im Februar 1995 meldet die Clearing-Stelle der katholischen Kirche, eingerichtet im Katholisch-Sozialen Institut in Bad Honnef, daß sich die Eingaben dort stapeln. Hunderte von Stellungnahmen sind eingegangen. Inzwischen beteiligen sich auch Gemeindegruppen, ökumenische Gruppen, Gesprächskreise und Privatpersonen. Was sie geschrieben haben, wird hier und in der Clearing-Stelle der evangelischen Kirche in Bochum aufbereitet und zugänglich gemacht.

Der sicher nicht aus der Luft gegriffenen Klage, das Diskussionspapier habe den Weg über die Schreibtische in den meisten Gemeinden nicht überstanden, steht gegenüber, daß man sich gerade auf den höheren, hauptamtlichen Ebenen intensiv mit Papier und Prozeß auseinandersetzt. Das belegt ein Blick in den Veranstaltungskalender von 1995: Hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen werden zu Studientagen eingeladen, um sich mit dem Impulspapier zu beschäftigen, Kirchenleitungen laden Gemeindeleitungen zu entsprechenden Fortbildungswochen ein, Bistumsleitungen und Dekanatskonferenzen lassen sich regelmäßig über den Stand des Prozesses informieren, Landeskirchen und Diözesen organisieren Akademietage. Bischöfe diskutieren mit Pfarrern über die Möglichkeiten eines entsprechenden Engagements in ihren Gemeinden. Kirchenleitungen und Kommissionen beteiligen sich mit Stellungnahmen am Prozeß. Institutionen der Erwachsenenbildung, die um die Dringlichkeit politisch-sozialer Bildung wissen, nehmen den Prozeß engagiert in ihre Arbeit auf und tragen ihn in die Gemeinden und ihre Gruppen. Schon bald werden Arbeitshilfen entwickelt und zur Verfügung gestellt.

Dialog mit Politik und Wissenschaft

Über die Kirche hinaus sind Diskussionspapier und -prozeß schnell in die politische Debatte geraten. Parteien, Gewerkschaften, politische Verbände, Wirtschaftsverbände sehen sich angesprochen und reagieren. So gibt es im Februar 1995 ein Sondierungsgespräch mit dem Chef des Bundeskanzleramts. Zuvor, im Januar, hat schon ein Gespräch zwischen dem nordrhein-westfälischen Kabinett unter Leitung von Ministerpräsident Johannes Rau und den katholischen Bischöfen und evangelischen Kirchenpräsidenten von Nordrhein-Westfalen stattgefunden. Auch im Bundestag ist der Konsultationsprozeß der Kirchen Gesprächsthema. Im Juli stehen Gespräche mit dem Vorstand der DAG und mit dem DGB an. Die SPD-Bundesfraktion hat im Rahmen einer Sondersitzung zum Gespräch über das Konsultationsvorhaben eingeladen. Am 5. Februar 1996 treffen sich auf Einladung der CDU in Bonn Politiker und Vertreter der Kirchen, um miteinander ins Gespräch zu kommen. Etliche Eingaben kommen aus den Ministerien

und von Politikern der im Bundestag vertretenen Parteien. Bundesminister äußern sich zum Grundlagentext, ebenso politische Führungskräfte verschiedener Parteien. Presse, Rundfunk und Fernsehen berichten detailliert.

Wichtig ist den Kirchen natürlich auch die Resonanz aus der Wissenschaft. Die Kirchen sehen in den Wissenschaftlern wichtige Partner bei der Vorbereitung des gemeinsamen Wortes. Die Wissenschaftler folgen der Einladung. Wissenschaftliche Beiträge in Fachzeitschriften erscheinen oder werden in der Tagespresse veröffentlicht. So reagiert der Ökonom Walter Hamm in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" mit einer Wirtschaftsseite kritisch auf das Diskussionspapier, der Sozialethiker Friedhelm Hengsbach zieht in der „Frankfurter Rundschau" ganzseitig eine „Zwischenbilanz", der Theologe Theodor Herr kommentiert mit einer Serie in der „Deutschen Tagespost" Papier und Prozeß. Der Sozialethiker und Bischof Wolfgang Huber findet in einer Eingabe positive Worte für das Verfahren des Konsultationsprozesses, das er als „kleine Revolution" empfindet, und auch für den Inhalt der Diskussionvorlage, die er als „mutig", „klar" und „weiterführend" beurteilt. Der katholische Pastoraltheologe Stefan Knobloch nennt in der KAB-Zeitschrift „Unser Dienst" den Konsultationsprozeß ein „positives, demokratisch-synodales Beispiel für die Zukunft der Kirche".

In vielen Seminaren der Hochschulen werden je nach Fakultät einzelne Themen des Diskussionspapiers intensiv bearbeitet. Auf den Tagungen der wissenschaftlichen Beiräte etlicher Verbände, zum Beispiel des Familienbundes der Deutschen Katholiken, geht es in diesem Jahr um den Konsultationsprozeß. Gesprächsforen laden Wissenschaftler ein zur Diskussion um Themen des Konsultationsprozesses. So finden in Bonn drei Foyerabende der Jesuiten statt unter dem Titel „Christliche Ethik und politische Alltagsfragen". Die schriftlichen Eingaben über Verlauf und Ergebnis dieser Veranstaltungen bereichern den Prozeß.

Am 12. September 1995 diskutiert man Papier und Prozeß in Bonn-Bad Godesberg auf einem „Wissenschaftlichen Forum", zu dem die beiden Kirchen eingeladen hatten, weil sie, so schreiben der Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Günter Brakelmann, und der Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Anton Rauscher, im Vorwort zur späteren Dokumentation dieser Tagung, großen Wert darauf legen, „die Meinungen und die gesicherten Erkenntnisse der Wissenschaftler, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Problemstellungen befassen, kennenzulernen". Was die Kirchen auf diesem Kongreß – manche fassen ihn als den Höhepunkt des Dialogs mit der Wissenschaft auf – zu hören bekommen, ist nicht schmeichelhaft. Man rügt Unterstellungen und Übertreibungen, Irrtümer und Fehldiagnosen. Die Kirchen zeigen sich der Kritik gegenüber aufgeschlossen und diskussionsbereit. Anwesende Vertreter der Medien greifen nachher in ihren Kommentaren vor allem die Kritik des Vorsitzenden des Sachverständigenrats zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung auf.

Zwischenbilanz

Mit dem Einsendeschluß der Stellungnahmen am 10. Februar 1996 war die Zeit gekommen, eine Bilanz zu ziehen. Dazu haben die Kirchen ins Berliner Abgeordnetenhaus eingeladen. Mehr als 400 Frauen und Männer haben diese Einladung angenommen, unter ihnen auch Repräsentanten aus Kirche und Öffentlichkeit, so der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland , Landesbischof Klaus Engelhardt, der sich positiv überrascht zeigte über die große Resonanz des Konsultationsprozesses in der Öffentlichkeit. Die Sprecher bekräftigen das Recht auf Einmischung der Kirchen in wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten im Interesse der Menschen. Den Weg der Konsultation erkennen die Beteiligten im nachhinein auch als Mittel, dem „enttäuschten und angeschlagenen Kirchenbewußtsein" zu begegnen. Mit seinem Aufruf, sich „mehr von den Wunden der Zeit und den gesellschaftlichen Herausforderungen beanspruchen" zu lassen, um nicht „eine der wenigen günstigen Stunden der gesellschaftlichen Auseinandersetzung im öffentlichen Gespräch" zu verpassen, erntet der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, starken Beifall.

Es werden Arbeitsgruppen zu den folgenden thematischen Bereichen angeboten: „Arbeit für alle – wirtschaftliche und gesellschaftliche Herausforderungen der Arbeitslosigkeit", „Option für die Armen – Spaltungen überwinden", „Umwelt- und Sozialverträglichkeit des Wirtschaftens", „Solidarität und Gerechtigkeit weltweit", „Zukunft der Familie", „Frauen in Wirtschaft und Gesellschaft", „Umbau des Sozialstaates im Prozeß der europäischen Einigung" und „Anfragen an die Kirchen im Kontext des Konsultationsprozesses". Hier wird intensiv diskutiert; die Ergebnisse werden in der Reihe „Gemeinsame Texte" (Nr. 8) veröffentlicht.

Der eigentliche Prozeß der Konsultation hat in Berlin sein vorläufiges Ende gefunden. Das erste Ziel scheint erreicht. „Der Weg ist das Ziel", heißt es. Der Prozeß ist die Botschaft. Die verschiedensten, auch kontroversen Eindrücke, Reflexionen, Ideen und Argumente aus 2300 Stellungnahmen sind gesammelt, zueinander in Beziehung gebracht und miteinander konfrontiert worden. Darunter sind, was wiederholt bezweifelt worden ist, auch Eingaben von Menschen, die von der wirtschaftlich-sozialen Lage betroffen sind, gebündelt etwa in den im Bistum Aachen gesammelten „Lebensbildern".

Die Erwartungen sind hoch. Auf ein deutliches Wort wartet man. Aber schon wieder gehen da die Vorstellungen auseinander. Parteiisch werde das Kirchenwort sein, hoffen die einen. Auf keinen Fall dürfe sich ein Wort der Kirchen auf eine Seite schlagen, mahnen die andern. Am besten, man würde, so ein Vorschlag an die Kirchen, den Text so abfassen, daß jede beteiligte Gruppe sich „auf die Füße getreten" fühlt.

Ortsbeschreibung oder Wegweiser? Politische Platzanweisung oder christliche

Wegweisung? Ein „prophetisch-utopisches Wort" stellt sich mancher vor; „Visionen für die Zukunft der postindustriellen Gesellschaft". Nicht Rezepte, sondern Leitbilder werden gefordert. Phantasien und konkrete Vorschläge, wie unsere Gesellschaft (und die „Eine Welt") gestaltet werden sollten, müßten es sein. Das gerade Gegenteil sei notwendig, bekommen sie von anderer Seite zu hören; auf realisierbare Reformvorschläge komme es an, wolle man als Kirche in wirtschaftlich-sozialen Fragen ernst genommen werden. Wie immer das gemeinsame Wort der Kirchen „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" aussehen wird, jedenfalls – da trifft man sich nun doch wieder – soll es ein Wort sein, an dem die Verantwortlichen in der Kirche, in Politik, Wirtschaft und Öffentlichkeit nicht vorbeigehen können.

Auswertung und Aufbereitung

Die Kirchenleitungen hatten zugesagt, daß alle Eingaben der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die beiden Informations- und Clearingstellen, nämlich das Sozialwissenschaftliche Institut (SWI) der Evangelischen Kirche in Deutschland (Bochum) und das Katholisch-Soziale Institut (KSI) der Erzdiözese Köln (Bad Honnef), waren beauftragt worden, die Eingaben möglichst kurzfristig nach der Beendigung der Eingabephase zu veröffentlichen. In sehr intensiver Form wurden die Eingaben bearbeitet und ausgewertet.

Aus zeitlichen und wirtschaftlichen Gründen entschieden sich die Informations- und Clearingstellen, die weitere Bearbeitung nach der Zwischenbilanz in Berlin arbeitsteilig vorzunehmen. Das SWI erhielt den Auftrag, einen „Reader" zum Konsultationsprozeß zu erarbeiten, während das KSI die Eingaben auf CD-ROM aufbereiten sollte. Der „Reader" wird eine Auswahl von wichtigen, typischen, auffallenden und bemerkenswerten Texten enthalten, während die CD-ROM mit Lesehilfen vor allem die Eingaben dokumentieren soll.

Die Aufbereitung und Veröffentlichung der Eingaben zum Konsultationsprozeß hat unabhängig von dem abschließenden Wort der Kirchen eine eigenständige Bedeutung. Die Auswertung soll die Vorgehensweise in der Bearbeitung der Eingaben transparent und zugleich die wichtigsten Aussagen und Perspektiven nachvollziehbar werden lassen. Unabhängig von einer wissenschaftlichen Dokumentation, die noch erfolgen muß und sicherlich mehr Zeit in Anspruch nehmen wird, geht es in der vorzulegenden Auswertung darum, alle Eingaben in systematischer Form zu erschließen.

Anstelle eines mehrere tausend Seiten umfassenden, gedruckten und relativ teuren Berichtsbands, hat man sich entschlossen, alle Eingaben auf einem neuen Medium, einer CD-ROM, zu erfassen und vielfältige Zugänge zu den Texten zu ermöglichen. Für diejenigen Leserinnen und Leser, die nicht über das technische

Medium verfügen, bieten die „Lesehilfen" einen umfassenden Überblick und eine Art Zusammenfassung der wichtigsten Aussagen.

Die Speicherkapazität einer CD-ROM gestattet nicht nur die Textsuche nach Autoren, Institutionen, Dokumentennummern, Bundesländern, Kapiteln und Bibelstellen, sondern auch eine Volltextsuche. Sie bietet außerdem einen ungewöhnlichen Zugang zu den Eingaben über einen „Atlas der Gesellschaft" – ein origineller und einfacher Weg, um einen Überblick über die vierzehn Themenfelder zu gewinnen. Auf der CD-ROM findet sich noch vieles Wissenswerte zum Konsultationsprozeß, wie etwa eine Chronologie, Pressesplitter, Arbeitshilfen, wichtige Vorträge, Graphiken, eine umfangreiche Bibliographie, die Diskussionsgrundlage (Impulstext), auch in englischer, französischer, spanischer und italienischer Übersetzung, sowie die Dokumentation der „Berliner Konsultation", das Protokoll des „Wissenschaftlichen Kongresses" und die Arbeitshilfe 116 der Deutschen Bischofskonferenz. Schließlich kann die CD-ROM auch als „normale" Audio-CD genutzt werden. Ein Hörfunk-Feature (51 Minuten) vermittelt ein umfassendes Bild vom Konsultationsprozeß in Originaltönen.

Eine achtköpfige Redaktionskonferenz arbeitet seit Monaten an einem neuen Textentwurf. Die Intentionen der Eingaben sollen darin enthalten sein. Ein vierundzwanzigköpfiger Beirat berät, gibt Anregungen, macht Formulierungsvorschläge, erarbeitet Textpassagen. Die mehrfach überarbeitete Fassung eines Textentwurfs wird im September der Deutschen Bischofskonferenz und im Oktober dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegt. Das weitere Prozedere wird von den Entscheidungen der beiden Kirchenleitungen abhängen, die auch – wie bereits bei der Vorlage der Diskussionsgrundlage deutlich betont wurde – das Wort in ihrer Verantwortung veröffentlichen werden.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Der Kreisauer Kreis. Zu den verfassungspolitischen Vorstellungen von Männern des Widerstandes um Helmuth James Graf von Moltke. Hg. v. Ulrich Karpen, Andreas Schott. Heidelberg: Müller 1996. 154 S. Kart. 78,–.

Vom 13. bis 14. Januar 1995 fand in Hamburg eine Tagung über die Widerstandsgruppe gegen den Nationalzozialismus „Kreisauer Kreis" statt, die sich vor allem zu den verfassungspolitischen Vorstellungen von Mitgliedern des Kreisauer Kreises äußerte. Die Referate und Diskussionen dieser Fachtagung liegen in dieser Publikation vor. Ihr Reiz besteht in der Konfrontation der bislang ausgewiesenen Kreisauforscher (Ger van Roon, Hans Mommsen) mit den Vertretern der jüngeren Generation, die ihre Ergebnisse vortragen. Die Biographien von Hans Peters, Carlo Mierendorff, Paulus van Husen, Hans Lukaschek, Adam von Trott zu Solz rücken Mitglieder des Kreisauer Kreises in den Blick, die bisher eher am Rand standen. Daß deren verfassungspolitische Vorstellungen das forschungsleitende Interesse dieser Untersuchungen bestimmten, fixiert einerseits die Wahrnehmung und konturiert die Aussage, engt andererseits ein wenig die Breite der Auffassung ein. Doch auch diese Forschungen bringen nahe, daß vielen Kreisauern das Naturrechtsdenken – im Gegensatz zum damaligen Rechtspositivismus – nicht fremd war.

Eine besondere Bedeutung gewinnt diese Veröffentlichung durch die Referate von Michael Pope und von Antonia Leugers. M. Pope geht der Herkunft von Alfred Delps staats- und sozialpolitischen Gedanken nach (vgl. diese Zs. 212, 1994, 717), A. Leugers macht den Verfasser des Kreisauer Europa-Entwurfs erstmals dingfest in Georg Angermaier (Würzburg; vgl. diese Zs. 213, 1995, 70f.). Damit kommt eine neue und ausweitende Optik in die Kreisauforschung, die fortan nicht vernachlässigt werden sollte; sie hebt allerdings auch die Rolle der katholischen Mitglieder in diesem Widerstandskreis deutlicher heraus. Die abschließende Reflexion Ger van Roons über „Kontinuität und Diskontinuität" im Blick auf den Kreisauer Kreis erweist ihn nicht nur erneut als einen der besten Kenner dieses Forschungsgebiets, sie führt auch die Programmatik dieser Widerstandsgruppe wohltuend in die Realität der Politik zurück. Zwei kleine Korrekturen sind anzubringen: Pius XI. war gegen einen „christlichen Sozialismus", nicht aber damit auch gegen Delps „personalen Sozialismus" (66). Delp stand im Kontakt mit Adolf Weber, nicht mit Alfred Weber (69). – Das nicht nur für die Kreisauforschung wichtige Werk leidet unter zwei Mängeln: Es fehlt ein Register und der Preis ist zu hoch. Trotzdem kann man ihm eine große Verbreitung wünschen.

Roman Bleistein SJ

Widerstand gegen die Judenverfolgung. Hg. v. Michael Kissener mit Unterstützung der Karlsruher Hochschulvereinigung e.V. Konstanz: Universitätsverlag 1996. 342 S. Kart. 28,–.

Der Holocaust in seiner Unmenschlichkeit wird immer eine unbeschreibliche, untilgbare Last der Geschichte der Deutschen bleiben. Selbst wenn die junge Generation dieses Dunkel verdrängen wollte, weil sie mit ihm nichts zu tun hatte, wird ihr die Verantwortung für die Folgen des Holocaust immer bleiben, um der Gerechtigkeit willen. Vielleicht fällt es gerade der jungen Generation leichter, auch diesen unsäglichen Teil deutscher Geschichte anzunehmen, wenn sie mit dem „Widerstand gegen die Judenverfolgung" vertraut gemacht wird. Diese verdienstvolle Edition hat nicht die Absicht, das Grauen des Holocaust und die Schuld der Deutschen zu mindern. Sie ist veröffentlicht „um der geschichtlichen Wahrheit willen, d.h. um vor der Geschichte klarzustellen, daß es im nationalsozialistischen Deutschland immerhin Männer ... gegeben hat, die um der Gerechtigkeit und Menschlichkeit

willen unter eigener Lebensgefahr wider den Stachel löckten"(so Hans Walz, 225).

Die Berichte in diesem schmalen Band sind von unterschiedlichem Inhalt: das wagemutige Versteckspiel des Soldaten Peter Noa (43 ff.), die Lebensgeschichte einer „halbarischen" Ordensfrau (105 ff.), das Verhalten einer jüdischen Landgemeinde im Ostalbkreis während der Zeit des Nationalsozialismus (127 ff.), das bewundernswerte Engagement der Firma Bosch (Stuttgart) in ihrer Hilfe für Juden (166 ff.), der Einsatz zweier „Judenretter", die ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben wirkten: Hermann Maas (1877–1970) und Gertrud Luckner (1900–1995) (227 ff.), das risikoreiche Verhalten des Leiters des KZ Dautmergen (in der Nahe von Rottweil), Erwin Dold (261 ff.). Der präzis dokumentierte Literaturbericht unterstreicht wiederum beides: das schleichende Grauen der Judenverfolgung und die bewundernswerte Größe der „Judenretter". Beides ist festzuhalten, eben auch das „Pflichtbewußtsein reiner Menschlichkeit" (216), das „Prinzip Humanität" (34), das es im Terror des Dritten Reichs gegeben hat, leider zu selten. Eine wichtige Publikation der Forschungsstelle „Widerstand" der Universität Karlsruhe.

Roman Bleistein SJ

Feldmann, Christian: *Wer glaubt muß widerstehen.* Bernhard Lichtenberg – Karl Leisner. Freiburg: Herder 1996. 171 S. Kart. 19,80.

Christian Feldmann, erprobt im Schreiben von Biographien, unternimmt in diesem schmalen Band, die von Papst Johannes Paul II. im Juni in Berlin seliggesprochenen Bernhard Lichtenberg und Karl Leisner darzustellen. Dies glückt ihm bei Lichtenberg (15–146) hervorragend, während für Karl Leisner (147–163) nur eine Skizze gelingt. Daraus ergibt sich, daß das Buch wegen des zeitgeschichtlichen Hintergrunds, auf dem Lichtenberg erscheint, lesenswert ist.

Feldmann schildert sehr gut die Situation des Katholizismus, der Kindheit und Jugend Lichtenbergs (1875–1899) prägte: den Geist einer tiefen Gläubigkeit, der ein gewisses Gettodenken nicht ausschloß. Der Kampf Lichtenbergs mit den sich zunehmend in die Politik einmischenden Nationalsozialisten wird treffend und anschaulich ebenso nahegebracht wie die Situation der katholischen Kirche zur Zeit der Judenverfolgung. Auf dieser zeitgeschichtlichen Folie von Feigheit, Taktik und Versagen – denn: wer eigentlich sich hat lautstark und öffentlich mit den verfolgten Juden solidarisiert? – gewinnt die unerbittliche Treue Lichtenbergs zu seiner priesterlichen Sendung Profil. Für ihn sind und bleiben auch „die" Juden seine Nächsten. Dieses aufrechte Bekenntnis führt ihn in den Konflikt mit der Gestapo und der nationalsozialistischen Justiz – eine Auseinandersetzung, in der er am Ende unterliegt: Er stirbt entkräftet und krank in Hof auf dem Transport in das Konzentrationslager Dachau. Daß er dennoch den einzig richtigen Weg gegangen ist, bewies gerade auch die Seligsprechung: Ein Unbequemer, der widerstand, wird als Vorbild herausgehoben. Ähnliches ließe sich über Karl Leisner sagen; aber der zeitgeschichtliche Kontext – sei es der Jugendbewegung, sei es des Arbeitsdienstes, sei es des alltäglichen Lebens in einem KZ – wird nicht anschaulich und plastisch. Das Buch ist allein schon wegen der zeitgeschichtlich begründeten und zugleich erlebensnahen Darstellung des bleibenden, ärgerlichen Problems: die Katholiken und die Verfolgung der Juden in Deutschland (77–123) lesens- und bedenkenswert. *Roman Bleistein SJ*

Den Menschen Recht verschaffen. Carl Sonnenschein – Person und Werk. Hg. v. Werner Krebber. Würzburg: Echter 1996. 144 S. Kart. 24,80.

Dem Vergessen sich entgegenstellen, das will die handliche Publikation über Person und Werk Carl Sonnenscheins (1876–1929) erreichen. Dieses Anliegen wird durch ein Vorwort von Norbert Blüm und ein Nachwort von Michael Sievernich nur unterstrichen. Da Carl Sonnenschein der jungen Generation unbekannt ist, erscheint das Buch zur rechten Zeit. Es ist in drei Kapitel gegliedert: Eher biographische Notizen zu Sonnenschein (eine präzise Aufstellung der Lebensdaten wäre hilfreich gewesen), 30 charakteristische Texte aus den „Notizen", den Weltstadtbetrachtungen Sonnenscheins, ehemals Beiträge im „Katholischen Kirchenblatt für Berlin, Brandenburg und Pommern" (1924–1928), schließlich Urteile von Zeitgenossen wie Heinrich Brüning, Theodor Eschenburg, Else Laske-Schüler, Kurt

Tucholsky. Natürlich haben sich seit 1920 die pastoralen Themen geändert, die vorrangigen Begriffe heißen heute anders, die Sprache, die Sonnenschein meisterlich zu handhaben verstand, ist noch direkter geworden. Dennoch: Was Sonnenschein damals umtrieb, ist auch in den neunziger Jahren aktuell: seine tätige Sensibilität für die sozialen Fragen, sein leidenschaftliches, auch kritisches Engagement für eine Kirche, die auf der Höhe ihrer Zeit ist, und endlich der selbstlose Dienst für einen jeden, der am Rand steht, verlassen oder verzweifelt ist und der einen sucht, der zuhört und zugreift. Diese Maßstäbe bleiben gültig. Carl Sonnenschein tut gewiß auch heute der deutschen Kirche gut. *Roman Bleistein SJ*

Straube, Peter-Paul: *Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale.* Leipzig: Benno 1996. XXXIV, 397 S. (Erfurter Theologische Studien. 70.) Kart. 48,–.

Der ostdeutsche Theologe Peter-Paul Straube, in der DDR zeitweise selbst als Lektor beim Benno-Verlag tätig, publiziert hier eine Arbeit, die Anfang 1995 am Fachbereich Pädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg als Dissertation vorgelegt wurde. Der Autor behandelt, nach einem kurzen Überblick zur universitären Entwicklung und zur Geschichte der Studentengemeinden in Deutschland vor 1945, die Hochschulpolitik und die Rolle der Studentengemeinden über den gesamten Zeitraum der SBZ/DDR. Eine Dokumentation von 60 aussagekräftigen Quellentexten beschließt dieses Buch, das erstmals aus ostdeutscher Perspektive einen historischen Längsschnitt zu einem partikularen Thema der Geschichte des Katholizismus in der DDR präsentiert. Mit dieser fundierten Darstellung auf breiter staatlicher und kirchlicher Quellenbasis liegt nun ein wertvolles wissenschaftliches Werk vor.

Straube referiert zunächst die Hochschulpolitik der sowjetischen Besatzungsmacht und der DDR bis zur Zentralisierung und ideologischen Vereinheitlichung des gesamten Bildungswesens. Die Geschichte der katholischen Studentengemeinden unterteilt er in die Jahre vor dem Mauerbau („Aufbruch und Widerstand") sowie den anschließenden Zeitraum bis 1989 („Engagement und Verweigerung"). Eigene Kapitel widmet er der Einflußnahme des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) auf die Hochschulen und speziell die katholischen Studentengemeinden. Eine resümierende Reflexion über die Bildungsarbeit in den Studentengemeinden beendet den Textteil.

Der Autor stellt die These auf, daß die Studentengemeinden durch ihr Gemeinschaftsleben und die kontinuierliche Auseinandersetzung mit Fragen der Philosophie, Geschichte und Literatur sowie kirchlichen und gesellschaftlichen Problemstellungen Bildungsarbeit im Sinn eines „außeruniversitären Studium generale" geleistet haben. Angesichts der ideologisierten und verschulten Universitätsausbildung in der DDR zur Affirmation vorgegebener Lehrstoffe erscheint diese These plausibel: Dieser geleisteten Bildungsarbeit kann durchaus ein „geisteswissenschaftlicher" Charakter attestiert werden, der dem „gesellschaftswissenschaftlich" orientierten Hochschulwesen in den sozialistischen Staaten eine bescheidene alternative Nische entgegensetzte.

Besonders interessant erscheinen die Aufbruchsjahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als in den meisten Studentengemeinden Diskussionen über ein kritisches Engagement in der sozialistischen Gesellschaft der DDR geführt wurden. Straube macht hier einen an den Staat wie an die eigene Kirche adressierten dreifachen Trend zur Bildung, Demokratisierung und Opposition aus. Vom MfS in zunehmendem Maß überwacht, wurden diese Tendenzen von staatlicher Seite als Versuche der „Unterminierung" gebrandmarkt. Auf seiten verunsicherter katholischer Kirchenleitungen waren die Reaktionen nicht minder drastisch und auf strikte Entpolitisierung gerichtet. Von einer gemeinsamen staatlichen und kirchenleitenden Abwehrstrategie aufgrund von Interessenskonvergenzen kann jedoch nicht gesprochen werden, auch wenn faktische Entwicklungen dieses scheinbar vermuten lassen. Die Maßnahmen des MfS und die Instrumentalisierung mancher Personen in der Kirche sind gleichwohl stellenweise beklemmend: Ein Beispiel ist der in Straubes Buch dargestellte Fall des ehemaligen Berliner Studentenpfarrers Joachim Berger, der seit 1970 mit dem MfS konspirativ kooperierte.

Als bleibendes Ergebnis ist jedoch mit Straube festzuhalten, daß nicht wenige christliche Akademiker sich im Herbst 1989 in den Demokratisierungsprozeß in der DDR einbrachten und daß sich die katholischen Studentengemeinden diese Tatsache als zumindest mittelbares Verdienst anrechnen können.

Bernd Schäfer

Pastoraltheologie

SONNBERGER, Klaus: *Die Leitung der Pfarrgemeinde.* Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken. Kok, Weinheim: Pharos, Deutscher Studien Verlag 1996. VIII, 303 S. Kart.

Das Thema ist von hoher Wichtigkeit. Es geht um die Leitungsstrukturen in der kirchlichen Basiseinheit Pfarrei. Ausgangspunkt ist die Entscheidung des Konzils, das synodale Element in das kirchliche Leben auf allen Ebenen zu implantieren. Wo das geschieht, ändert sich auch der Stil der Amtsausübung. Daher kann ein Arbeitsdokument des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen aus dem Jahr 1996 lapidar fordern, daß kirchliches Amt stets nur personal, kollegial und synodal ausgeübt werden kann (vgl. die Arbeiten des Pariser Dogmatikers Hervé Legrand). Daß die katholische Kirche in der Realisierung dieses theologisch wohlbegründeten Reformprogramms einen weiten Weg vor sich hat und zur Zeit sogar „rückschrittlich" zu sein scheint, bedarf keiner großen Begründung.

Auf diesem Hintergrund entwirft Klaus Sonnberger seine „empirisch-theologische" Studie. In drei großen Kapiteln grenzt er jene Bausteine seines theoretischen Gebäudes ab, das er dann abschließend zu einem hypothetischen Entwurf eines kirchlichen Leitungssystems verbindet. Der erste der drei Bausteine ist die allgemeine Auffassung über die kirchliche Struktur. Als theoretische Möglichkeiten sieht er ein hierarchisches (einer bestimmt), ein egalitäres (alle bestimmen) sowie ein transitorisches (hängt von den Umständen, dem soziokulturellen Kontext ab) Kirchenmodell. Der zweite Baustein fragt nach den Legitimationen der Autorität in der Pfarrgemeinde. Die wichtigsten Varianten hier: traditional (Weihe), charismatisch (Persönlichkeit) und funktional (Können). Der dritte Baustein: die Form pfarrlicher Leitung: monokratisch oder demokratisch. Schließlich wird der Frage nachgegangen, inwieweit von diesen drei Bausteinen die Bereitschaft befragter Katholiken mitgeformt wird, sich an der „Leitung" der Pfarrgemeinde zu beteiligen. Das Ergebnis: Wer ein traditionales und „legales" Bild von der pfarrlichen Leitung hat, ist zur Partizipation in der Pfarrei wenig bereit. Hingegen spielt es kaum eine Rolle für die Partizipation, wenn jemand ein demokratisches Leitungsverständnis hat. Die „Motivation von Menschen zur Partizipation wird", so der Befund, „vor allem davon bestimmt, ob auch tatsächliche Partizipationsmöglichkeiten vorhanden sind" (302).

Das „System" pfarrlicher Leitung, das schließlich entwickelt wird, beruht vor allem auf einer (an Karl Rahner freilich nur lose angelehnten) Formalisierung der in der theologischen Diskussion material gefüllten Begriffe Amt und Tradition. Um nämlich eine partizipatorische Leitungskultur in der Pfarrei entwickeln zu können, meint der Autor, von jeder inhaltlichen Vorgabe nach der Art eines „ius divinum" Abschied nehmen zu müssen. Denn wenn das Amt in seiner konkreten Form göttlichen Rechts ist, verbietet sich theologisch jede Veränderung. Göttlichen Rechts ist aber nur, daß es ein Amt und eine Leitung braucht. Wie diese aussieht, sei eine allein kulturelle Frage. In demokratischen Kulturen müsse dann die kirchliche Leitung „demokratisch" entworfen werden, ober eben, wie Sonnberger schreibt, partizipatorisch und kollegial.

Nun enthält dieser Forschungsansatz goldrichtige Fragestellungen. Dabei wäre es sinnvoll gewesen, diese auch in der theologischen Grundreflexion begrifflich schärfer zu definieren. Es ist schade, daß die „Termen" (so Sonnberger) partizipatorisch, kollegial, demokratisch so verschwimmen. Kollegial beispielsweise betrifft das Verhältnis von Amtsträgern untereinander und meint eben noch nicht die Teilhabe der Mitglieder der Gemeinschaft. Warum überhaupt nicht

auf den traditionellen Terminus „synodal" Bezug genommen wird, ist ein gravierender Mangel der Studie.

Auch das Grundprinzip der „Kontextualisierung", das Sonnbergers Reformbemühen leitet, hätte mehr Nachdenken verlangt. Es ist zu wenig, eine solche zu fordern und lediglich mit dem Hinweis zu begrenzen: „Dadurch kann Anpassung auch nicht als willkürliche Adaptation an den Zeitgeist um größerer Popularität willen mißverstanden werden." (238) Dem Kontext anpassen könnte dann ja auch heißen, daß in totalitären Gesellschaften die Kirche eine totalitäre Leitungskultur entwickeln sollte, in faschistischen eine faschistische. So wichtig der Kontext für die Amtskultur ist, so sehr von ihm her Formkräfte für das kirchliche Amt auch ausgehen: Es wäre gerade zu zeigen, daß das synodale Element eben nicht aus dem Kontext kommt und daher zufällig ist, wie eben der veränderbare Kontext, sondern gerade kirchlichem Amt wesentlich inhärent ist. Kirchliches Amt läßt sich nur synodal ausüben.

Ich habe mich am Schluß gefragt, warum ein solches Werk in der Reihe Theologie & Empirie erscheint. Denn der Idee, daß Theologie und Sozialwissenschaften aufeinander angewiesen sind, wird durch dieses Buch kein guter Dienst erwiesen. Schade, daß der Titel soviel Appetit macht.

Paul M. Zulehner

Sekten

Eimuth, Kurt-Helmuth: *Die Sekten-Kinder.* Mißbraucht und betrogen – Erfahrungen und Ratschläge. Freiburg: Herder 1996. 239 S. Kart. 19,80.

Der Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle für Religions- und Weltanschauungsfragen in Frankfurt behandelt in diesem Buch eine Problematik, zu der es bislang kaum zusammenhängende Informationen gab. Tausende von Kindern und Jugendlichen wachsen in Familien von Sektenangehörigen auf und benötigen, wenn sie sich vom Kult abwenden, besondere Beratung, um sich in einer offenen Gesellschaft zurechtzufinden. Sekten werben aber auch unter Kindern und Jugendlichen.

Der Autor macht den jeweiligen Hintergrund verständlich, indem er exemplarisch auf Gruppen eingeht, die in der öffentlichen Diskussion besonders in Erscheinung treten: die Internationale Gesellschaft zur Verbreitung des Krishna-Bewußtseins, die Kinder Gottes, Sant Thakar Singh, Scientology, Universelles Leben, Vereinigungskirche, Zeugen Jehovas (mit 80000 Kindern in Deutschland) und in einem Exkurs auch freikirchliche, neocharismatische Gruppen. Bei jeder Gruppe arbeitet er die Auffassungen heraus, die Familie, Kinder und Kindererziehung betreffen, und bewertet sie. Er greift auf aktuelles Material zurück, das meistens nur Experten bekannt war. Wohlüberlegte Ratschläge für Eltern und Großeltern sowie für Pädagogen in Schule, Kindergarten, Jugendamt und Gericht schließen das instruktive Bändchen ab. *Bernhard Grom SJ*

Mirbach, Wolfram: *„Universelles Leben."* Die einzig wahren Christen? Eine Neureligion zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Freiburg: Herder 1996. 187 S. Kart. 26,80.

Die neureligiöse Gruppe, die 1975 in Nürnberg und Würzburg als „Heimholungswerk Jesu Christi" entstand und sich später „Universelles Leben" (UL) nannte, zählt heute weltweit schätzungsweise 100000 Anhänger und wurde vom Strafsenat des Oberlandesgerichts Bamberg 1994 als „streng autoritäres und antiliberales Beherrschungssystem" bezeichnet. Wolfram Mirbach, der darüber eine theologische Dissertation geschrieben hat, legt hier eine für breitere Kreise bestimmte und um aktuelle Gesichtspunkte erweiterte Darstellung vor. Zunächst referiert er die Glaubenslehre des UL, die mit ihrer Annahme von einem unpersönlichen Gott sowie von Karma und Reinkarnation, trotz der Verwendung christlicher Begriffe, als Mischung aus hinduistischem, theosophischem und spiritistischem Gedankengut einzustufen sei. Daß es sich dabei um eine typische Neuoffenbarungsbewegung handelt, zeigt die Ansicht, die Gründerin und „Prophetin" Gabriele Wittek sei eine Inkarnation des Seraphs der göttlichen Weisheit und

habe mit ihren Offenbarungen die Lehre Christi von kirchlichen Verunreinigungen zu befreien und dem heutigen Bewußtseinsstand entsprechend weiterzuführen.

Die weiteren Abschnitte informieren über UL-Auffassungen zu Krankheit und Heilkunde, zur Erziehung und zum inneren Kreis der „Bundesgemeinde Neues Jerusalem" mit seinem Elitebewußtsein, das im Verbund mit der Erwartung einer idealen Gemeinschaft und einer Antwort auf alle Fragen vor allem Unzufriedene aus dem gehobenen Mittelstand anzieht. Wie effizient der Führungskreis um Wittek ist, zu dem auch ein Hochschullehrer, ein potenter Großunternehmer und ein prozeßerfahrener Rechtsanwalt gehören, zeigt das Kapitel über das UL als Wirtschaftsmacht mit Verkaufsgeschäften, medizinischen Einrichtungen und Immobilienagentur – und einer „geoffenbarten" Betriebsordnung für alle diese „Christusbetriebe". Die eifrige Kontrolle der UL-Anhänger, die die Vorträge des Verfassers mitschreiben (und auch stören), sowie ihr mißlungener Versuch, ihn durch eine Unterlassungsklage einzuschüchtern, gewährleisten diesem Buch ein hohes Maß an Überzeugungskraft. Diese stützt auch die Hinweise des Verfassers auf Gefahren des UL und seine Ratschläge für betroffene Angehörige. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Tatsache, daß sich immer mehr Menschen vom christlichen Glauben abwenden, läßt auf einen Bedeutungsschwund des religiösen Glaubens überhaupt schließen. Werner Huth, Psychotherapeut in München, geht den Gründen nach und fragt, wie der heutige Mensch aus dieser Glaubenskrise herauskommen kann.

Petrus Canisius, das erste deutsche Mitglied des Jesuitenordens, spielte bei den Bemühungen um die Erneuerung der katholischen Kirche im Deutschland des 16. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Zu seinem 400. Todestag im Jahr 1997 würdigt Julius Oswald Leben und Werk.

Da Gesetze und Normen immer nur allgemein formuliert sind, kann der Mensch berechtigt, ja verpflichtet sein, aufgrund seiner Kenntnis des konkreten Einzelfalls anders zu handeln, als es der Wortlaut von Gesetz und Norm vorschreibt. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, macht darauf aufmerksam, daß diese traditionelle Lehre von der „Epikie" heute neue Bedeutung erhält, nicht zuletzt in der Kirche.

Erich Garhammer, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät Paderborn, zeigt an historischen Beispielen, wie spannungsreich das Verhältnis von Literatur und Verkündigung immer gewesen ist. Letztlich sieht er darin einen Streit um das Gottesbild.

Oscar Hijuelos gehört in den USA zu den wenigen Autoren, die mit Romanen über christliche Themen hohe Anerkennung finden. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, stellt sein neuestes Werk vor.

Das von den beiden großen christlichen Kirchen geplante Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland soll nach einem umfassenden Konsultationsprozeß in den nächsten Monaten veröffentlicht werden. Joachim Sikora und Elisabeth Jünemann geben einen Überblick über den Werdegang.

Die Rückkehr der Vergangenheit

Die Vergangenheit vergeht nicht. Ihre Wiederkehr weckt um so heftigere Emotionen, je überraschender und unerwünschter sie kommt, je schonungsloser sie in den Blick gebracht wird. Die ihr folgende Betroffenheit mag dann als Maßstab der Verdrängung gelten. Auf jeden Fall ist sie nicht zu übersehen. Wie vermutlich geahnt wird: Es ist die Rede von Daniel Jonah Goldhagens Buch „Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust".

Die Aufregung über dieses Buch in Deutschland kommt unerwartet; denn eigentlich enthält es an Holocaust-Forschung wenig Neues; es schätzt so fundamentale Unterscheidungen wie zwischen Antijudaismus und Antisemitismus gering und entfernt sich vom Stil der bisherigen zeitgeschichtlichen Forschung durch schriftstellerische Anschaulichkeit und Fotos, die die Betroffenheit nur noch vertiefen (sollen). Was einen Deutschen besonders treffen wird, ist die These von der „Kollektivschuld" aller Deutschen, die Goldhagen zwar bestreitet, aber zugleich durch die Aussage von „den Deutschen" und die vielen Pauschalierungen suggeriert. Verhängnisvoll scheint vor allem die Aussage, der „eliminatorische Antisemitismus" sei die Signatur der Deutschen seit mehr als einem Jahrhundert gewesen. Er könne infolgedessen als Teil des deutschen Wesens gelten. Doch wäre dies der Fall, dann wäre der einzelne Täter exkulpiert. Goldhagen würde damit genau nicht das Ziel erreichen, das er sich gesetzt hat: die Motive des einzelnen Täters, des normalen Deutschen, endlich und erstmals „wissenschaftlich" zu erheben. Zum anderen vernachlässigt diese intentionalistische Interpretation die andere Seite jeden Tuns: seine geschichtliche Situation. Jedes Motiv wird immer in einen konkreten zeitgeschichtlichen Kontext zurückgebunden und kann nur aus ihm verstanden werden. In dem umfangreichen Band stecken offensichtlich Widersprüche, die in den werbewirksamen öffentlichen Diskussionen mit Goldhagen nicht zu übersehen waren.

Der Versuch, den Holocaust zu erklären, das grenzenlose Grauen verständlich zu machen, überschreitet die Möglichkeiten einer beschreibenden Wissenschaft wie der Zeitgeschichte. Ohne anthropologische Aussagen, die nach dem immer auch geschichtlichen Menschen schlechthin fragen, wird man letztlich zu keiner klärenden Antwort kommen – falls es eine solche Antwort je geben wird. Rätsel werden angesichts dieses grenzenlosen Grauens immer bleiben.

Bereits im Jahr 1946 stellte sich Max Pribilla SJ (1874–1956) im zweiten Heft der nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs wieder erscheinenden „Stimmen der Zeit" die gleiche Frage: „Wie war es möglich?" Pribilla, jahrelang Professor für Sozialethik, qualifiziert die „grauenvolle Vergangenheit" als „furchtbare

Heimsuchung Gottes". Er beläßt es aber nicht bei der Anrufung der Theodizee, sondern forscht nach Tatsachen, „die den dunkelsten Abschnitt deutscher Geschichte verständlich machen".

Vier Gründe nannte er: 1. Die politische Unreife, durch die deutsche Bürger politischen Dilettanten wie Hitler und seinen Männern aufsaßen. 2. Die weite Verbreitung der charakterlichen Feigheit. Es fehlte an Zivilcourage und Verantwortungsbewußtsein. Statt dessen floh man in Schweigen und Unterwürfigkeit. 3. Der Mangel an Gemeinsinn. „Terror und Eigennutz" bewirkten, „daß die meisten nur an ihre eigene Rettung und ihren eigenen Vorteil dachten". 4. Der Mangel an lebendigem Christentum: „Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß die furchtbarste militärische, politische und moralische Niederlage des deutschen Volkes mit der bewußten Abkehr vom Christentum zusammenfiel."

Pribilla konnte damals vom Holocaust, wie er in seinem Schrecken und in seinen Ausmaßen inzwischen bekannt wurde, kaum etwas wissen. Vermutlich wäre seine Kritik am deutschen Volk schonungsloser und zugleich ratloser gewesen. Seine Antwort muß also vom konkreten Kenntnisstand des Jahres 1946 her gelesen werden – und auch da sind diese Sätze zutreffend: „Viele Millionen von Deutschen haben um die Greuel in den besetzten Gebieten, in den Konzentrationslagern, in der Behandlung der Juden, Ausländer und Kriegsgefangenen, in der Justiz und Verwaltung gewußt, haben sie mißbilligt und vielleicht unsagbar unter der Schmach gelitten, die dem deutschen Namen in dieser ‚Zeit ohne Beispiel' von den eigenen Volksgenossen zugefügt wurde, aber sie haben ihr Schweigen nicht nur mit ihrer Ohnmacht, sondern auch mit ihrer Unzuständigkeit vor sich und anderen zu billigen versucht. Ja, viele machten es sich zum Grundsatz, überhaupt nicht hinzusehen und hinzuhören; es könnten sich ja schon aus dem Wissen peinliche Verpflichtungen ergeben."

Gewiß entspricht diese Analyse weder den heutigen Erwartungen auf emotionale Betroffenheit noch der Abneigung, differenzierende Aussagen in diesem Problemfeld zu akzeptieren. Man hält sie für Beschönigungen. Dennoch führt sie weiter als Goldhagens „Aburteilung der Deutschen"; denn diese verhindert Einsicht und tätige Umkehr. Leider reagieren Menschen auf diese Weise, wo sie sich ungerecht behandelt oder geringgeschätzt empfinden. Betroffenheit stellt also nicht in jeder Hinsicht einen Wert dar. Dieser kommt erst dann ins Spiel, wenn sie zur Solidarität und zur tätigen Hoffnung befreit.

Angesichts der unbeschreiblichen Größe des Genozids wird diese deutsche Vergangenheit immer wiederkehren. Zumindest jede Jugendgeneration wird an Eltern und Großeltern die unbeantwortbare Frage stellen: „Wie war es möglich?" Hoffentlich finden sich dann wieder Gesprächspartner, die sich mit der jungen Generation auf den Weg zu einer Antwort machen, die das Rätsel und Geheimnis Mensch nicht aus dem Auge verliert. Gerade zu ihm zählt die von Hannah Arendt beschworene „Banalität des Bösen". *Roman Bleistein SJ*

Walter Kasper

Kirchliche Entwicklungsarbeit im Zeichen universaler Solidarität

Die Entwicklungsarbeit ist seit dem Ende des Ost-West-Konflikts in eine Krise geraten. Ratlosigkeit und Resignation breiten sich aus. Im ersten Enthusiasmus nach dem Fall des Eisernen Vorhangs glaubten viele, jetzt endlich sei die Eine Welt angebrochen, in welcher die allgemeinen Menschenrechte anerkannt und Demokratie verwirklicht werden. Dieser Traum ist rasch verflogen. Mit dem Zusammenbruch der Zweiten Welt ist auch deren Widerpart, die Erste Welt, in eine innere Krise geraten.

Der Erfolg des westlichen politischen und wirtschaftlichen Systems ist zugleich die Ursache seiner Krise. Denn aufgrund der Globalisierung des freien Marktes sind die reichen Nationen des Nordens in eigene wirtschaftliche und soziale Probleme geraten. Deshalb konzentrieren sie sich seither auf ihre eigenen Interessen, bei uns auf den Standort Deutschland. Entwicklungshilfe gerät da leicht ins Hintertreffen. Sie gilt den Nationen, die uns neue Absatzmärkte und damit auch Arbeitsplätze bescheren. Die ganz Armen, die für den Weltmarkt und damit für uns wirtschaftlich nichts bedeuten, drohen abgeschrieben zu werden. Wir sind aufs neue mit einer gespaltenen Welt konfrontiert.

Während des Ost-West-Konflikts galten klare Weltbilder und auch klare Feindbilder. Die Dritte Welt war von beiden Seiten als mögliches Einflußgebiet umworben und so in die Zweiteilung der Welt einbezogen. Jetzt ist sie in großen Teilen politisch, wirtschaftlich und militärisch uninteressant geworden. Das macht nationale und ethnische Konflikte eingrenzbar und ohne unmittelbare Gefahr für den Weltfrieden möglich. Statt der proklamierten neuen Weltordnung ist es zu einer Weltunordnung gekommen.

Diese Situation ist nicht nur ein Problem der Politiker und der Wirtschaftsmanager. Sie ist unser Problem. Wir fühlen uns – wie Hans Magnus Enzensberger das formuliert hat – mit einer universalen Verantwortung überfordert. Wir haben genug mit unseren eigenen Sorgen. Das Hemd ist uns näher als der Rock. So schotten wir uns ab, grenzen uns ab und andere aus und finden uns mit einer gespaltenen Welt ab.

Diese neue Situation ist für die Kirche und für die kirchliche Entwicklungsarbeit eine enorme Herausforderung. Die Frage ist: Was kann und was muß die Kirche tun, und was tut sie tatsächlich angesichts der globalen Bedrohung einerseits wie der zynischen Aufkündigung universaler Verantwortung andererseits?

Kirche von Wesen und Sendung her für weltweite Solidarität in Dienst genommen

Die Kirche versteht sich auf dem Zweiten Vatikanum als Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Einheit aller Menschen (Lumen gentium 1 u.a.). Die Kirche steht demnach im Dienst universaler Solidarität. Sie kann, will sie nicht sich selbst untreu werden, gar nicht anders als weltweit solidarisch handeln und sich für weltweite Solidarität aller Menschen einsetzen. So muß die Kirche bereit sein, auch den Preis ihrer eigenen Katholizität zu bezahlen. Wir können nicht das eine eucharistische Brot teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. „Daher" – so folgert die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Unsere Hoffnung" – „geht es nicht nur darum, aus dem Überfluß etwas abzugeben, sondern auf berechtigte eigene Wünsche und Vorhaben zu verzichten." Die Würzburger Synode fährt fort: „Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln."[1] Entsprechend bekennt sich die Kirche heute zur vorrangigen Option für die Armen.

Die Kirche setzt sich für Solidarität ein nicht allein und nicht einmal primär durch das, was sie sagt und was sie tut, sondern vor allem durch das, was sie ist. Die Kirche ist eine die Kulturen, die Völker, die Rassen und Klassen übergreifende weltweite Gemeinschaft. Bei allen Verschiedenheiten haben wir in den Grundfragen unseres Menschseins dieselben Glaubensüberzeugungen, und wir feiern dieselben Sakramente. Wir bekennen den einen Vater im Himmel und den einen Erlöser Jesus Christus; wir sind durch die eine Taufe im einen Heiligen Geist als Brüder und Schwestern verbunden. Diese Einheit in der Vielfalt und diese Katholizität sind ein wichtiges Stück verwirklichter weltweiter Solidarität, das man gar nicht hoch genug einschätzen kann. Jeder, der in Länder der Dritten Welt kommt und dort christlichen Gemeinden begegnet, spürt das ganz unmittelbar. Er erfährt aber auch, daß er nicht nur der Gebende, sondern zugleich der vom Glauben, der Glaubensfreude und der Gastfreundschaft der Armen überreich Beschenkte ist. Die innerkirchliche Solidarität ist keine Einbahnstraße. Um so mehr verpflichtet sie uns heute zu universalem solidarischen Handeln.

Diese Globalisierung des Denkens und des Verhaltens haben die Päpste begriffen und gefordert, längst bevor man – wie heute üblich – von der Globalisierung der Wirtschaft und der Finanzmärkte wie von der globalen Bedrohung gesprochen hat. Bereits Pius XII. erkannte, daß die soziale Frage heute nicht mehr allein eine Frage der Betriebswirtschaft und der Volkswirtschaft, sondern eine Frage der Weltwirtschaft und der Weltpolitik ist. Papst Johannes XXIII. („Pacem in terris", 1963), das Zweite Vatikanum („Gaudium et spes", 1965) und Paul VI. („Populorum progressio", 1967) haben diese Einsicht aufgegriffen und weitergeführt.

In den beiden letzten Sozialentzykliken des gegenwärtigen Papstes („Sollicitudo rei socialis", 1987 und „Centesimus annus", 1991) steht der Begriff „Solidarität" ganz im Mittelpunkt. Dabei hat sich der Papst die vorrangige Option für die Armen voll zu eigen gemacht.

Aus dem Bereich der Kirche in Deutschland möchte ich wenigstens auf drei jüngere Veröffentlichungen hinweisen: Das Papier der Deutschen Kommission Justitia et Pax, „Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit" (1991), wo vor allem das Konzept einer armutsorientierten Entwicklungspolitik vertreten wird, und zwei Papiere der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonfrenz über „Die internationale Schuldenkrise" (1988) und zu „Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung" (1993)[2].

Solidarität

Solidarität ist einmal die empirisch feststellbare *Tatsache* der wechselseitigen Abhängigkeit, der Schicksalsgemeinschaft, die Tatsache, daß wir alle in einem Boot sitzen und auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen sind. In dieser Bedeutung kommt der ursprüngliche Rechtsbegriff von Solidarität als Gemeinhaftung nochmals zum Vorschein. Solidarität hat jedoch noch eine zweite, eine *ethische* Bedeutung: die Entschlossenheit, die tatsächlich gegebene gegenseitige Abhängigkeit anzuerkennen und danach auch zu handeln, sich für das Gemeinwohl, das heißt für das Wohl aller und jedes einzelnen, einzusetzen (Sollicitudo rei socialis 38). Es wäre jedoch verkehrt, diese ethische Bedeutung auf den Bereich der Individualethik zu begrenzen und die *ordnungspolitische* Gestaltungsebene zu übersehen, wie es im Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre und dem daraus abgeleiteten Solidarismus zum Ausdruck kommt. In diesem Sinn will Solidarität Freiheit und Gleichheit miteinander vermitteln und zur sozialen Gerechtigkeit beitragen[3].

Die ethische und politische Bedeutung von Solidarität läßt sich freilich nicht aus der faktischen Schicksalsgemeinschaft und aus der gemeinsamen Bedrohung im Sinn einer Zwangssolidarität ableiten. Aus der Tatsache der faktischen Abhängigkeit folgt die Haltung der Solidarität mitnichten notwendig und schon gar nicht zwanghaft. Sowohl in der Politik wie im Alltag lassen wir uns sehr oft von kurzsichtigem Eigennutzen und von Einzelinteressen leiten. Auch die Idee des wohlverstandenen Eigeninteresses, seit Adam Smith grundlegend für die Legitimation des freien Marktes, reicht nicht aus. Denn mit dieser Begründung allein kann man heute ganze Völker und ganze Regionen, an denen wir faktisch kein vitales Eigeninteresse haben (etwa Afrika südlich der Sahara), mehr oder weniger abschreiben.

Die Forderung nach Solidarität im Sinn des Einsatzes „für das Wohl aller und

jedes einzelnen" geht über die faktische Schicksalsgemeinschaft und die sich aus ihr ergebenden Verhaltensweisen hinaus; sie bedeutet einen kontrafaktischen ethischen Überschuß. Wie läßt er sich begründen und plausibel machen? Wie kann er motivierend für das praktische Handeln werden? Wie kann deutlich werden, daß es sich dabei um mehr handelt als um gesinnungstüchtigen Moralismus edler Seelen?

In einer *philosophischen* Reflexion ergibt sich das christliche Verständnis der Solidarität aus dem christlichen Verständnis der Person. Die menschliche Person ist je einmalig; sie ist zugleich sozialbezogen, was Solidarität einschließt. Erst so kann Solidarität als universelles Sozialprinzip erkennbar werden und strukturell universale Geltung beanspruchen. Denn wenn die Würde des Menschen in seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt[4].

Aber aus solchen mehr oder weniger abstrakten Prinzipien ergibt sich noch keine konkrete Motivation. Darum ist für die Christen die Erinnerung an die biblischen Erzählungen und Vorbilder als Kontrasterfahrung wichtig. Ihre tiefste *theologische* Begründung findet die Solidarität zunächst in der Überzeugung des Glaubens von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen, welche sich bereits auf der ersten Seite der Bibel findet. Dies war eine geradezu revolutionäre Aussage, weil sie anders als der antike Humanismus nicht zwischen Freien und Sklaven, Hellenen und Barbaren unterschied, sondern sagte, daß unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Rasse, einer Kultur und auch einer Religion auf allem, was Menschenantlitz trägt, etwas widerscheint von Gottes Herrlichkeit und Würde. Die bereits in der Schöpfung begründete Solidarität aller Menschen hat zur Konsequenz, daß die Güter der Erde grundsätzlich für alle Menschen bestimmt sind und in gerechter und billiger Weise allen zugute kommen müssen (Gaudium et spes 69; Sollicitudo rei socialis 42).

Die Bibel führt diesen Gesichtspunkt weiter in ihrem Zeugnis von Gottes Solidarität mit uns, also vom Bund Gottes mit uns Menschen. Dabei gilt Gottes Zuwendung besonders den Armen, Schwachen und Kleinen. Dieser Bund kommt in Jesus Christus zur letzten Erfüllung. Jesus ist der Mensch für die anderen Menschen. Als der, welcher ganz „für die vielen", das heißt für alle lebt und stirbt, ist er der radikal Solidarische. Nachfolge Jesu und Solidarität lassen sich deshalb nicht trennen. Durch Jesus Christus sind wir im einen Heiligen Geist alle eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern. Sie lebt in der Hoffnung auf die Erlösung aller Menschen in der Vollendung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit, wo Gott endgültig „alles in allem" sein wird. Diese Hoffnung auf die endgültige und vollendete Solidarität findet ihren letzten Grund im christlichen Gottesbild, in der innergöttlichen Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit (Sollicitudo rei socialis 40)[5].

Aus dieser christlichen Sicht ergibt sich ein neuer Maßstab und ein neues Modell der Einheit des Menschengeschlechts, an dem sich die Solidarität in letzter Instanz inspirieren muß und von dem her sie sich auch immer wieder motivieren kann.

Was kann die Kirche für die weltweite Verwirklichung der Solidarität tun?

Die Kirche hat gerade in der gegenwärtigen Situation, die charakterisiert ist durch Individualisierung und Entsolidarisierung, in der wir eine Verknappung der Ressource Solidarität feststellen, wo sich die persönlichen, oft egoistischen Eigeninteressen, die regionalen und nationalen Interessen wieder so gefährlich in den Vordergrund schieben, erstens und vor allem eine *prophetische* Funktion. Sie muß die Rolle einer unbequemen Mahnerin übernehmen und kritisch-befreiend den Bann des falschen Bewußtseins und des Interessenspiels aufdecken und aufbrechen. Dabei muß sie besonders für die Marginalisierten, die sich nicht auf der Sonnenseite des Lebens befinden und sich nicht selbst in die allgemeine Solidarität einbringen können (und das sind heute nicht nur einzelne oder kleine Gruppen, sondern ganze Völker und Kontinente), eine Bresche schlagen und eine Anwaltschaft für die Armen und Ärmsten übernehmen.

Die erste Aufgabe der Kirche ist darum Überzeugungsarbeit, *Bewußtseins- und Gewissensbildung*. Sie ist auch für den Staat und die Gesellschaft von unersetzbarer Bedeutung. Denn Staat und Gesellschaft setzen die inneren Überzeugungen ihrer Bürger voraus. Sie leben aus Voraussetzungen, die sie nicht selbst schaffen können; sie sind daher auf die Sinnstiftung durch Institutionen wie die Kirchen dringend angewiesen.

Dazu ein Zweites: Die Kirche kann Solidarität und Gerechtigkeit nicht nur einfordern. Sie muß versuchen, selbst *Zeichen der Solidarität* zu setzen. Zur Wortverkündigung muß die Tatverkündigung kommen. Hier sind vor allem die kirchlichen Hilfswerke (Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio, die Not- und Katastrophenhilfe der Caritas, auf evangelischer Seite Brot für die Welt) zu nennen. Diese Werke stützen sich in gewissem Sinn auf eine breite Basisbewegung. Sie könnten nicht arbeiten ohne die anerkanntermaßen große Spendenbereitschaft der deutschen Katholiken. Zu nennen sind außerdem viele Einzelinitiativen auf Diözesan- und Pfarreiebene, von Orden, Verbänden, geistlichen Gemeinschaften und von Dritte-Welt-Gruppen[6]. Um eine Veränderung der Verhältnisse im Sinn der weltweiten Solidarität zu erreichen, bedarf es solcher vielfältiger Basisbewegungen und solcher Allianzen der Solidarität.

Selbstverständlich kann die Kirche, schon gar nicht die Kirche in Deutschland, damit nicht die Probleme der Welt lösen. Was wir tun, ist im Grunde fast nur wie ein Tropfen auf den heißen Stein. Doch auch damit können wir zahllosen Men-

schen helfen, und jeder einzelne, dem wir zu einem menschenwürdigeren Dasein verhelfen, lohnt die ganze Mühe. Aber wir können mit dem, was wir sagen und tun, darüber hinaus weithin sichtbare und zur Nachahmung anstiftende Zeichen der Solidarität setzen, welche ihrerseits für viele Menschen Signale der Hoffnung sind. Solche konkrete und praktische Hoffnungssignale zu setzen, bewirkt mehr als ideologische Sündenbocktheorien aufzustellen, apokalyptische Schreckensszenarien zu entwerfen oder sich in larmoyanter moralisierender Selbstkasteiung zu üben.

Konzept der kirchlichen Entwicklungsarbeit

Die Kirche hat keine technischen Lösungen anzubieten; sie legt keine wirtschaftlichen Systeme oder Programme vor. Die kirchliche Soziallehre ist auch kein dritter Weg zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus. Sie ist vielmehr das Ergebnis einer sorgfältigen Reflexion über die Gegebenheiten des menschlichen und sozialen Lebens im Licht des christlichen Menschenbildes. Daraus ergeben sich Leitprinzipien, Urteilskriterien und Richtlinien für das Handeln (Sollicitudo rei socialis 41; vgl. Centesimus annus 43; 46). Konkrete Anwendung können diese freilich nur finden unter Berücksichtigung der legitimen Autonomie der weltlichen und das heißt der wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Sachbereiche und des entsprechenden Sachverstands (Gaudium et spes 36). Insofern ist die kirchliche Soziallehre kein deduktiv abzuleitendes geschlossenes System. Sie ist auf die Analyse der immer wieder neuen geschichtlichen Situationen angewiesen und ist daher eher als geschichtlich offenes System zu charakterisieren.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich im folgenden acht *Leitlinien* einer solchen solidarischen kirchlichen Entwicklungsarbeit nennen:

1. Unsere Werke und die anderen Aktivitäten wollen nicht Hilfe, die abhängig macht, sondern *partnerschaftliche* Zusammenarbeit und deshalb Hilfe zur Selbsthilfe. Es gilt die Armen der Welt nicht als Almosenempfänger und als bloße Objekte der Fürsorge zu behandeln, sondern ihnen als Subjekten zu begegnen und sie aktiv und verantwortlich in die Entwicklungsarbeit einzubeziehen (Partizipation). Entsprechend hat eine neuere Untersuchung über „Kirche und Entwicklungsproblematik" die Sache auf die Formel gebracht: „Von der Hilfe zur Zusammenarbeit".

2. Die kirchliche Entwicklungsarbeit will nicht nur Not- und Katastrophenhilfe, sondern *strukturelle* Hilfe, die immer auch eine politische und soziale Dimension hat. Das betriff nicht nur die Einrichtung und Förderung von Institutionen (Schulen, Krankenstationen, Lehrlingswerkstätten u. a.), sondern die Hilfe zum Aufbau gerechter sozialer und rechtsstaatlicher demokratischer Strukturen

wie zur Überwindung von „Strukturen der Sünde" (Sollicitudo rei socialis 36). Sie arbeitet – in dem Maß, als dies der Kirche möglich ist und sie darauf Einfluß nehmen kann – auch für eine Reform der entsprechenden internationalen Ordnungssysteme und Institutionen (internationales Handelssystem, Weltwährungs- und Finanzsystem). Die Entwicklung von karitativer Hilfe zum Einsatz für weltweite Gerechtigkeit birgt unvermeidlich eine Menge an politischem Konfliktpotential. Die Kunst besteht darin, begrenzte Konflikte zu riskieren, ohne noch stärkere Repressionen zu provozieren oder zu Revolutionen anzustiften, welche erfahrungsgemäß die Situation der Armen meist eher verschlechtern als verbessern.

3. Die kirchliche Entwicklungsarbeit strebt eine *ganzheitliche* Entwicklungshilfe an, die über die Befriedigung der „basic needs" hinaus sowohl wirtschaftliche wie soziale, politische, kulturelle, geistige, moralische und religiöse Entwicklung des Menschen im Auge hat. Es geht also weder bloß um Bereitstellung von Geld (Kapital) noch um Technologietransfer, sondern darum, daß Menschen geholfen wird, ganzheitlich zu ihrem Menschsein zu finden und ihre Menschenwürde zu leben (vgl. Populorum progressio). Es geht um Investition in Menschen. Dazu gehört auch der Respekt vor gewachsenen kulturellen Traditionen wie die Sorge um eine Humanökologie, das heißt um die Wahrung und Förderung der moralischen Bedingungen des Menschseins (Centesimus annus 38).

4. Unsere Entwicklungshilfe will betont *armutsorientiert* sein. Sie unterstützt nicht Prestigeobjekte, die meist ohnehin in den Sand gesetzt sind, oder hochtechnologische Anlagen, für deren Betrieb in den betreffenden Ländern sehr oft die Voraussetzungen fehlen, noch dient sie der Erschließung neuer Absatzmärkte; sie will auch nicht der Bereicherung der „politischen Klasse" oder einer arrivierten Elite dienen, sie vertraut auch nicht darauf, daß die Hilfe sozusagen von oben nach unten zu den Armen durchsickert. Sie will die Armen vor Ort direkt erreichen, sie einbeziehen und sie befähigen, sich selbst zu helfen.

5. Wesentlich ist die Stützung und die Förderung der *Familien*, welche bei ungeordneten Modernisierungsprozessen sehr oft auseinanderbrechen. Die Familie ist aber die Grundzelle jeder menschlichen Gesellschaft und gerade in Zeiten der Krise und der Not meist der einzig verbleibende Halt.

Schwierig ist in diesem Zusammenhang freilich noch immer der Umgang der Kirche mit dem Problem der *Bevölkerungsentwicklung*[7]. Man kann dieses Problem – wie es oft geschieht – maßlos übertreiben („Bevölkerungsexplosion", „B-Bombe"), man kann es freilich auch untertreiben, und kirchliche Texte neigen gelegentlich zur letzteren Gefahr. Völlig absurd ist es, der katholischen Kirche gar die Hauptschuld an einer Überbevölkerung der Erde zuzuschieben. Denn dort, wo sie vor Ort Einfluß hat, leistet sie – wie ich auf allen Reisen in die Dritte Welt in Erfahrung bringen konnte – Beträchtliches. Dies geschieht nicht zuletzt durch viele Ordensfrauen in Kranken- und Geburtshilfestationen; dies geschieht aber vor allem durch Mädchen- und Frauenbildung. Denn die Leitvorstellung der

Kirche, die verantwortliche Elternschaft, wendet sich in erster Linie gegen staatliche Zwangsmaßnahmen (Gaudium et spes 87). Dieses Ziel zu erreichen ist nicht in erster Linie eine Sache der Verhütungsmethoden, sondern des Bildungs- und Entwicklungsstands. Es kann als erwiesen gelten, daß die Armen nicht arm sind, weil sie viele Kinder haben; sie haben viele Kinder, weil sie arm und weil die Kinder ihr einziger Reichtum sind. Entwicklungs- und Bildungsarbeit ist darum die beste Bevölkerungspolitik.

6. So trat in den letzten Jahren im Zusammenhang der Entwicklungsarbeit immer mehr die Frauenarbeit und die *Frauenförderung* in den Vordergrund[8]. Die Armut ist weiblich. Frauen und Kinder sind in Armutssituationen, bei Bürgerkriegen, Vertreibungen und Migrationsbewegungen vor allem die Leidtragenden. Frauen sind umgekehrt aber auch der Schlüssel für eine erfolgreiche Entwicklungsarbeit.

7. Es muß auch auf die *ökologische* Dimension der Entwicklungsarbeit hingewiesen werden[9]. Man muß helfen, daß in der Dritten Welt nicht dieselben Fehler gemacht werden wie bei uns, etwa durch Monokulturen, Raubbau an den Ressourcen, Überdüngung der Böden, Abholzung der Regenwälder u.a. Die eigentlichen Umweltsünder sind freilich nicht die Menschen in der Dritten Welt, sondern wir in den entwickelten Ländern. Die ökologische Problematik ist daher in erster Linie eine Anfrage an unseren Lebensstil.

8. Deshalb gilt letztens: Die Arbeit in der Dritten Welt setzt die Bewußtseinsbildung und die *Bewußtseins- wie Verhaltensänderung* bei uns voraus. Dem dient u.a. die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit wie die Öffentlichkeitsarbeit der Werke. In diesem Bereich sind freilich katholischerseits noch deutliche Defizite auszumachen. Ich halte darum die jüngst wieder erhobene Forderung, einen Fonds für entwicklungsbezogene Bildungsarbeit zu schaffen, auch wenn die finanziellen Voraussetzungen dafür gegenwärtig sicher nicht die besten sind, grundsätzlich für bedenkenswert.

Die aktuelle Herausforderung: eine neue solidarische Weltordnung

Alles bisher Gesagte entspricht einem weitgehenden Konsens kirchlicher Entwicklungsarbeit, wie sie in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurde. Seit der Wende von 1989 werden die Karten der Weltpolitik nun aber neu gemischt. Nach dem Ende des Zwei-Blöcke-Systems, in das die Dritte Welt strategisch und wirtschaftlich einbezogen war, steht die Frage einer neuen Weltordnung auf der Tagesordnung der Politik. Wir können deshalb heute auch in der Entwicklungsarbeit nicht einfach die alten Konzepte fortschreiben. Neue Konzepte sind bisher freilich höchstens in Umrissen in Sicht.

Zwar hat das westliche Modell des freien Markts über die zentralistische sozia-

listische Planwirtschaft den Sieg errungen, aber es steht nunmehr selbst vor enormen inneren Problemen. Einerseits bewirkt die Globalisierung der Weltmärkte die Verlagerung der Produktion in Billiglohnländer und produziert so verbunden mit technischen Innovationen in den reichen Ländern zunehmend Arbeitslosigkeit und damit soziale Verwerfungen und Konflikte. Auf der anderen Seite breiten sich gegenwärtig die westlichen Lebensstandards weltweit aus und erwecken Erwartungen, die in riesiger Spannung stehen zur erdrückenden Realität. Da die Schere zwischen den reichen und den armen Ländern immer mehr auseinandergeht, kommt es unvermeidlich zu wachsenden weltweiten Armutswanderungen. So befürchten manche einen Zusammenprall der Zivilisationen, welcher nur verhindert werden könnte durch einen gerechten Ausgleich und eine neue Solidarität zwischen Nord und Süd.

Die Grundfrage, vor der wir stehen, lautet: Welches ist das *Leitbild einer solidarischen Welt?* Selbstverständlich läßt sich das westliche Modell nicht einfachhin auf die Welt und auf die Länder der Dritten Welt übertragen. Die Fehler der ersten Dekade der Entwicklungspolitik, wo man meinte, es gehe um einen Aufholprozeß der armen Länder und auf deren Anhebung auf das Niveau der reichen, sollen nicht wiederholt werden. Dabei hat man nicht nur die sehr unterschiedlichen wirtschaftlichen, sondern ebenso die unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen übersehen; man ging naiv von einer künftig möglichen Welteinheitskultur aus. Wollte man das westliche Wohlstandsmodell universalisieren und würden alle Menschen auch nur annähernd so leben wie wir im privilegierten Norden, würde dies zum ökologischen Kollaps führen.

Doch nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Planwirtschaft ist praktisch nur das Marktmodell übriggeblieben. Das *reine Marktmodell*, die im neoliberalen Sinn freie Marktwirtschaft der USA und in etwa auch Großbritanniens seit Margaret Thatcher, grenzt die nicht konkurrenzfähigen Schwachen aus und ist damit weit davon entfernt, Solidarität zu ermöglichen. Der Weg verschiedener Länder Asiens (Korea, Taiwan, Singapur, künftig wohl auch China, Indonesien u. a.), Marktwirtschaft mit einer mehr oder weniger autoritären Staatsform zu betreiben, mag in einer Anfangsphase erfolgreich sein; doch in der weiteren Entwicklung setzt die Marktwirtschaft die freie Initiative und das freie Unternehmertum voraus. So muß man fragen: Ist das europäische Modell einer sozial orientierten Marktwirtschaft wenigstens tendenziell auf die Weltwirtschaft und damit auch auf die Dritte Welt übertragbar? Ist es im Wettstreit mit den USA und mit Asien konkurrenzfähig? Oder müssen auch wir es aufgeben zugunsten eines neoliberalen Modells („Kapitalismus pur")?

Das Modell der *sozialen Marktwirtschaft* ist sicher auch dort, wo es angewandt wird, weit davon entfernt, der Forderung nach Gerechtigkeit in zufriedenstellender Weise Genüge zu tun. Aber es hat sich als praktisch brauchbar, ja als erfolgreich erwiesen, um einen hohen Wohlstand der großen Mehrheit der Bevölkerung

zu erreichen. Mehr als die anderen Modelle basiert es auf der Achtung der menschlichen Würde (Sozialgesetzgebung, Mitbestimmung u. a.). Es bezieht die „Ressource Mensch", seine Phantasie, seine Initiative, seinen Unternehmergeist, aber auch seinen Anspruch auf Selbstbestimmung und Mitbestimmung konstruktiv ein. Insofern wird es in „Centesimus annus" positiv gewürdigt (19; 35 u. a.). Denn für die Kirche ist Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen die menschliche Person, die von ihrem Wesen her des gesellschaftlichen Lebens bedarf (Gaudium et spes 25).

Das Modell der sozialen Marktwirtschaft setzt freilich *rechts- und sozialstaatliche Rahmenbedingungen* voraus. Soll es also von der Ebene der Volkswirtschaft wenigstens tendenziell auf die Ebene der Weltwirtschaft übertragen werden, dann müßten auch dort ähnliche rechts- und sozialstaatliche Rahmenbedingungen hergestellt werden. Dies scheitert bisher nicht nur an Defiziten oder gar Fehlanzeigen in den vielen Ländern der Dritten Welt, sondern auch am sich abschottenden Protektionismus und einer rigorosen Schulden- und Zinspolitik der reichen Länder, die sich aus opportunistischen Gründen weigern, ihre eigenen ethischen und rechtlichen Ordnungsvorstellungen auch auf der globalen Ebene konsequent anzuwenden und den armen Ländern einen freien und gleichberechtigten Zugang zum Weltmarkt zu gewähren. Vor allem aber fehlt es weitestgehend an supranationalen Instanzen, die solche Rahmenbedingungen überhaupt setzen und durchsetzen können.

Ich möchte einige mögliche Schritte andeuten, um hier in einem zweifellos langen und schwierigen Prozeß weiterzukommen:

1. Veränderungen geschehen immer zuerst in den Köpfen und in den Herzen. Also ist *Bewußtseinsbildung* in den entwickelten Ländern nötig. Erst nach einer Änderung der geistigen und moralischen Haltungen (Sollicitudo rei socialis 38) ist ein Strukturwandel möglich. Der Weg der Metanoia muß von einem rein quantitativen, weithin konsumistischen Denken zu einem qualitativen, von humanen Wertvorstellungen bestimmten Denken und Verhalten, vom Wohlleben zum guten Leben, vom Haben zum Sein gehen.

Solche Bewußtseinsbildung führt nicht über Moralpredigten; sie bewirken innerhalb wie außerhalb der Kirchen wenig. Wirksamer sind konkrete signifikante, vielleicht auch bewußt provozierende Aktionen. Man könnte etwa Produkte, die aufgrund fairer Löhne hergestellt wurden und für die entsprechend ein fairer Preis zu zahlen ist, mit einem Label versehen und dafür werben, andere Produkte dagegen, welche nur durch Ausbeutung zu einem billigen Preis zustande gekommen sind, ächten. Dadurch könnte – ähnlich wie bei den ersten Initiativen zu einem veränderten Umweltbewußtsein – langsam ein neues Bewußtsein entstehen.

2. Stützung von *Kleinunternehmen* und von *Eigeninitiativen* (Produktions-, Konsum-, Kreditgenossenschaften u. a.) in Entwicklungsländern. Dazu kann auch

die Unterstützung des informellen Sektors, der sogenannten Schattenwirtschaft, gehören; sie ist für die Armen, da sie vom formellen Wirtschaftssektor ausgeschlossen sind, in vielen Fällen die Überlebensökonomie. Ziel muß sein, zum Aufbau eines eigenen Mittelstands und einer Zivilgesellschaft zu kommen. Dies setzt u.a. die Initiierung und Förderung von Bildungs- wie *Demokratieförderungsprogrammen*[10] voraus. In diesem Bereich geschieht schon jetzt sehr vieles, weniger durch die staatliche Entwicklungshilfe als durch Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und hier vor allem durch die kirchliche Entwicklungsarbeit, das verstärkt und konsequent weitergeführt werden muß.

3. Die bereits vorhandenen Ansätze zu einer *internationalen politischen Ordnung* (internationale Abkommen, Internationales Arbeitsamt, Internationale Entwicklungsbehörde, Internationaler Währungsfonds, Weltbank u.a.) müßten nicht nur gestärkt werden, sondern zu Initiatoren und Trägern rechts- und sozialstaatlicher Veränderungen auf nationaler wie internationaler Ebene werden und so eine Art Weltordnungspolitik (Global Governance) betreiben (vgl. Gaudium et spes 82; Sollicitudo rei socialis 43; Centesimus annus 58). Dazu ist freilich weit mehr notwendig als die weithin unverbindlichen Erklärungen der aufwendigen Weltkonferenzen der letzten Jahre (Rio de Janeiro 1992, Wien 1993, Kairo 1994, Kopenhagen 1995, Beijing 1995, Istanbul und Rom 1996). Es müßte möglich werden, einen rechts- und sozialstaatlichen Mindeststandard verbindlich festzusetzen und dann auch durchzusetzen. Das schließt eine effiziente Kontrolle der multinational operierenden Konzerne ein. Dazu gehört außerdem eine globale Umweltpolitik mit dem Ziel einer zukunftsfähigen Entwicklung (sustainable development). Die Solidarität bezieht sich ja nicht nur auf die gegenwärtige Generation, sondern auch auf die kommenden Generationen, denen wir eine intakte Natur hinterlassen müssen, in der menschenwürdiges Leben und Überleben möglich ist.

Mit alledem ist nicht die gelegentlich erhobene Forderung nach einem Weltstaat mit einer Art Weltregierung gemeint. Es geht vielmehr um zwischenstaatliche Institutionen mit begrenzten Hoheitsrechten, in etwa und bis zu einem gewissen Grad mit den gegenwärtigen Institutionen der EU vergleichbar.

Mit diesen Aufgaben stehen wir vor weitgehend neuen Herausforderungen und auch erst am Anfang einer neuen Entwicklung, auf die sich die nationale wie die internationale Politik erst noch voll einrichten müssen. Letztlich geht es um eine neue Weltordnung mit einem Mehr an weltweiter rechtsstaatlicher Demokratie, einem Mehr an Gerechtigkeit und Solidarität und damit um ein Mehr an konkreter Humanität. Die Kirche und ihre Werke müssen immer wieder daran erinnern: Ohne Solidarität kein Friede, sondern Gefahr, ja Katastrophe für die politische, soziale, ökonomische und ökologische Ordnung. Oder, wie es der Papst formuliert hat: „Opus solidaritatis pax", „Der Friede ist die Frucht der Solidarität" (Sollicitudo rei socialis 39).

ANMERKUNGEN

[1] GSyn 1, 109.

[2] Analyse der kirchl. Entwicklungsarbeit: H.-R. Hemmer, H. Kötter, Armutsorientierte kirchl. Entwicklungsarbeit. Eine sozio-ökonom. Analyse (Aachen 1990); Signale der Solidarität. Wege chr. Nord-Süd-Ethik, hg. v. U. Pöner, A. Habisch (Paderborn 1994); P. Langhorst, Kirche u. Entwicklungsproblematik. Von d. Hilfe zur Zus.arbeit (Paderborn 1996); zur Problematik insges.: F. Nuscheler, Lern- u. Arbeitsbuch Entwicklungspolitik (Bonn [4]1996).

[3] Zur begriffl. Klärung: H. G. Ulrich, Solidarität, in: Lex. d. Wirtschaftsethik (Freiburg 1993) 959–963; zur Sache selbst: O. v. Nell-Breuning, Unsere Verantwortung. Für eine solidar. Ges. (Freiburg 1987).

[4] Vgl. dazu: A. Baumgartner, W. Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in dieser Zs. 208 (1990) 237–250.

[5] Zur theolog. Bedeutung d. Solidarität in d. Soteriologie: W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz [11]1992) 254–269.

[6] Vgl. dazu: F. Nuscheler u. a., Chr. Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis (Mainz 1995), zus.gefaßt in: Handeln in der Weltges. Chr. Dritte-Welt-Gruppen, hg. v. d. Wiss. Arbeitsgruppe f. weltkirchl. Aufgaben d. DBK (Bonn 1995).

[7] Vgl. dazu: Bevölkerungswachstum u. Entwicklungsförderung. Ein kirchl. Beitrag zur Diskussion (Die Dt. Bf., Komm. Weltkirche 15, Bonn 1993); KaEK 2, 424–426.

[8] Die lehramtl. Texte bei Langhorst (A. 2) 322–324; 352–354; vgl. L. Klemp, Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozeß, in: Hb. d. Dritten Welt, Bd. 1 ([3]1992) 287–303; M. Eckholt, Die Präsenz d. Weiblichen. Die Rolle d. Frau in Kultur u. Theol. Lateinam., in: HK 49 (1995) 141–146.

[9] Vgl. dazu die teilweise heftig diskutierte, aber insgesamt in die richtige Richtung weisende Untersuchung: Zukunftsfähiges Dtl. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. v. BUND u. Misereor (Basel 1996).

[10] Vgl. G. Erdmann, Demokratie u. Demokratieförderung in d. Dritten Welt. Ein Literaturbericht und eine Erhebung d. Konzepte u. Instrumente (Wiss. Arbeitsgruppe für weltkirchl. Aufgaben d. DBK, Bonn 1996).

Gerd Haeffner SJ

Hirntod und Organtransplantation

Anthropologisch-ethische Überlegungen

Zu den Spitzenmöglichkeiten der heutigen Medizin gehört die Transplantation von Organen, Geweben und Gewebeteilen. Zur Transplantation gehören zwei Phasen: die Explantation (Entnahme) und die Implantation (Einpflanzung). Entsprechend vielfältig sind ihre Formen. Es kann sich um die Verpflanzung eines Gewebes von einer Stelle zu einer anderen im selben Organismus handeln, wenn zum Beispiel ein Stück Haut vom Oberschenkel auf den Bauch übertragen wird oder wenn ein Blutgefäß aus dem Bein entnommen wird, um es als Bypass eines Koronargefäßes zu verwenden. Es kann sich aber auch darum handeln, daß ein Organ oder Gewebe einem Organismus entnommen wird, um es einem anderen einzupflanzen. Wenn wir einmal nur jene Fälle betrachten, in denen der Empfänger ein Mensch ist, so kann der Herkunftsorganismus wiederum ein Mensch oder ein Tier sein. So lebt heute schon manch einer mit einer Herzklappe, die einem Tier entnommen ist, und man hofft, eines Tages (entsprechend genetisch behandelte) Nieren von Schweinen in menschliche Organismen, deren Nieren nicht mehr funktionieren, übertragen zu können.

Die (zur Zeit) viel häufigere Übertragung von Elementen des Körpers aber geschieht von Mensch zu Mensch. Einige solcher Elemente kann man spenden, ohne einen wesentlichen Schaden zu erleiden, zum Beispiel Blut oder Knochenmark; denn diese Substanzen erneuern sich wieder. Wieder andere Körperteile erneuern sich zwar nicht, sind aber doppelt da, so daß eine Hälfte davon gegeben werden kann, ohne das eigene Leben zu gefährden: so in der Spende einer der beiden Nieren. Freilich ist hier das Risiko sowohl der Operation wie auch einer späteren Erkrankung der nun einzigen Niere schon beträchtlich größer als bei der Spende erneuerbarer Organe. Schließlich gibt es Organe oder Gewebe, die man aus einem lebenden Körper nur um den Preis der massiven Verstümmelung oder gar der Tötung explantieren könnte, zum Beispiel Augenhornhaut, Gehörknöchelchen, Herz, Lunge, Leber, Bauchspeicheldrüse, Kniegelenk usw. Für die Explantation solcher Organe kommt folglich aus ethischen Gründen nicht ein lebender, sondern nur ein toter menschlicher Organismus in Frage.

Im folgenden soll es nur um die Entnahme von zu transplantierenden vitalen Organen (Herz, Lunge, Leber, Niere, Bauchspeicheldrüse) aus dem Körper von toten Menschen gehen. Die Lebendspende unter Menschen soll ebenso ausge-

spart bleiben wie die Übernahme tierischer Organe. Erst recht ist es nicht möglich, im engen Rahmen unserer Überlegungen auch die Fragen der gerechten Verteilung der immer knappen Organe sowie der Sicherung dieses Feldes vor unlauteren Einflüssen zu behandeln.

Fortschritte und Rückschritte

Die Organtransplantation[1] ist ein alter Traum der Menschheit, aber nur eine relativ junge medizinische Möglichkeit. Die erste Nierentransplantation zwischen genetisch identischen Zwillingen wurde 1954 durchgeführt, zwischen genetisch unterschiedlichen Personen 1962. 1967 gelang in Kapstadt die erste Herztransplantation. Seitdem ist die Erfolgsrate, die anfangs nur gering war, beträchtlich gestiegen. Voraussetzung für dieses neue Können war ein doppelter Fortschritt der Medizin: einerseits auf dem Gebiet der Chirurgie der Gefäße, andererseits in der immer besseren Beherrschung der Abwehrreaktionen des Empfängers auf das eingepflanzte Organ. Die Organe eines Organismus haben nämlich die gleiche genetische Zusammensetzung und sind somit aufeinander abgestimmt. Ein genetisch fremdes Organ wird vom Abwehrsystem des Körpers, dem sogenannten Immunsystem, als fremd erkannt und durch dessen Abwehrzellen angegriffen und abgestoßen bzw. zerstört. Durch eine kontinuierliche Gabe von entsprechenden Medikamenten kann diese Abstoßreaktion unterdrückt oder abgeschwächt werden, so daß die implantierten Organe eine Funktionsdauer von mehreren Jahren haben können.

Durch die Organtransplantation konnten schwer leidende Menschen wieder Hoffnung schöpfen. Viele von ihnen, denen der sichere Tod oder ein lebenslanges Siechtum vor Augen stand und die in den Genuß einer gelingenden Transplantation gekommen sind, beschreiben ihren Zustand wie ein neu gewonnenes Leben. So war es kein Wunder, daß die Öffentlichkeit diese neue medizinische Möglichkeit als einen Fortschritt begrüßte, natürlich auch in Deutschland. Nicht nur private Initiativen, sondern auch die beiden großen Kirchen riefen zur Organspende auf.

Heute ist die Einstellung der Öffentlichkeit nicht mehr so positiv wie noch vor Jahren. So ist in Deutschland die Zustimmung der Angehörigen zu einer Organexplantation aus dem Körper Verstorbener, die 1990 noch etwa 90 Prozent betrug, im Jahr 1994 auf rund 68 Prozent zurückgegangen. Während 1990 noch 2358 Nieren transplantiert werden konnten, waren es im Jahr 1994 nur 1972, so daß die Wartelisten immer länger wurden (heute im Durchschnitt fünf Jahre). Was ist die Ursache für diesen Wandel? Sensationell aufgemachte Berichte in den Medien zum Organhandel in Indien oder gar zur gewaltsamen Explantation von Organen durch Verbrecherbanden in Rußland haben eine Verunsicherung bewirkt. Die wichtigste Ursache der neu entstandenen Reserviertheit gegenüber den Möglich-

keiten der Transplantation vitaler Organe liegt jedoch wohl darin, daß eines der Kriterien für das Eingetretensein des Todes, das die moderne Medizin entwickelt hat, nämlich der Hirntod, in der Öffentlichkeit von kleinen, aber sehr aktiven Kreisen attackiert wurde. Die Gründe für diese Attacke sind nur in einem geringen Ausmaß medizinischen Charakters; die meisten sind eher philosophischer Natur und können daher auch in unserem Beitrag, der der Versuch eines Nichtmediziners für Leser ist, die auch meistens keine Ärzte sein werden, mit einer gewissen Hoffnung auf Erfolg diskutiert werden.

Der Hirntod als sicheres Zeichen des eingetretenen Todes

Doch zunächst muß eine medizinische Information gegeben werden[2]. Das Wort Hirntod meint den vollständigen und irreversiblen Ausfall der Funktionen des gesamten Gehirns, also des Stamm-, Klein- und Großhirns. Davon abgeleitet wird das Wort Hirntod manchmal auch gebraucht, um den Tod des Menschen, der aufgrund des Todes des Gehirns stattfindet, zu bezeichnen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß der Tod des Gehirns die Ursache und folglich ein Kriterium für den Tod des Menschen ist.

Zum vollständigen und irreversiblen Funktionsausfall des Gehirns kommt es, „wenn die Sauerstoffversorgung des Hirngewebes mehrere Minuten unterbrochen wird oder wenn der Druck im Hirnschädel den arteriellen Blutdruck übersteigt und dadurch die Hirndurchblutung aufhört“[3]. Diese Nennung von zwei Bedingungen spielt auf die Tatsache an, daß die medizinische Pathologie zwei prinzipiell unterschiedliche Todesursachen unterscheidet: das Herz-Kreislauf-Versagen und das zentrale Versagen. Im ersten Fall tritt der Herztod (meist als Folge anderer schwerer Erkrankungen wie Herzerkrankungen, Infektionen oder Tumorerkrankungen) zuerst ein, der Hirntod folgt ihm, weil das Gehirn nicht mehr mit frischem Blut versorgt wird. Im zweiten Fall, beim zentralen Versagen, tritt zuerst der Hirntod ein, zum Beispiel nach einem Hirntrauma, einem Hirntumor, einer Hirnvergiftung oder einer schweren Infektion des Gehirns. Der Hirntod bringt mit sich einen Ausfall der Atemfunktion und damit dann das Herz-Kreislauf-Versagen.

Wie man sieht, zieht das eine tödliche Ereignis das andere normalerweise binnen kürzester Zeit nach sich. Dennoch bleiben Herztod und Hirntod verschiedene Erstursachen und damit verschiedene Kriterien des Todes des Gesamtorganismus. Ihre Unterschiedenheit ist allerdings erst unter den Bedingungen der Intensivmedizin praktisch relevant geworden. Denn während dem Herz-Kreislauf-Versagen der Hirntod nach kürzester Zeit unweigerlich folgt, ist es möglich, das Herz-Kreislauf-Versagen, das unter natürlichen Bedingungen dem Hirntod folgt, durch eine künstliche Sauerstoffversorgung des Herzens hinauszuzögern.

Für die Feststellung der Tatsache, daß die gesamte Hirntätigkeit aufgehört hat, sind verschiedene Zeichen zuverlässige Indikatoren. Auch die Tatsache, daß es sich um einen nicht nur vorübergehenden, sondern irreversiblen Verlust handelt, kann unter Berücksichtigung der „Grundkrankheit oder -schädigung und ihres Verlaufs, dem Ausschluß anderer Ursachen des Zustands (etwa von rückbildungsfähigen Medikamentenwirkungen)" und weiterer Beobachtung gesichert werden[4].

In welchem Sinn ist nun der Hirntod der Tod des Menschen? Um diese Frage zu beantworten, muß darauf geachtet werden, daß das gerade verwendete „ist" eine doppelte Identität meinen kann. In der ersten Bedeutung heißt das „ist" soviel wie: Wenn man weiß, was der vollständige und irreversible Ausfall des menschlichen Gehirns ist, weiß man auch, was menschlicher Tod seinem Wesen nach ist. Diese Aussage ist falsch. Denn die Frage nach dem Wesen des Todes, die sich auch auf den Sinn des Lebens erstreckt, ist keine bloß naturwissenschaftlich-medizinische, sondern eine urmenschliche, von Religion und Philosophie aufzugreifende Frage. Die Perspektive, in der die Medizin den Tod zum Thema macht, ist demgegenüber viel enger: Sie fragt nicht nach Wesen und Sinn, sondern nach den Ursachen und dem Zeitpunkt des Todes, und zwar des Todes nicht so sehr eines Mitmenschen als solchen, sondern des Todes eines menschlichen Organismus. Innerhalb dieser Perspektive aber kommt die zweite (und, wie zu zeigen sein wird, legitime) Bedeutung des „ist" ins Spiel: Immer dann, wenn (und weil) das Gehirn eines menschlichen Organismus abstirbt, tritt der Tod des individuellen Gesamtorganismus ein. Mit anderen Worten: Der vollständige und irreversible Ausfall des Gehirns ist eine Ursache und damit ein sicheres Kriterium des Todes des Menschen.

Der Tod ist das Ende des Lebens. Auf der Ebene des Organismus besteht das Leben aus der funktionellen Interaktion aller Organe. Trotz dieser gegenseitigen Stützung gibt es eine Rangfolge unter den Organen. Es ist klar, daß nicht jeder Ausfall eines Organs schon lebensbedrohend sein muß, sondern daß dies nur für Organe gilt, die eine unersetzliche Funktion im Funktionskreis haben (wie Herz, Lunge usw., nicht aber die Milz). Das Gehirn hat unter den wichtigsten Organen wiederum eine Zentralstellung, insofern es die Funktionen der anderen zu einem gesamtmenschlichen Ganzen koordiniert.

Zum Begriff des Todes gehört die Irreversibilität des Lebensendes. Daß diese Irreversibilität an die Irreversibilität der Zerstörung des Gehirns und nicht ebenso auch anderer zentraler Organe geknüpft ist, zeigt schon die Möglichkeit der Transplantation: Anstelle meines ursprünglichen Herzens, das irreversibel geschädigt ist, schlägt nun ein anderes in meiner Brust. Die Kontinuität meines Lebens und meines Selbstbewußtseins bleibt erhalten. Sollte es jedoch eines Tages möglich sein, auch ein Gehirn zu verpflanzen, so entsteht eine ganz andere Lage. Sicher ist sie nicht so zu beurteilen, daß der bisherige Organismus bei

fortwährender individueller Identität ein Ersatzorgan erhält. Es spricht vielmehr einiges dafür, den Fall so zu beurteilen, daß das Gehirn der „Träger" der individuellen Identität ist, das einen neuen Körper erhält. In jedem Fall kann eine Gehirnverpflanzung nicht als eine Organtransplantation wie die anderen betrachtet werden.

Einwände gegen das Hirntodkriterium

Die These, der völlige und irreversible Ausfall des Gehirns sei ein sicheres Todeszeichen, ist heute fast einmütiger Konsens der medizinischen Gemeinschaft auf der ganzen Welt. Eine so wichtige Frage kann freilich nicht nur Sache der Fachwelt sein; wegen der ethischen Implikationen und rechtlichen Folgerungen ist es nötig, daß auch die breitere Öffentlichkeit zu einer einheitlichen Meinung kommt. Dieser Konsensbildung steht nun freilich, besonders in Deutschland, ein massiver Widerstand von seiten einiger (weniger) Philosophen, Theologen und Journalisten entgegen.

Die wichtigsten Einwände, die von dieser Seite gegen das Hirntodkriterium vorgebracht werden[5], lassen sich auf drei reduzieren: 1. Ein Mensch, dessen Gehirn abgestorben ist, zeige noch Lebenszeichen; also sei er kein Toter, sondern noch ein Sterbender. 2. Das Hirntodkriterium sei, ohne Basis in der Natur der Sache, erfunden worden, um ohne Verletzung des Tötungsverbots Organe aus noch lebenden menschlichen Organismen explantieren zu können. 3. Wer das Hirntodkriterium akzeptiere, öffne Tür und Tor für eine fortschreitende Selektion zwischen rechtlich geschützten und rechtlich für Experimente usw. freigegebenen menschlichen Organismen.

Der erste Einwand ist der zentrale. In der Tat hört mit dem Hirntod die Funktionstüchtigkeit der anderen Organe nicht sofort auf. Die sogenannte warme Ischämiezeit, die Zeit, die ein Organ bei Körpertemperatur ohne Durchblutung aushält, ohne einen irreversiblen Schaden zu erleiden, beträgt beim Herzen etwa 15 Minuten, bei der Lunge 60 Minuten, bei den Nieren bis zu 120 Minuten[6]. Fingernägel und Haare wachsen noch lange nach der Beerdigung. So viel gilt schon unter natürlichen Bedingungen. Unter den Bedingungen der Intensivmedizin aber gilt noch mehr. Dort nämlich ist es möglich, gewisse Funktionen, die bisher das (nun zerstörte) Gehirn hatte, nämlich die Steuerung des Atems, der Körpertemperatur, des Wasserhaushalts, gewisser Drüsensekretionen usw. durch künstliche Vorrichtungen (Beatmung usw.) und Medikamente zu ersetzen.

Dadurch aber wird der Verfall der restlichen Lebensprozesse so verlangsamt, daß der Laie sich schwer tut, den Toten von einem bloß bewußtlosen Schwerkranken zu unterscheiden. Mit Ausnahme des Gehirns werden alle Organe durchblutet und somit mit Sauerstoff versorgt, da das Herz seinen Schlagrhyth-

mus wiederaufnimmt. Der Brustkorb hebt und senkt sich beim Atmen. Künstliche Ernährung wird assimiliert, die Nieren scheiden aus. Gebrochene Knochen können heilen. Eine Schwangerschaft kann weitergehen. Der Hirntote kann sich im Bett aufrichten und mit den Armen eine Bewegung machen, die einer Umarmung ähnelt. Bei der Explantation von Organen schnellt der Blutdruck hoch. Es ist zweifellos so, daß hier Phänomene des Lebens vorliegen, und zwar nicht nur des Lebens einzelner isolierter Organe, sondern eines Lebens, zu dem eine (von den Rückenmarksnerven geleistete) Integration von Einzelfunktionen zu einer gewissen Ganzheit gehört, allerdings nicht zu der leibseelischen Ganzheit der Lebensvollzüge, die für das menschliche Leben charakteristisch ist.

Um was für ein „Leben" handelt es sich hier also? Es ist der künstlich erhaltene, bloß vegetative Restbestand eines menschlichen Lebens, das selbst den Punkt der möglichen Wiederkehr unwiderruflich überschritten hat. Es ist ein Restbestand, dessen Verfall gebremst werden kann[7], und auch dies nur für eine beschränkte Zeit[8]. Es ist kein stabiler Dauerzustand, geschweige denn ein Zustand, der nur durch einen vorübergehenden Defekt bestimmt wäre. Es ist ein Zustand vegetativer Lebendigkeit, dem schon die typisch animalischen Lebenszeichen der Empfindung und Wahrnehmung und der sinnvoll der Umgebung antwortenden Bewegung fehlen. Natürlich fehlen erst recht alle Zeichen der typisch menschlichen Lebendigkeit, die man in der Hemmung des Handlungsimpulses und die Ausfüllung des dadurch entstandenen Freiraums durch erkennende und überlegende Tätigkeit, die sich sprachlich ausdrückt, erkennt.

Damit ist in zweifacher Hinsicht der Tod des menschlichen Individuums gegeben. Erstens: Wenn ein höheres Lebewesen auf dem Weg seines Verfalls nur noch jene Schicht von Leben aufweist, die für niedrigere Formen von Leben typisch ist, dann ist es als solches nicht mehr lebendig, nicht mehr da. Wenn das „Leben" eines Menschen oder Säugetiers nur noch aus vegetativen Prozessen besteht, die ihrerseits nur künstlich und für eine beschränkte Frist aufrechterhalten werden können, ist der betreffende Mensch oder das betreffende Tier tot. Zweitens: Das Restleben, das für eine bestimmte Zeit bleibt, ist subjektlos; das Subjekt, das ein Verhältnis des Habens zu diesem Leben und zu diesem Leib haben könnte, ist verschwunden, da es eine Zentrierung in irgendeiner Form des Innewerdens und der Steuerung der eigenen Zustände und Handlungen nicht nur faktisch nicht gibt[9], sondern gar nicht mehr geben *kann.* Denn die Möglichkeit dieser Zentrierung ist nach allem, was wir wissen, an das Funktionieren des Gehirns gebunden[10]. Das Hinschwinden des Restlebens nach dem Tod des Individuums muß also unterschieden werden von jenem Prozeß des Lebensabbaus vor dem Tod, den man Sterben nennt. Wenn manche fordern, der Hirntote habe ein Recht darauf, „in Ruhe seinen Tod zu Ende zu sterben", dann übertragen sie Verhältnisse, die ein Selbstverhältnis des vom Individualtod noch nicht eingeholten Menschen voraussetzen, auf den anonymen Zustand eines zerfallenden Organismus, der nur

im Rückblick mit einem individuellen Namen in Verbindung gebracht werden kann.

Da nun gezeigt ist, daß das Hirntodkriterium durchaus sachlich fundiert ist, ist im Grund auch schon der zweite Einwand beantwortet. Er bestand ja in der Behauptung, dieses Kriterium sei erst aufgekommen, als man es für die Zwecke der Organtransplantation brauchte, und es sei nicht sachlich in der Natur des Lebens und Sterbens fundiert, sondern nur eine (im Grund kriminelle) rein konventionelle Umdefinition des Todes zu praktischen Zwecken. Daß der zweite Teil der Behauptung nicht wahr ist, ist durch die bisherige Überlegung schon deutlich geworden. Aber auch der erste Teil der Behauptung trifft insofern nicht zu, als der Hirntod schon im Jahr 1800 von dem französischen Arzt Bichat begrifflich erfaßt und 1959 von den ebenfalls französischen Medizinern Mollaret und Coulon unter dem Namen des „coma dépassé" eingehend beschrieben worden ist.

Richtig ist allerdings, daß die früher weniger relevante Unterscheidung des Hirntods vom Herztod durch die Möglichkeiten der Intensivmedizin und der Organtransplantation wichtiger wurde. Einerseits fragte man sich[11]: Welchen Sinn hätte es, einen Hirntoten weiterhin (durch künstliche Beatmung usw.) intensiv zu pflegen, um seinen Verfall hinauszuzögern? Andererseits gilt für einige der zu explantierenden Organe, daß sie bis zum Zeitpunkt der Explantation frisch durchblutet sein müssen (wie z. B. Herz und Lunge) oder doch günstigerweise sein sollten (wie z. B. die Nieren), wenn man nicht deutlich geschädigte und damit mehr oder minder wertlose Implantate haben möchte[12]. Der Organismus, dem solche Organe entnommen werden, muß also einerseits (aus ethischen Gründen) tot sein, andererseits muß sein Kreislauf in Betrieb gehalten werden können.

Insofern steht und fällt die Transplantationspraxis heute weitgehend mit der Akzeptation des Hirntods. Die beiden anderen Alternativen lauten: entweder die Organexplantationen aus hirntoten menschlichen Organismen einzustellen und damit viele Menschen ihrer letzten Hoffnung auf eine Wiedergewinnung der Lebenschance zu berauben, oder zuzulassen, daß Menschen, deren Gehirn tot ist, die aber selbst (nach dieser Voraussetzung) noch leben, von den explantierenden Chirurgen getötet werden dürfen, wenn sie nur selbst vorher ihre Zustimmung dazu gegeben haben. Die erste Alternative ist inhuman, die zweite rührt an die Fundamente der Rechtsordnung und des ärztlichen Selbstverständnisses; die damit gegebene Veränderung wäre weit größer als jene, die mit der Akzeptation des Hirntodkriteriums gegeben ist.

Der dritte Einwand gegen das Hirntodkriterium besteht darin, daß man auf die schlimmen Folgen hinweist, die sich aus Thesen ergeben, die (vermeintlich) der Annahme dieses Kriteriums immanent sind. Man unterstellt den Ärzten, die im Hirntod ein sicheres Zeichen des menschlichen Todes sehen, die Behauptung: „Nur wer ein funktionierendes Gehirn hat, ist wirklich in dem Sinn ein Mensch,

daß ihm Personwürde und Lebensrecht zukommen." Nun ist nicht ausgeschlossen, daß einige Vertreter des Hirntodkriteriums die genannte These für wahr halten. Das tun sie dann aber auf eigene Rechnung; denn aus der Annahme des Hirntodkriteriums folgt sie keineswegs. Würden die Hirntodvertreter aber wirklich diese Behauptung vertreten, so ergäben sich daraus in der Tat unannehmbare Konsequenzen.

Aus dieser Behauptung folgt dann erstens, daß Föten in den ersten Wochen der Schwangerschaft, die noch kein Gehirn ausgebildet haben, keine Personen seien und deshalb unbedenklich abgetrieben und/oder für Forschungs- und Therapiezwecke verwertet werden dürfen. Diese Parallelisierung des Zustands „noch ohne Gehirn" mit dem Zustand „mit totem Gehirn" ist jedoch nicht zulässig; denn der Fötus hat die aktive Potenz zur Ausdifferenzierung seines Organismus, wozu auch die Bildung eines Gehirns naturgemäß gehört, während der Hirntote nicht durch das Nichtvorhandensein eines Gehirns, sondern durch dessen Zerstörung gekennzeichnet ist, durch welche er nicht etwa nur eine besondere menschliche Qualität, sondern sein Sein schlechthin, sein spezifisches Leben verloren hat, und zwar sowohl dem Akt wie der Potenz nach. Wer den Hirntod als Kriterium dafür annimmt, daß ein Leben zu Ende gegangen ist, muß deswegen noch lange nicht annehmen, daß das menschliche Leben erst mit dem Funktionieren des Gehirns begonnen hat. (Selbstverständlich kann der Hirntod nur bei solchen Wesen Todeskriterium sein, die normalerweise und de facto ein Gehirn haben.)

Die zweite Folgerung aus der obengenannten Behauptung ergibt sich, wenn man unter „Gehirn" nicht mehr das ganze Gehirn, sondern nur noch einen Teil davon, nämlich das Großhirn, versteht; der Hirntod wird dann zum „Teilhirntod" [13]. Daraus zieht man dann zum Beispiel die Folgerung, daß Anencephale – Neugeborene, die kein Großhirn haben – als „tot" betrachtet werden müssen. Die Folgerung ist absurd, weil diese kleinen Menschen (wenn auch meist nicht sehr lange) eindeutig leben, und zwar keineswegs nur jenes Rest-„Leben" haben, das auch zum Verfall nach dem individuellen Tod noch gehört. Übrigens kann den Anencephalen nicht ohne weiteres ein gewisses Verständnis und sinnvolles Reagieren abgesprochen werden, nur weil sie kein Großhirn haben; offenbar kann bei sehr jungen Menschen das Stammhirn manche Funktionen des fehlenden Großhirns kompensieren [14]. Auch andere vorgeschlagene Ausweitungen des Teilhirntodkonzepts arbeiten mit dem Gegensatz zwischen dem faktischen Funktionieren oder Nichtfunktionieren des Großhirns und übersehen dabei ebenso die Richtung des Lebensverlaufs wie die doppelte Komponente des Hirntods, der sowohl das geistig-seelische wie das vitale Leben betrifft [15].

Wie immer es also mit der ethischen Beurteilung des Umgangs mit schwerst gehirngeschädigten, aber sonst keineswegs toten oder auch nur sterbenden Menschen bestellt sein mag – das sind Fragen, die den Rahmen unserer Untersuchung übersteigen –, so ist klar, daß die Annahme des Todeskriteriums „Hirntod" nicht

unausweichlich zur Annahme jener Behauptung „Nur wer ein funktionierendes Gehirn hat..." und somit auch nicht zu den Folgerungen führen muß, die sich aus dieser (z. T. mit Hilfe weiterer Zusatzannahmen) ableiten lassen.

Damit scheinen die drei wichtigsten Einwände gegen den Hirntod als sicheres Todeszeichen beantwortet. Es besteht glücklicherweise keine Notwendigkeit, dem Konsensus der medizinischen Fachleute ein philosophisches Besserwissen entgegenzustellen.

Politiker, Bischöfe und der einfache Christ angesichts der Möglichkeiten der Transplantation

Wir können nun zurückkehren zur Frage, wie wir uns zu den Möglichkeiten der Organtransplantation stellen sollen. „Wir", das heißt hier vor allem: wir Deutsche, deren Parlament (als wohl letztes in den westlichen Ländern) in den nächsten Monaten die rechtlichen Rahmenbedingungen für diese Technik festlegen will, und wir Christen, die durch diese neue Möglichkeit der Hilfe für den Nächsten gefordert zu sein scheinen.

Nachdem im Jahr 1978 ein erster Versuch, zu einem Transplantationsgesetz zu kommen, gescheitert war, liegt nun endlich dem *Deutschen Bundestag* ein fraktionsübergreifender Gesetzentwurf der CDU/CSU, SPD und FDP[16] vor. In der Frage des Hirntods gibt es eine Spaltung: Eine Gruppe von Abgeordneten spricht sich für eine Legitimierung des Hirntodkriteriums aus, während eine andere dieses Kriterium ablehnt, dennoch aber Explantationen zulassen will. Was die Willenserklärung des Spenders betrifft, so schwanken die Abgeordneten noch zwischen der „engen" und der „erweiterten Zustimmungslösung": Im ersten Fall darf der Arzt einer Leiche nur dann Organe für den Zweck der Transplantation entnehmen, wenn deren früherer „Besitzer" dazu ausdrücklich seine Zustimmung gegeben hat; im zweiten Fall, der eintritt, wenn eine solche Willenserklärung für oder gegen nicht vorliegt, werden die Angehörigen gefragt, wie der Verstorbene wohl zu dieser Frage gedacht hat und ob sie selbst ihre Zustimmung zur Explantation geben würden. Diese Zustimmungslösung scheint den Beamten, die den Gesetzentwurf vorbereitet haben, dem Prinzip der Selbstbestimmung gerechter zu werden und dem deutschen Volk besser „vermittelbar" zu sein als die sogenannte „Widerspruchslösung", die mit der Zustimmung des in Aussicht genommenen Organspenders rechnet, solange keine ausdrückliche negative Willenskundgebung des Verstorbenen (oder seiner Angehörigen) dagegen vorliegt.

Die Zustimmungslösung hat freilich auch zwei gravierende Nachteile: Erstens bringt sie mit sich, daß die Angehörigen gerade dann, wenn sie vom (meist plötzlichen) Tod ihres Lieben erfahren haben, die Entscheidung über eine Explantation treffen müssen. Zweitens hat die Erfahrung gezeigt, daß die Zustimmungslösung

die Aufgabe, das „Organaufkommen" zu steigern, nur sehr unbefriedigend erfüllt; die Widerspruchslösung tut das weit besser. Nicht umsonst haben die meisten Länder Europas (z. B. Österreich, Belgien, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Italien, Luxemburg, Norwegen, Portugal, Spanien, Schweiz und Schweden)[17] sich für die Widerspruchslösung entschieden. Polemische Vokabeln wie „Organsteuer", „Sozialisierung des eigenen Körpers", „Deklaration von Menschen zu Organbanken" oder „Kannibalismus", die die Diskussion in Deutschland emotionalisierten, haben dort offenbar weniger Echo gefunden als bei uns.

Wie steht die *Kirche* in unserem Land heute zur Möglichkeit der Organtransplantation? Im Juli 1990 gab es zu dieser Frage eine gemeinsame „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland". Die Erklärung begrüßte diese neue Möglichkeit und hielt es für wichtig, „das allgemeine Bewußtsein für die Notwendigkeit der Organspende zu vertiefen" (26). Heute wird behauptet, die Kirchenleitungen würden neuerdings zu diesem Papier so nicht mehr stehen, die Protestanten seien damals von den Katholiken und diese von der „Transplantationslobby" „über den Tisch gezogen" worden. Ärzte aus Transplantationszentren berichten, die Kooperation bei der Meldung von Hirntoten würde mit kirchlich geführten Krankenhäusern am schlechtesten funktionieren. Als Grund dafür, daß Deutschland, trotz Organimports aus dem Ausland, immer längere Wartelisten aufweist, während zum Beispiel in Spanien so gut wie keine Organknappheit herrsche, nannte der Mediziner Peter Neuhaus kürzlich die Tatsache, daß im katholischen Spanien Politik und Kirche „an einem Strang zögen", während in Deutschland „sich Politiker und katholische Kirche ‚windelweich'" zur Organtransplantation äußerten, der „aus der evangelischen Kirche sogar schon offener Haß entgegengeschlagen" habe[18]. Die offiziellen Stellungnahmen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, sowie der EKD stützen die Schärfe dieses Urteils nicht. Immerhin ist spürbar, daß die Kirche in Deutschland heute, wenn nicht zu den Bremsern, so jedenfalls doch nicht mehr zu den Vorkämpfern für die Organspende gehört.

Es wäre aber fatal, wenn die schwerkranken Menschen, die auf eine Organtransplantation hoffen (ohne sich deswegen schon, wie ihnen unterstellt wird, den Tod möglichst vieler junger Organspender zu wünschen!), zwar in den Ärzten, nicht mehr aber bei *den Christen* Mitstreiter fänden. Es wäre fatal, wenn Christen aus ihrem Glauben an die „Auferstehung des Fleisches" die Folgerung zögen, es wäre besser, mit sämtlichen Organen zu verwesen als die noch funktionstüchtigen Organe der Transplantationsmedizin und damit schwerkranken Menschen zur Verfügung zu stellen, und zwar so viele wie nur möglich, da man selbst kein einziges mehr braucht. Es wäre auch fatal, wenn Christen, denen doch der eigene Tod aufgrund ihres Glaubens an das ewige Leben kein Tabu sein muß, sich mit dem Thema der Organspende lieber nicht beschäftigen, weil sie das an den Tod

erinnert. Wenn Bischof Lehmann sagt, daß „die Organspende eine Tat der Nächstenliebe über den Tod hinaus sein kann,“ [19] so darf man hinzufügen: Keine kostet den Spender weniger als diese, kaum eine bringt dem Empfänger mehr als diese.

ANMERKUNGEN

[1] Übersicht über die Möglichkeiten: I. u. R. Pichlmayr, Lebenschance Organtransplantation (Stuttgart 1991).

[2] Für Hilfe bei der Formulierung dieser Tatbestände danke ich Dr. Alwin Wenders vom Patholog. Inst. d. Univ. München.

[3] Erklärung dt. wiss. Ges. zum Tod durch völligen u. endgültigen Hirnausfall (Sept. 1994, Neu Isenburg [2]1995) 8.

[4] Ebd. 9. Die diagnost. Prozeduren darzustellen, übersteigt den Zshg. dieser Überlegungen. Sie sind gut dargest. z. B. in: H.-P. Schlake, K. Roosen, Der Hirntod als Tod des Menschen (Neu-Isenburg 1995) 27–45.

[5] Ich versuche hier den rationalen Kern aus den z. T. sehr polemischen Ausführungen herauszuschälen. Eine repräsentative Auswahl der Einwände gegen die Hirntod-These in: J. Hoff, J. In der Schmitten, Wann ist der Mensch tot? (Reinbek 1994).

[6] Bonelli, in: Der Status des Hirntoten, hg. v. J. Bonelli, M. Schwarz (Wien 1995) 84.

[7] So G. Pöltner, ebd. 144.

[8] Meist kaum mehr als eine Woche, in seltenen Fällen bis zu vier Wochen. Ein Sonderfall sind die schwangeren Hirntoten, deren Restleben acht bis fünfzehn Wochen erhalten werden konnte; vgl. G. Herranz, Ein Spezialfall: Der Gehirntod bei Schwangeren, in: Bonelli, Schwarz (A. 6) 165ff., bes. 184f.

[9] Wie im Fall einer vorübergehenden Bewußtlosigkeit oder auch des sog. „persistent vegetative state“.

[10] Damit ist keinem Materialismus das Wort geredet. Die hier gemeinte Zentrierung bezieht sich auf das leibseelische Ganze des Menschen unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz. Wie ein Selbstbewußtsein der im Tod vom Leib getrennten Seele zu denken sei, ist eine ganz andere Frage. Vermutlich entsteht diese Form des Selbstbewußtseins erst durch den Tod und kann nicht in den verleiblichten Zustand rückprojiziert werden.

[11] Zuerst in dem Gutachten der Ad-hoc-Komm. der Havard Medical School 1968 (in: Journal of the Amer. Medical Association, 209, 337–343).

[12] Für die Explantation von Geweben (wie Hornhäute, Hautstücke, Herzklappen, Gehörknöchelchen oder Knochen) kann man sich mehr Zeit lassen. Sie können bis zu 48 Stunden nicht mehr durchblutet und doch mit Gewinn implantiert werden.

[13] Eine andere Form des Teilhirntods wäre der Tod des Stammhirns. Dieser, der in Großbritannien aus histor. Gründen für den Hirntod als hinreichend erachtet wird, ist funktional im großen und ganzen äquivalent mit dem Ganzhirntod, wie er z. B. in Dtl. gefordert wird. Nicht zw. dem Tod des Stammhirns und dem des Gesamthirns verläuft die diskutierte Grenze, sondern zw. dem Tod des gesamten Hirns und dem Ausfall bloß des Großhirns (Cerebrum).

[14] Vgl. den Bericht von A. Shewmon in: Working Group on the determination of brain death and its relationship to human death, 10.–14. 12. 1989 (Vatican City 1992) 41f.

[15] D. Birnbacher u. a., Der vollständige u. endgültige Ausfall d. Hirntätigkeit als Todeszeichen d. Menschen, in: Dt. Ärztebl. 90 (1993) A 1 2926–2929 (H. 44).

[16] BTdrucks. 13/4355, 4114, 4368; auch Bündnis 90/Die Grünen haben eine Vorlage eingebracht, die aber die Gesetzgebung kaum prägen wird.

[17] Schweden, das vorher das Modell der Zustimmungslösung hatte, entschied sich im Juni 1996 für die Widerspruchslösung.

[18] FAZ, 20. 5. 1996. [19] FAZ, 17. 1. 1996.

Michael Bongardt

Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott

Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Evolution oder Schöpfung? Die Zeiten, in denen diese Frage Gemüter und Geister erhitzte, sind vorbei. Seit sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß die biblischen Schöpfungsberichte nicht als naturwissenschaftliches Protokoll der ersten Atemzüge der Welt gelesen werden wollen, zeigt sich die Diskussionslage stark gewandelt. Heute reden die meisten Theologen fraglos von der Evolution; und nicht wenige Naturwissenschaftler führen das Wort Gott mit einer Unbefangenheit im Mund, die unmöglich schien in Zeiten, als der methodische Atheismus der Naturwissenschaften die weltanschauliche Leugnung Gottes zu fordern schien.

Doch diese Einigung kommt keineswegs der Lösung aller Probleme gleich, die zwischen biblischem Glauben sowie der Theologie auf der einen und dem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild der Neuzeit auf der anderen Seite aufbrechen. Vielmehr öffnet sich das Feld der eigentlichen Schwierigkeiten und Konflikte erst dem, der den Bezirk der falsch gestellten Fragen verlassen hat.

Es ist Ziel der folgenden Überlegungen, einige Parzellen dieses Konfliktfelds zu vermessen. Dabei soll es zunächst um eine Sichtung des Horizonts gehen, in den theologisches Denken sich gestellt weiß: um einen Blick auf die biblische Gottesrede. Dem schließt sich die Vorstellung einiger tragfähiger Brücken an, die das biblische mit dem heutigen Selbstverständnis des Menschen verbinden. Gerade von diesen Brücken aus werden dann tiefe Gräben sichtbar werden. Sie trennen das biblische Gottesbekenntnis von der Gottesrede vieler heutiger Naturwissenschaftler. Nach dieser Landschaftssichtung wird der vierte Teil Wege markieren, auf denen Naturwissenschaftler und Theologen gemeinsam zu gehen vermögen, aber auch die Gabelungen, an denen sie sich, in gegenseitiger Anerkennung und für begrenzte Zeit, zu trennen haben.

Der Horizont: Die biblische Gottesrede

An ihrem Anfang berichtet die Bibel gleich zweimal von der Schöpfung. Und trotzdem: Dies erste ist ihr nicht das Wichtigste[1]. Vielmehr werden hier, bevor das spezifisch biblische Gottesverständnis zur Entfaltung kommt, Überzeugungen aufgegriffen, die auf breite Zustimmung hoffen konnten. Daß die Welt nicht

immer da war, daß sie einen von einem anderen, von göttlicher Kraft gesetzten Anfang hat, daß sie nur aufgrund bleibenden göttlichen Handelns Bestand hat, daß der Mensch nicht aus sich selbst entstand – all das war in der Umwelt Israels so selbstverständlich wie den Israeliten selbst. Kaum ein Motiv der Schöpfungsberichte ist genuin biblisch. Und doch ist jedes wesentlich geprägt von der eigentümlichen Perspektive, aus der die Bibel erzählt. So lassen schon die Schöpfungsberichte, so wenig originell sie im ganzen auch sind, im Grundton ihres Erzählens ahnen, worauf es ankommen wird.

Der Bibel ist das Wichtigste der Bund. Die Grundüberzeugung Israels heißt: Wir sind das Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat. Das setzt viel voraus, vor allem Freiheit. Denn ein Bundesschluß ist nur zwischen freien Partnern möglich. Ein Gott, der sich zum Bundesgott bestimmt, setzt also in dieser Selbstbestimmung sein Gegenüber frei. Dieses kühne und keineswegs zum Common sense gehörende Gottesbild bewahrt Israel in zwei eng miteinander verknüpften Traditionen auf. Immer wieder erzählt es die Geschichte von der Befreiung aus Ägypten, vom Zug durch die Wüste. Alles, was menschliche Freiheit ausmacht und gefährdet, findet sich in dieser dramatischen Geschichte wieder: Ermutigung und Enttäuschung, Bewegung und Lähmung, Gewißheit und Zweifel. Und diese Geschichtserzählung ist Teil der umfassenderen Tradition, Teil der Thora. Die Thora: von Gott geschenkte Einweisung ins Leben, Weisung zur Freiheit. Die Thora macht den Menschen zum Bundespartner Gottes, ruft ihn in die Freiheit und gerade so in die Verbindlichkeit, bindet ihn ein in den Bund[2].

Zum Bund gehört die Verbindlichkeit beider Partner. So ist die Treue zur Thora stets begleitet von der Hoffnung auf die Treue dessen, der sie schenkte. Und diese Hoffnung ist die sehr konkrete Hoffnung auf Rettung. Es ist kein Zufall, daß gerade in der Zeit des Exils, einer Zeit bedrohter Hoffnung, die Schöpfungserzählungen entstehen. Sie illustrieren die Überzeugung, daß Gott die Macht hat, das von ihm Gewollte zu verwirklichen. Der Blick auf die Schöpfung, die selbst im Land der Verbannung staunen läßt, stärkt die Hoffnung, daß nichts Gott wird hindern können, die Rettung heraufzuführen, die er zugesagt hat (Ps 74, 12–23).

Die so entdeckte Verbindung zwischen dem Bundesgott und dem Schöpfer gehört fortan zum Bestand biblischer Überlieferung, führt zur Entfaltung einer Schöpfungstheologie und zur spezifischen Umformung vorgefundener Schöpfungsmythen. Vier Akzente treten dabei in den Vordergrund.

Der erste: Die Schöpfung hat von Anfang an ein Ziel: den Sabbat, den Tag der Ruhe, an dem Gott sich an seiner Schöpfung, die Schöpfung sich an ihrem Gott freut[3]. Gemeinschaft – oder besser, biblischer: Bund – soll gelingen. Gott schafft die Welt und in ihr den Menschen, weil er „Mitliebende haben will"[4]. Dieses Ziel ist nicht anders zu erreichen als durch die Freilassung des geschaffenen Gegenübers. Gott will die Freiheit des Menschen, damit seine Schöpfung in ihr Ziel finden kann.

Ein zweiter Aspekt: Gott schafft die Welt aus dem Nichts. Diese Überzeugung, grundgelegt im Alten Testament, entfaltet in den ersten Jahrhunderten des Christentums[5], will vor allem eines sicherstellen: Gott ist in seinem Entwurf der Welt an nichts gebunden. Selbst die Materie setzt ihm keine Grenzen, denn er setzt allererst die Materie. Nichts hindert Gott, eine Welt zu schaffen, die seiner Güte entspricht, die gut ist, weil er sie für gut befindet.

Und doch – der dritte Aspekt – spricht in der von uns erfahrenen, viel zu oft erlittenen Welt allzu vieles gegen deren Güte – und damit gegen die Güte Gottes. Auf diese auch die Bibel zutiefst aufschreckende Erfahrung geben die Schöpfungsberichte ihre eigene Antwort. Indem sie eng verbunden sind mit der „Sündenfallerzählung", bezeugen sie, daß das Böse in der Welt auf eine nicht durchschaubare Weise mit der Schuld des Menschen zusammenhängt. Eine zweifellos problematische Antwort, die ihren unverzichtbaren Wert aber darin hat, angesichts einer zutiefst zwiespältigen Welt das Bekenntnis durchzuhalten zu einem Gott, der eindeutig ein guter Gott ist. So wird die Furcht abgewendet, daß sich hinter dem Gesicht seiner alles vermögenden Güte die Fratze blinder Willkür oder die Schwäche eines von der Macht des Bösen überwältigten Weltherstellers verbergen könnte.

Der vierte Aspekt wird am häufigsten benannt: Die Welt mit allem, was zu ihr gehört, ist Schöpfung Gottes und deshalb nicht Gott. Diese Überzeugung erlaubt es dem Menschen, die Welt zu gestalten, Hand an sie zu legen, was einem Gott gegenüber unerhörtes Sakrileg wäre. Doch Entdivinisierung bedeutet nicht Neutralisierung. Die Welt, die Natur wird als entgöttlichte keineswegs belanglos für das Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Die Schöpfung mit ihrer erstaunenden Ordnung ist der Ort, an dem, und die Weise, in der Gott den Menschen freilassend und schützend begegnet. Die Natur, von der der Mensch in vielfältiger Form lebt, ist der greifbare, sichtbare, leibliche Ausdruck göttlicher Sorge um uns Menschen.

Diese Perspektive auf Grund, Gestalt und Ziel der von Gott freigesetzten Schöpfung bleibt auch im Neuen Testament richtungsweisend. Für dessen Autoren werden Leben und Geschick Jesu zum Grund und zur Besiegelung der Hoffnung: Gott wird das Ziel erreichen, das er sich mit seiner Schöpfung gesteckt hat. Unsere Freiheit wird mit ihm und durch ihn zu ihrer Erfüllung und Vollendung finden.

Brücken: Die Menschenbilder der Bibel und der neuzeitlichen Philosophie

So lohnend die Aufgabe wäre, die Entwicklung von der biblischen Anthropologie zum neuzeitlichen Autonomiebewußtsein zu verfolgen, sie braucht hier nicht übernommen zu werden. Statt dessen soll durch eine kritische, an der Transzen-

dentalphilosophie orientierte Rückbesinnung auf die Freiheit der Verdacht ausgeräumt werden, gerade im Namen dieser Freiheit sei es an der Zeit, das biblische Gottesbekenntnis zu verabschieden. Die Brücken, die vom biblischen zum neuzeitlichen Menschenbild führten, sind nicht abzubrechen, nachdem sie überschritten wurden, sondern von bleibender Bedeutung[6].

Am Anfang der Reflexion steht die Einsicht, daß die Entdeckung der Freiheit als des unbedingten Sich-verhalten-Könnens nicht mehr hintergehbar ist, unbeschadet aller Aporien, in die die neuzeitliche Freiheitsgeschichte faktisch führte. „Zur Freiheit verdammt" sah Sartre den Menschen und sah dabei Richtiges: Wissen wir erst einmal um unser Entscheidenkönnen, so läßt sich die Einsicht nicht vermeiden, daß wir uns nicht nicht entscheiden können. Selbst der Verzicht auf unsere Freiheit wäre Tat unserer Freiheit.

So stellt sich unerbittlich die Frage, die nicht erst Kant als eine unserer Grundfragen erkannte: „Was sollen wir tun?" Woher das Maß nehmen? Sobald wir der Freiheit ansichtig wurden, ist evident, daß nur diese Freiheit selbst die Antwort auf die Frage nach dem ihr angemessenen Gehalt und Ziel geben, ja daß nur sie selbst die Antwort auf diese Frage sein kann. Stellt doch, was in den Möglichkeiten unserer Freiheit liegt, deren Maß und deren Verpflichtung dar. Die höchste Möglichkeit unserer Freiheit aber ist die Anerkennung fremder Freiheit, der Freiheit anderer. Jeder Mensch ist die Aufforderung an mich, ihn ernst zu nehmen, ihn anzuerkennen, für sein Leben einzutreten. Die anderen, die mir begegnen, rufen mich in die einzig angemessene Verwirklichung meiner Freiheit: in die Antwort. Die Freiheit der anderen ist deshalb weit mehr als die negative Grenze meiner Freiheit, sie ist der erfüllende Gehalt meiner Freiheit. Freiheit kommt zum Ziel, wo diese Anerkennung in Gegenseitigkeit gelingt; wo Menschen einander das Leben schenken.

Nun wird aber menschliche Freiheit gerade da, wo sie ihrer Möglichkeiten ansichtig wird, zugleich mit einer für sie unaufhebbaren Aporie konfrontiert. Freiheit zielt, weil sie selbst unbedingt ist, auf unbedingte Anerkennung. Und diese kann der Mensch nicht schenken. Denn er steht unter zahllosen Bedingungen. Er kann, das ist die massivste Grenze, den Tod des anderen nicht verhindern. Er kann auch seinen eigenen Tod nicht verhindern, also keine ewige Treue versprechen. Und wieviel früher sind oft bereits die Grenzen seiner Kraft, seiner Geduld, seiner Liebe erreicht. Das Ziel zu erreichen, das in der menschlichen Freiheit angelegt ist, steht nicht in ihrer Macht. Wir sind uns selbst eine Frage, die wir nicht beantworten können.

Hat also Sartre noch einmal recht, wenn er den Menschen als „nutzlose Leidenschaft"[7] bezeichnet? Diese Schlußfolgerung ist zumindest nicht so zwingend wie die der „Verurteilung zur Freiheit". Denn immerhin ist ja denkbar, daß es eine Freiheit gibt, die den Grenzen menschlicher Freiheit nicht unterworfen ist; eine Freiheit, die jene unbedingte, grenzenlose Anerkennung schenken kann, die zu ge-

ben Menschen nicht in der Lage sind. In der Anerkennung durch eine solche Freiheit würde menschliche Freiheit dann doch zu der Erfüllung finden können, auf die sie zielt. Eine solche Freiheit, die ob ihrer Unbedingtheit vollkommen genannt zu werden verdient, ließe sich mit Recht als göttliche Freiheit, als Gott bezeichnen. Wohlgemerkt: Denkbar ist eine solche Freiheit. Doch ihre Denkbarkeit erlaubt kein Urteil über die wirkliche Existenz Gottes. Die menschliche Freiheit in ihrer aporetischen Struktur kann nicht als Ausgangspunkt eines Gottesbeweises dienen.

Deshalb ist wiederum die Freiheit gefordert: In ihren Möglichkeiten liegt es, die Absurdität unserer Existenz zu behaupten – oder auf die Wirklichkeit Gottes und seines Freiheitswillens zu setzen. Die von der Bibel bezeugte Geschichte Gottes mit uns Menschen ist Freiheitsgeschichte und deshalb dramatisch.

Gräben: Gottesbilder in Bibel und moderner Naturwissenschaft

Zum Erbe der Neuzeit, mit dem wir leben, gehört nicht nur das Bewußtsein unserer Freiheit, sondern auch die selten hinterfragte Selbstverständlichkeit, mit der wir in naturwissenschaftlichen Kategorien denken und urteilen. Wo aber hat in einem solchen Denken die Rede von Gott und der Freiheit noch einen Platz? Mit dieser Frage ist endgültig das eingangs benannte Konfliktfeld betreten. Die Probleme, die sich hier zeigen, seien zunächst knapp skizziert.

„Ich glaube nur, was ich sehe." Auch wenn manches darauf hinweist, daß die Menschen, die mit dieser Grundeinsicht auf die Welt schauen, weniger werden, begegnen sie einem noch häufig. Ihnen gelten die Grenzen des naturwissenschaftlich Erkennbaren als Grenzen der Wirklichkeit. Von Gott zu reden, halten sie nicht nur für sinnlos, sondern auch für unseriös. Doch es gibt auch unter Naturwissenschaftlern andere Stimmen. Max Planck, Werner Heisenberg, Albert Einstein sind nur die bekanntesten unter denen, die als Naturwissenschaftler wieder von Gott redeten[8]. In aller Unterschiedlichkeit ihres Denkens scheint es doch eine Gemeinsamkeit zu geben: Sie alle sehen mit Staunen auf die ihnen begegnende Welt. Dieses Staunen wird um so größer, je komplexer die von ihnen in dieser Welt angetroffene Ordnung sich zeigt. Ob sie nun diese Ordnung selbst als göttliches Prinzip, als Gott erkennen (und damit pantheistischen Gottesbildern nahekommen), oder ob sie hinter dieser Ordnung einen ordnenden Gott vermuten (und so sich einem deistischen Verständnis Gottes nähern), ändert an der strukturellen Ähnlichkeit ihrer Argumentation nichts. Einig sind sich diese Wissenschaftler auch darin, daß der von ihnen zur Sprache gebrachte Gott nicht der personale Gott des biblischen Bekenntnisses ist. Am deutlichsten wird dies vielleicht bei Paul Davies, für den „die Naturwissenschaft ein sichererer Weg zu Gott als die Religion" ist, der aber dem so erreichten Gott jegliche Überweltlichkeit, jegliche Transzendenz abspricht[9].

Daß ein biblisch gegründetes Gottesverständnis dieser Distanzwahrnehmung nur zustimmen kann, daß es in solcher Gottesrede mehr Fremdheit als Übereinstimmung entdeckt, bedarf an dieser Stelle keiner erneuten Begründung. Doch was heißt das? Zu fragen ist ja angesichts dieser Differenzen, mit welchem Anspruch die Gottesrede der genannten Naturwissenschaftler auftritt. Will sie die Existenz Gottes mit naturwissenschaftlichen Mitteln sicherstellen und sich so in die Tradition der Gottesbeweise einreihen? Und wenn hier ein solcher Gottesbeweis vorliegen soll – lassen sich die biblischen Bestimmungen Gottes dem so erreichten Gottesbild dann noch anfügen? Oder soll dieser Gottesbeweis ausdrücklich gegen das jüdisch-christliche Gottesverständnis gerichtet sein? Andernfalls, wenn diese Gottesrede bescheidener auftritt, nur von der Möglichkeit Gottes spricht: Hält sie dann auch die Möglichkeit der Existenz des biblisch bezeugten Gottes offen – oder meint sie, wenigstens diese bestreiten zu können? Zu fragen ist aber auch von der anderen Seite her: Muß sich das biblische Gottesbekenntnis von der Naturwissenschaft seinen Ort und seine Grenzen zuweisen lassen? Darf es das überhaupt?

Ähnlich offen steht die Frage nach der Freiheit und ihrer Möglichkeit. In einem System, das streng kausal, als Kette von hinreichender Ursache und notwendiger Wirkung gedacht wird, hat Freiheit keinen Platz. Denn diese verbietet es, noch einmal nach ihrer Ursache gefragt zu werden, muß zumindest formal als unbedingte gefaßt werden. Solange die Naturwissenschaft sich der Aufstellung vollständiger Kausalketten verpflichtet weiß – und es wird sich als fraglich zeigen, ob sie anders verstanden werden kann –, bleibt ihr die Einsicht in eine aus sich wirkende Freiheit verschlossen. Doch was ist dann mit den in der Chaosforschung als so zentral erkannten labilen Gleichgewichtszuständen, deren Ausgang offenbar nicht von einer hinreichenden Ursache bewirkt wird? Noch drängender stellt sich die Frage im Blick auf die Evolution[10]. Immer wieder sind hier Entwicklungen zu beobachten, die wir nur als Sprung deuten können. Zwar müssen für solche Sprünge die Voraussetzungen gegeben sein, doch diese Voraussetzungen reichen nicht als Ursache für den Sprung. Die Entstehung des Lebens aus der unbelebten Materie ist ein Beispiel für solch einen Sprung, nicht weniger das offenbar plötzlich auftretende reflektierte Selbstbewußtsein. Ist es angemessen, hier Begriffe einzuführen wie „Überstieg", „Transzendieren", „Freiheit", wie dies etwa Bela Weissmahr und Karl Rahner wagen?[11] Klar ist, daß hier nicht von Freiheit im oben gemeinten Sinn gesprochen werden kann: Die sogenannte „Entscheidung", ob Leben entsteht oder nicht, kann nicht als ein Entschluß von Freiheit gedeutet werden. Oder wer wollte einem in der Ursuppe schwimmenden Eiweißmolekül ein sich seiner Freiheit gewisses Selbstbewußtsein zuschreiben?

Doch wie ist das Verhältnis zu bestimmen zwischen jenen unerklärlichen Sprüngen und unserer Freiheit? Stellen jene eine notwendige Voraussetzung der Freiheit dar? Sind sie als deren Anknüpfungspunkte unverzichtbar? Oder erwei-

sen sie sich als letztlich belanglos? Und was wäre, wenn – es gibt Wissenschaftler, die das für möglich halten – eines Tages nicht nur die Entstehung unseres Freiheitsbewußtseins, sondern auch jede unserer Handlungen, die wir in Freiheit zu vollziehen beanspruchen, nahtlos in einer notwendigen Kette von Ursache und Wirkung erklärt werden könnte? Wäre damit die Freiheit als Illusion entlarvt? Oder könnte sie sich selbst zu einer solchen Einsicht noch einmal „verhalten"? Aber wäre nicht auch dieses Verhalten dann wieder determiniert?

Nachdem schon in diesem zweiten Problemfeld, der Frage nach der Möglichkeit von Freiheit, die Evolution ins Blickfeld gelangte, ist der Schritt in einen dritten Bereich offener Fragen nicht mehr weit. Kann oder muß sogar, so lautet hier das zentrale Problem, die Evolution als eine zielgerichtete Bewegung verstanden werden? Ohne Zweifel denken wir, wenn wir über uns nachdenken, über das bisherige Ergebnis einer höchst unwahrscheinlichen Entwicklung nach. Unzählige Male mußte sich die Evolution so fortbewegen, wie es faktisch geschah, damit die Möglichkeitsbedingungen für den Sprung zum menschlichen Selbstbewußtsein entstanden. Evolutionstheoretiker sprechen hier vom „anthropischen Prinzip" [12]. Aber was heißt das? Ist nicht schon die Rede von einem „Prinzip", die ja die Zielgerichtetheit von Anfang und Bewegung vermuten läßt, zu hoch gegriffen? Hat wirklich schon im Urknall das Ziel gelegen, den Menschen hervorzubringen? Und falls ja: Wer hat es in diesen Anfang hineingelegt? Oder sind wir nur das faktische, gleichwohl höchst unwahrscheinliche Ergebnis einer zufälligen Entwicklung? Einer Entwicklung auch, die nach uns und über uns hinaus weitergehen kann und wird? Der Mensch: Zwischenprodukt des chaotischen Zufalls oder Ziel eines klug erdachten Plans?

Jeder Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu geben, ist zum Scheitern verurteilt, solange ihm nicht eine präzise Bestimmung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Theologie vorausgeht. Im folgenden soll mit Hilfe der erkenntnistheoretischen Einsichten Kants eine solche Bestimmung eingeführt werden [13]. Die eingangs erwähnten Gräben zwischen den Disziplinen werden dadurch sichtbar, jedoch zugleich auch Richtungsweiser für mögliche gemeinsame Wege.

Kants Interesse richtet sich auf die Möglichkeiten, die Entstehung, die faktischen und die notwendigen Grenzen unseres Wissens (KrV A 57). Er erkennt, daß die Naturwissenschaft als die für ihn wesentliche Form unseres Wissens eine Frucht der Tätigkeit unseres Verstands ist. Der Verstand nämlich ist damit befaßt, die unstrukturierte Vielfalt unserer Sinneseindrücke in eine Ordnung zu bringen. Diese Ordnung aber, so Kant, liegt nicht in den unseren Sinnen faßbaren Gegenständen, sondern sie ist ein Produkt unseres Verstands (KrV A 19). Um sie herzustellen, bedient sich der Verstand einiger weniger Regeln, die von vornherein in ihm liegen, der sogenannten Kategorien. Die für unseren Zusammenhang wichtigste ist die Kategorie der Kausalität. Ihr folgend, ordnet der Verstand die Ge-

genstände unseres sinnenhaften Erlebens so, daß er die einen als Ursache, die anderen als Wirkung dieser Ursache denkt. Ziel des Verstands ist es, die gesamte Fülle unserer Wahrnehmungen zu einem einheitlichen Ganzen, zu einer Welt zusammenzufügen. Denn die Geschlossenheit der gesamten Welt als durchgängig bestimmtes Gefüge von Ursachen und Wirkungen ist Bedingung der Möglichkeit, Welt zu bilden und zu verstehen, etwas von ihr zu wissen.

Diese umfassende Einheit der Welt werden wir allerdings im Ordnen unserer Beobachtungen faktisch nie erreichen, gleichwohl ist sie eine für unser naturwissenschaftliches Denken notwendige Zielvorstellung, eine, wie Kant es nennt, „regulative Idee". Zwei weitere „regulative Ideen" hält Kant außerdem für notwendig: Die Idee, daß ich, der ich die Welt als Einheit entwerfe und zu denken versuche, selber eine Einheit bin, und die Idee eines Gottes, der als Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Denkens gedacht wird (KrV A 321–332). Diese Ideen, Produkte nicht unseres konkreten Verstands, sondern unserer auf die umfassende Einheit zielenden Vernunft, haben gegenüber den konkreten, naturwissenschaftlichen Urteilen unseres Verstands einen gravierenden Nachteil: Während wir jede naturwissenschaftliche These grundsätzlich an der Erfahrung überprüfen können, ist uns eine solche Bewährung im Reich der Ideen verwehrt. Denn als notwendig zu denkende Voraussetzungen unserer Erfahrung sind sie der Möglichkeit, erfahren zu werden, prinzipiell entzogen.

Zwei Ergebnisse dieser „Kritik der reinen Vernunft" sind für uns wichtig: Die Idee Gottes bildet zwar – erstens – eine Bedingung der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, aber nirgendwo in der Welt unserer Erfahrung läßt sich Gott als Gegenstand antreffen. Wenn aber Gott kein Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis sein kann, so läßt sich – zweitens – seine Existenz auf naturwissenschaftliche Weise nicht beweisen, jedoch auch nicht widerlegen (KrV A 631–642).

Und die Freiheit? Für Kant steht außer Frage, daß wir auch um unsere Freiheit wissen. Die Erfahrung des Sollens, die uns im Gewissen begegnet, ist ihm dafür Indiz (KprV 53). In der Welt der Naturwissenschaft aber ist alles Geschehende bestimmt von einer lückenlosen Kausalkette. Wo soll in diesem von Kant so genannten „Reich der Notwendigkeit" der theoretischen Vernunft Platz sein für Freiheit? Die Antwort Kants auf diese Frage ist bis heute wegweisend: In jenem Reich ist in der Tat kein Platz für Freiheit (KrV A 444–452, 532–558). Und Kant versucht den Platz auch nicht dadurch zu schaffen, daß er eine unerklärliche Lücke im Zusammenhang von Wirkungen und ihren Ursachen sucht, sondern er schafft Platz, indem er die naturwissenschaftliche Erkenntnis insgesamt in ihre Grenzen verweist. Diese Erkenntnis sieht nämlich – wie übrigens jede andere auch – nur das, was sie sehen kann. Und sie kann eben nichts sehen, was nicht mit ihren Kategorien zu fassen ist. Sie kann Freiheit nicht sehen. Doch einmal aufgeklärt über die notwendige Begrenztheit ihres Wissens, kann sie auch nicht

mehr mit der Behauptung auftreten, die Grenzen ihrer Einsicht seien die Grenzen der Welt, die Freiheit somit eine Illusion.

Nachdem er so der Freiheit ihren Raum, das „Reich der Zwecke" gesichert hat, kann Kant der Frage nach dem Ziel unseres Handelns und Verhaltens nachgehen. Die Freiheit hat dem moralischen Gesetz zu folgen, das Gute zu tun. Und sie macht gerade im Gehen dieses Weges eine in dieser Welt offenbar unvermeidliche Erfahrung: Mit dem Tun des Guten erreichen wir nicht automatisch unser Glück. Hier nun öffnet sich für Kant nochmals der Blick auf die Wirklichkeit Gottes: Die Reflexion auf unsere Freiheit führt ihn zu Gott als einem Postulat der praktischen Vernunft. Gott wird als der postuliert, der die vollendende Überstimmung von Pflichterfüllung und Glückseligkeit sichert (KprV 223–237). Die Welt der menschlichen Freiheit ist deshalb für Kant der angemessene Ort der Religion. Und auch wenn man seine Reflexionen über die „Vernunftreligion" nicht unmittelbar auf die biblische Religion übertragen kann, ohne beiden Gewalt anzutun (Rel A 222–240), so ist doch unübersehbar, wieviel die Theologie von Kant lernen kann, wenn sie sich kritisch auf sich selbst zu besinnen versucht.

Die von Kant erreichten Grenzziehungen können zur Klärung der aktuellen Fragen im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog Wesentliches beitragen. Hinsichtlich der Versuche in den Naturwissenschaften, von Gott zu reden, gibt es, strukturell betrachtet, nur zwei Möglichkeiten: Entweder wird irgendein Teil der Welt oder ihre Gesamtheit, zum Beispiel die umfassende Ordnung, Gott genannt, oder es wird nach einem Sinngrund – nicht nach einer kausalen Wirkursache – bzw. nach einer Zielbestimmung der Welt gefragt. Im ersten Fall wird als Gott bezeichnet ein Gegenstand des ihn umfassenden und bestimmenden Denkens, also ein Gegenstand unter anderen. Doch ein solcher Gegenstand kann nicht legitim als Gott bezeichnet werden. Im zweiten Fall, in dem es um die Frage nach dem Sinn der Welt als ganzer geht, überschreitet die Frage das Feld der naturwissenschaftlich möglichen Antworten, überspringt den Graben zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Zwecke. Selbstverständlich steht es jedem Naturwissenschaftler frei, diesen Sprung zu tun, ja er kann sogar durch das Ergebnis seines Forschens dazu gezwungen sein; aber er muß sich darüber klar sein, daß er sich damit der Möglichkeit naturwissenschaftlich gesicherter Erkenntnis begibt. Gleiches gilt für die Freiheit: In einem ungeahnten Ausmaß haben die Physik und die Evolutionstheorie in der Zeit nach Kant lernen müssen, den Zufall im Sinn des nicht determinierten Ausgangs labiler Zustände in ihr Denken einzubeziehen. Benennen sie bereits diese Nicht-Determiniertheit als Freiheit, bleiben sie hinter der Freiheitsgewißheit menschlichen Selbstbewußtseins weit zurück. Fragen sie dagegen nach der Freiheit in diesem Vollsinn des Wortes, haben sie erneut das Feld der ihnen naturwissenschaftlich zugänglichen Wirklichkeit verlassen.

Nicht weniger als die Naturwissenschaft ist die Theologie von den Grenzziehungen der Erkenntniskritik betroffen. Natürlich ist es den Theologietreibenden unbenommen, sich naturwissenschaftlich zu interessieren. Doch sie sollten sich hüten, ihre Glaubensüberzeugung wie ein Trojanisches Pferd in die noch bestehenden Lücken naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu schmuggeln und zu hoffen, von dort aus die religiöse Sprachlosigkeit der modernen Physik überwinden und einen endgültigen Gottesbeweis als Sieg davontragen zu können. Nicht nur, daß jede neue wissenschaftliche Erkenntnis, die solche Lücken füllt, ihr Pferd schwer ramponieren würde. Sie erwiesen in jedem Fall dem Gott der Bibel, den zu bezeugen ihr Auftrag ist, einen schlechten Dienst. Denn das Verständnis eines Gottes, der sich in Freiheit mit den Menschen verbinden will, ist auf diesem Weg nicht zu gewinnen, sondern allenfalls zu verlieren. Kant ernst nehmend, darf und muß die Theologie das Bewußtsein der Freiheit nicht unter Preis verkaufen: Es kann ihr nicht darum gehen, der Freiheit in der Welt der Naturwissenschaften ein paar Nischen zu suchen. Ihr Ziel ist es, der Freiheit den Raum zu zeigen, der ihr als Freiheit gegenüber dieser Welt offensteht.

Selbst an der bedrängendsten Frage, die im Gespräch mit der Evolutionstheorie aufbrach, versagt Kants Verhältnisbestimmung nicht: Gesetzt den Fall, es gelänge der Evolutionsforschung im Verein mit der Neurophysiologie, das Entstehen und sogar den Inhalt unseres Freiheitsbewußtseins in einer zwingenden Kausalkette zu erklären, wäre selbst damit die Freiheit nicht als Illusion erwiesen. Denn auch diese Erkenntnis bewegte sich ja noch immer im Rahmen der Naturwissenschaft, den als begrenzt zu erkennen selbst dann noch Möglichkeit philosophischer Reflexion und damit der Freiheit bleibt.

So kann es also tatsächlich gelingen, mit Kant Ordnung in das Feld der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie, zwischen Natur und Religion zu bringen. Doch ist diese Ordnung nicht mit einer umfassenden Immunisierung dieser beiden Wissensfelder erkauft, die zum vollständigen Desinteresse aneinander führt? Soll dies nicht das letzte Wort bleiben, gilt es eine Zuordnung zwischen naturwissenschaftlicher und gläubiger Weltsicht zu finden, die Gräben überbrückt, ohne Grenzen zu verwischen.

Wege: Spurensuche auf einem schwierigen Feld

Die nun abschließend gesuchte Zuordnung von Naturwissenschaft und Theologie wird sich nur finden lassen, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Zum einen muß ein Einheitspunkt gefunden werden, von dem her eine Beziehung zwischen den verschiedenen Feldern menschlichen Denkens und Wissens überhaupt erst einsehbar ist. Und zum zweiten wird, soll der Wechsel ins jeweils andere Feld nicht beliebig bleiben, innerhalb der jeweiligen Felder nach den Punkten zu su-

chen sein, an denen ihre notwendige Verwiesenheit auf den je anderen Bereich sichtbar wird.

Fasziniert von der Vielfalt menschlicher Weltbilder fragte Ernst Cassirer nach dem einheitlichen Anfangspunkt ihrer Entstehung – und fand diesen in der formenden Kraft des menschlichen Geistes[14]. Unser Geist, so Cassirer, hat die Fähigkeit, sinnlichen Eindrücken Bedeutung, genauer: verschiedene Bedeutungen zu geben. Es ist uns zum Beispiel möglich, eine gekrümmte Linie als Sinuskurve, als Kunstwerk, als magische Vergegenwärtigung eines Schlangengottes oder als Notenzeichen einer modernen Partitur zu deuten[15]. Keine dieser Deutungen ist richtiger oder falscher als die anderen; sie alle gehören unterschiedlichen „symbolischen Formungen" an. Nun gibt es nicht nur eine unendliche Fülle einzelner Formungsakte, sondern es lassen sich verschiedene Arten der Formung unterscheiden, die zu unterschiedlichen Deutungen der Welt als ganzer führen. Deutet man etwa alle Ereignisse als konkrete Fälle universal geltender, formal-funktionaler Kausalitätsgesetze, entsteht das naturwissenschaftliche Weltbild. Deutet man dagegen alles Begegnende als Ausdruck göttlicher Kräfte, bewegt man sich in der Form des Mythos. Religion und Naturwissenschaft sind nach Cassirer nicht die einzig möglichen symbolischen Formungen; auch die Kunst, das Recht, die Geschichte sind als solche zu erkennen. Für unseren Zusammenhang bleibt festzuhalten: Sind Naturwissenschaft und die theologisch reflektierte biblische Religion als Formungen des einen menschlichen Geistes erkannt, eröffnet sich die Möglichkeit, sie ungeachtet aller Trennungen zueinander in Beziehung zu setzen.

Diese gegenseitige Beziehung aber läßt sich als eine notwendige verstehen, wenn wir mit Richard Schaeffler zwischen der Autonomie und der Autarkie unserer verschiedenen symbolischen Formungen unterscheiden[16]. Autonom sind diese, insofern sie ihren eigenen Gesetzen folgen; sei es, in der Naturwissenschaft, dem Gesetz der Kausalität, sei es, in Ethik und Religion, dem moralischen Gesetz. Autark wären diese Weisen, die Welt zu deuten, aber erst dann, wenn sie je für sich in der Lage wären, alle der Vernunft sich stellenden Fragen innerhalb ihres Blicks auf die Welt zu beantworten. Genau diese Eigenschaft aber kommt den hier interessierenden Feldern nicht zu.

So können wir, und seien wir noch so stark durch naturwissenschaftliches Denken geprägt, offenbar auf Dauer dem Bedürfnis unserer Vernunft nicht entgehen, die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens zu stellen. Bricht diese Frage erst einmal auf, können wir sie nicht mehr ohne Antwort lassen. Und ganz gleich, ob unsere Antwort atheistisch, agnostisch oder religiös ausfällt, ob wir die Welt für sinnvoll oder absurd, ob wir gar die Frage für unbeantwortbar halten: Jede dieser Antworten geben wir kraft unserer Freiheit, mit jeder haben wir das „Reich der Notwendigkeit" bereits verlassen. Ja mehr noch: Unser naturwissenschaftliches Denken selbst wird an dieser Stelle als Folge eines Entschlusses sichtbar, die Welt auf diese Weise anzuschauen. Kommt also unserer Freiheit sogar

hinsichtlich der Naturwissenschaft eine Schlüsselstellung zu (schon Kant sprach vom Primat der praktischen Vernunft), so zeigt jedoch auch sie sich bei näherer Betrachtung nicht als autark. Denn unsere Freiheit ist darauf angewiesen, sich zu zeigen, sich zu vermitteln. Und darin bleibt sie auf das Feld verwiesen, das die Naturwissenschaft ihr eigen nennt.

Ein abschließendes Beispiel, das auf einen schon allzuoft traktierten Gegenstand zurückgreift, mag das erreichte Ergebnis verdeutlichen. Eine Rose ist Inhalt sinnlicher Wahrnehmung und damit Gegenstand von Deutung, symbolischer Formung. Als Naturwissenschaftler kann man ihr unzählige Fragen nach ihrer Herkunft, ihrer Form, ihren Lebensbedingungen stellen. Als freiheitsbegabter Liebender kann man sie zum Zeichen für Zuneigung bestimmen. Doch so klar diese Unterscheidung ist, sie läßt zugleich die notwendige Angewiesenheit beider Formungen aufeinander erkennen. Dem Naturwissenschaftler bleibt die Entscheidung nicht erspart, welchen Sinn er der Rose geben will, ob er sie einzig zum Objekt seines Forschens wählt, oder ob er sie nach aller Betrachtung noch verschenken wird. Im letzteren Fall bleibt zu hoffen, daß sein Forscherdrang sie nicht völlig zerrupft hat. Der Liebende aber muß wissen, wo Rosen zu finden sind und wie man sie pflückt. Sollte darüber hinaus die beschenkte Geliebte auch noch wissen, daß es einer Rose guttut, in Wasser gestellt zu werden, so ist dieses klassisch naturwissenschaftliche Wissen nicht bedeutungslos für das Symbol der Liebe.

Mit dieser Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit, von Naturwissenschaft und Ethik ist der Raum geöffnet für die Religion. Die Einsicht in die Notwendigkeit, auf unserem Weg durch die Welt verschiedene Felder unserer Weltdeutung zu betreten, weitet den Blick auf den gemeinsamen Horizont all dieser Felder. Die biblische Gottesrede, das wurde eingangs deutlich, beschreibt diesen Horizont auf ganz eigene Weise. Sie sieht die Menschen von Gott freigelassen, hineingestellt in die Welt und ihre Notwendigkeiten, beauftragt, hier die Freiheit konkret werden zu lassen. Und sie verheißt eine unserer Freiheit angemessene Erfüllung, die die hier erlittenen Grenzen hinter sich läßt. Der Mensch, sich staunend seiner selbst und der Welt bewußt werdend, vermag die Möglichkeiten seiner Freiheit zu ergründen und der Welt eine Ordnung zu geben. Er kann dieser Welt in ihrem faszinierenden Zusammenspiel, die am jetzigen Punkt ihrer langen Evolution ihn selbst möglich machte, noch einmal einen Sinn zusprechen: sie deuten als die konkrete Form, die Gott seiner freilassenden Liebe gibt, und sich damit in die Tradition der biblischen Schöpfungspsalmen einreihen. Sie führen unser Staunen über die Welt in das Lob Gottes, von dem sie die Rettung der ganzen Schöpfung erhoffen[17]. Ob wir sie mitbeten wollen, ist noch einmal in unsere Freiheit gestellt – ganz gleich, ob wir Physiker oder Theologen sind.

ANMERKUNGEN

[1] J. Schreiner, Theol. d. AT (Würzburg 1995), bes. 132–163; D. Sattler, Th. Schneider, in: Hb. d. Dogmatik, hg. v. Th. Schneider, Bd. 1 (Düsseldorf 1992) 125–170.

[2] E. Zenger, Am Fuß d. Sinai. Gottesbilder d. Ersten Testaments (Düsseldorf 1993) 133–173; Schreiner (A. 1) 17–35, 127–132. Eine solche Bindung an die Thora prägt auch d. heutige lebendige Judentum: G. Grunden, Fremde Freiheit. Jüd. Stimmen als Herausforderung an d. Logos chr. Theol. (Münster 1996) 117–165, 188–199.

[3] J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökol. Gotteslehre (München 1985) 279–283.

[4] Joh. Duns-Scotus, zit. n. Th. Pröpper, Erlösungsglaube u. Freiheitsgesch. Eine Skizze zur Soteriologie (München [3]1991) 97.

[5] 2 Makk 7, 28; Sattler (Anm. 1) 172–175.

[6] Pröpper (A. 4) 182–194; H. Krings, System u. Freiheit. (Freiburg 1980) 161–184; M. Bongardt, Der Widerstand d. Freiheit. Eine transzendentaldialog. Aneignung d. Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurt 1995) 91–113.

[7] J.-P. Sartre, Das Sein u. d. Nichts (Hamburg 1987) 770.

[8] C. Liesenfeld, Philos. Weltbilder d. 20. Jh. Eine interdisziplinäre Studie über M. Planck u. W. Heisenberg (Würzburg 1992).

[9] Zit. n. S. M. Daecke, Gott d. Vernunft, Gott d. Natur u. persönl. Gott, in: Kann man Gott aus d. Natur erkennen?, hg. v. C. Bresch (Freiburg 1990) 146.

[10] Einsichten in die evolutionäre Erkenntnistheorie u. deren problematische Beziehung zur philos. u. theol. Freiheitsanalyse verdanke ich G. Poell.

[11] B. Weissmahr, Evolution als Offenbarung d. freiheitl. Dimension d. Wirklichkeit, in: Bresch (A. 9) 97–101; K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Rahner S 5 (Einsiedeln 1962) 183–221.

[12] Sattler (A. 1) 220 f.

[13] Auf die Werke Kants wird mit den übl. Kürzeln verwiesen.

[14] E. Cassirer, Philos. d. symbol. Formen I (Darmstadt [10]1994) 8.

[15] Ders., Das Symbolproblem u. seine Stellung im System d. Philos., in: ders., Symbol, Technik, Sprache (Hamburg 1985) 5–7.

[16] R. Schaeffler, Das Gebet u. d. Argument (Düsseldorf 1989) 92–96.

[17] Ps 8, Ps 104.

Paul Roth

Muslime in Rußland

Im August 1995 – vor den Wahlen zur russischen Duma – erklärte der Organisator des „Bundes der Muslime Rußlands", Achmet Chalitow: „Unser Sieg wird so unerwartet sein wie der Erfolg der LDPR (die Partei Schirinowskis) im Jahr 1993." [1] Hauptaufgabe dieses Bundes, der bereits in 50 Regionen Filialen habe, sei die Vertretung der Interessen der Muslime. Er hat sich geirrt: Es gibt in der Duma keine muslimische Fraktion.

Radio Moskau [2] berichtete vor der Präsidententwahl: „Die Konsolidierung auf konfessioneller Grundlage geht weiter, deren Ziel es ist, keine kommunistische Revanche am 16. Juni 1996 zuzulassen. Das ist in erster Linie am Beispiel der großen russischen muslimischen Glaubensgemeinschaft zu spüren, die 15 Millionen Menschen zählt. Den Ton geben dort zwei große muslimische Organisationen an, der Bund der Muslime von Rußland und das Islamische Kulturzentrum. Seit Beginn des letzten Winters leisten sie im Wahlkampf Boris Jelzin reale Unterstützung. Die Muslime von Rußland fühlen sich heute als gleichberechtigte und vollwertige Bürger." Leider liegt keine Untersuchung darüber vor, ob oder wie viele Muslime ihre Stimme für Jelzin gegeben haben.

Viele Muslime in Rußland sehen sich noch nicht als gleichberechtigte Bürger an. Wenn sie im politischen Leben eine Rolle spielen wollen, können sie darauf hinweisen, daß in drei Dumen der Zarenzeit die Muslime eine eigene Fraktion hatten, daß es muslimische Parteien gab. Heute ist der Islam die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Rußland; von den rund 149 Millionen Staatsbürgern der Russischen Föderation sind rund 20 Millionen, etwa 13 Prozent, Muslime.

„Kulturislam" und „Glaubensislam"

Sechs Sowjetrepubliken, die man auf Grund von Kultur und Geschichte als muslimisch bezeichnen kann, sind selbständig geworden. In der riesigen Russischen Föderation leben jedoch Millionen von Muslimen im Nordkaukasus (Tschetschenen, Inguschen, Kabardino-Balkarier, Osseten, Dagestaner) und im Wolgagebiet. Tatarstan ist hierfür nur ein Beispiel.

Wenn von Muslimen in Rußland die Rede ist, so sind damit alle jene gemeint, die sich selber als Angehörige muslimischer Kultur und Tradition betrachten. Dies deckt sich nicht mit der Anzahl jener, die an Allah glauben. In der Fach-

sprache unterscheidet man zwischen „Kulturislam" und „Glaubensislam". Die Anzahl der Muslime in Rußland wird fast immer errechnet, indem man die Angehörigen jener Völkerschaften, die einmal muslimisch waren, zusammenzählt. Zumeist wird angegeben, daß es in Rußland 20 Millionen Muslime gibt. Wie viele davon Gläubige sind, ist unbekannt; die Schätzungen bewegen sich zwischen sechs und zwölf Millionen.

Bevor wir einen Rückblick in die Geschichte machen, sollen einige wenige Fakten das Verständnis erleichtern. 1. Der gesamte muslimische Bereich des Zarenreichs und der Sowjetunion ist eine Erbschaft Dschingis-Khans. Es gibt also gemeinsame Wurzeln, die aus einer Zeit stammen, da der Islam noch nicht die verschiedenen Volksstämme religiös zusammenschloß.

2. „Der Islam ist Religion und Staat", so formulierte es A. D. Khoury[3]. Der Islam errichtete über seine Rolle als Religion hinaus eine Lebensordnung, ein religiös sanktioniertes Gesetz, um das gesamte Leben der einzelnen, der Familie, der Gemeinschaft und das politische Leben zu regeln.

3. Der Islam ist keine homogene, widerspruchsfreie Gemeinschaft. Auf die Unterscheidung zwischen „Kulturislam" und „Glaubensislam" ist bereits hingewiesen worden. Daß es „Sunniten" und „Schiiten" gibt, ist zumeist bekannt. Die zahlreichen weiteren muslimischen Gruppierungen geraten jedoch nur selten ins Blickfeld. Hier seien nur die „Ismailiten" und „Wahabiten" als Beispiele aufgeführt. Unbekannt ist durchweg, daß es zu Beginn der Sowjetmacht Muslime gab, die mit den Kommunisten zusammen gekämpft haben. In der Zeit der Religionsverfolgung entstand vor allem in den mittelasiatischen Republiken ein „inoffizieller Islam" (auch als „Schattenislam" bezeichnet), der nach dem Zerfall der Sowjetunion von Vertretern des „offiziellen Islam" abgelehnt, ja bekämpft wird.

Die Politik der Zaren und der Islam

Die einfachste – jedoch falsche – Erklärung für die Ablehnung der Fremdherrschaft durch die muslimischen Völkerschaften gibt die alleinige Schuld der Nationalitäten- und Religionspolitik der Sowjets. Die Politik in der Zarenzeit gegenüber den eroberten muslimischen Völkerschaften war nicht einheitlich. Die im 16. Jahrhundert eroberten tatarischen Gebiete in Westsibirien wehrten sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in ständig wiederkehrenden Aufständen gegen die russische Herrschaft, obwohl sich seit dem 16. Jahrhundert ein Teil des tatarischen Adels taufen und russifizieren ließ.

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts spielte die Russifizierungspolitik in den eroberten Gebieten nur eine untergeordnete Rolle. Sieht man von Bemühungen der Russisch-Orthodoxen Kirche ab, so begnügte man sich mit Bemühungen, die Nichtrussen zu loyalen Untertanen zu machen. Im 19. Jahrhundert folgte die Er-

oberung Mittelasiens und des Kaukasus. Der erbitterte Krieg im Nordkaukasus gegen die russischen Truppen wurde vielfach mit religiösen Parolen – als „heiliger Krieg" – ausgetragen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verlegten die Zaren den Schwerpunkt auf eine Russifizierung der eroberten muslimischen Gebiete. In Russisch-Turkestan (Mittelasien) kam es seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis 1915 zu 13 Massenunruhen.

1789 hatte Katharina II. die Erlaubnis erteilt, in Ufa für die Muslime im Wolga-Ural-Gebiet und in Sibirien ein religiöses Zentrum zu schaffen. Die religiösen Angelegenheiten für Turkestan wurden hingegen durch das Innenministerium in St. Petersburg verwaltet, das auch die Muftis einsetzte. Der Panslawismus im 19. Jahrhundert bekam ein Gegenstück im Pantürkismus, der für eine Einheit aller Turkvölker vom Mittelmeer bis nach China eintrat. Kasan, Orenburg, Troizk und Astrachan waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts islamisch-tatarische Kulturzentren[4].

In der Politik zeichnete sich eine Aufspaltung innerhalb der Muslime ab. Die „Ittifak" (Einheit) war eine liberale Partei (entsprach etwa den russischen „Kadetten"), die „Tschantschylar" stand hingegen den Sozialrevolutionären nahe. Auf dem Muslim-Kongreß 1905/06 in Nischny-Nowgorod und St. Petersburg wurden die Unterschiede deutlich. Der Kongreß forderte politische Gleichstellung, religiöse und kulturelle Freiheit. Nicht vergessen werden darf auch der „Dschadidismus", eine modernisierende Richtung, deren Einfluß bis ins Osmanische Reich und bis Indien ausstrahlte. Sie versuchte, den Islam mit moderner Wissenschaft und Technik zu verbinden.

Der erste gesamtrussische Kongreß der Muslime am 1. Mai 1917 forderte u. a. die religiöse Selbstbestimmung und die rechtliche Gleichstellung der Frau. Dieser Kongreß in Kasan folgte der linken Reformrichtung, tendierte zu den Bolschewiki. In Turkestan wurde die Oktoberrevolution begrüßt. Der Rat der Volkskommissare wandte sich am 3. Dezember 1917 mit einem Aufruf „An die Muslime Rußlands und des Ostens", in dem es hieß: „Verliert keine Zeit und schüttelt von euren Schultern die hundertjährigen Räuber eurer Länder ab. Überlaßt ihnen nicht mehr die heimatliche Erde zur Plünderung. Ihr müßt selber Herren eurer Länder werden."

Die sowjetische Nationalitäten- und Religionspolitik

Die Politik der Sowjetmacht gegenüber den muslimischen Völkerschaften läßt sich ebensowenig in einer geraden Linie beschreiben wie das Verhalten von Vertretern der einzelnen politischen Richtungen der Muslime. Der linke Flügel muslimischer Reformer hielt zwar am Pantürkismus und dem Dschadidismus fest, arbeitete jedoch mit den Bolschewiki zusammen. So forderten muslimische Bol-

schewiki in der Bürgerkriegszeit eine unabhängige muslimische KP, eine Art Brücke zwischen Sozialismus und Islam.

Auf dem muslimischen Kongreß 1917 in Moskau wurde der Vorschlag abgelehnt, Tataren und Baschkiren zu einem Staat zu vereinigen. Gleichfalls abgelehnt wurde der Vorschlag, einen baschkirischen Staat zu schaffen. Die Baschkiren sind Muslime und eng mit den Wolga-Tataren verwandt. Im Kampf um eine baschkirische Autonomie entstand unter einem Kosaken-Ataman eine antibolschewistische Bewegung; konservative muslimische Politiker unterstützten sie.

Die Sowjetmacht, die einst die Befreiung vom russischen Joch proklamiert hatte, unterwarf nacheinander alle nationalen Bewegungen und Regierungen. Die Anklage „nationalistische Abweichung" tauchte auf und wurde in den dreißiger Jahren zum Todesurteil für die Angeschuldigten. Nach der Verkündung des Sowjetpatriotismus (= russischer Patriotismus) und der Umschreibung der Geschichte waren die Tataren auch wieder Nachfahren der Erbfeinde aus der Steppe. Turkestan wurde in mehrere Republiken zerstückelt, das kyrillische Alphabet wurde eingeführt.

Der Kampf gegen den Islam stand anfangs ganz im Hintergrund. Zu schwach war damals die Position der neuen Machthaber in den muslimischen Gebieten. Auch gab es geradezu groteske Kompromisse und Diskussionen. Da wurde die Frage gestellt, ob Lenin nicht als Prophet anzusehen sei. In den zwanziger Jahren kam es zu einer Aufspaltung in die Anhänger der „Alten Moschee" und der „Neuen Moschee"; ein ähnlicher Prozeß spaltete in Rußland die „Neuerer" von der Russisch-Orthodoxen Kirche ab. Noch lange verließen die gläubigen Kommunisten Parteiversammlungen zur Gebetszeit.

Die Allrussische Konferenz der muslimischen Geistlichkeit im Oktober 1926 in Ufa erklärte in einem Telegramm an die Führung von Staat und Partei: „Die Konferenz drückt im Namen aller Muslime der Sowjetmacht ihren Dank und ihre Ergebenheit aus; diese hat die geknechteten Völker des Ostens verteidigt, und (die Konferenz) verspricht, die Sowjetmacht bei ihren Maßnahmen zur Festigung der Errungenschaften der Revolution zu unterstützen."

Die einzelnen Etappen der 1927 beginnenden Verfolgung des Islam können nur skizziert werden. Die Gotteshäuser und die Koranschulen wurden geschlossen. 1914 soll es im Zarenreich 26273 Moscheen und Gebetsräume der Muslime gegeben haben, 1942 zählte man nur noch 1312 Moscheen. Dann folgte kriegsbedingt die Wende in der Religionspolitik. Abdul Rachman Rasulajew in Ufa wurde „Haupt des Zentralrats der islamischen Religionszentren in der UdSSR". Im Volk hieß er der „Rote Mufti" oder der „Sowjet-Mufti". Danach wurden drei weitere Muftiate geschaffen: In Taschkent (Usbekistan), in Baku (Aserbaidschan), in Buinaksk (Dagestan). Die Jurisdiktion des Muftis von Ufa wurde auf das Gebiet Wolga/Ural, Sibirien und die Diaspora in den russischen Städten beschränkt.

Die von Moskau eingesetzten Muftis beteiligten sich an der Auslandspropa-

ganda, verkündeten im Ausland die Religionsfreiheit der UdSSR, vertraten die sowjetische „Friedenspolitik". Als „Gegengabe" wurden einige Moscheen und Koranschulen zugelassen. 1947 gab es rund 3000 Moscheen, seit 1948/49 zwei Koranschulen. Die Vierteljahreszeitschrift „Die Muslime des sowjetischen Ostens" erschien in usbekischer, arabischer, englischer, französischer und persischer Sprache. Sie war ein Organ der Auslandspropaganda.

„Handverlesene" muslimische Würdenträger durften jedes Jahr nach Mekka pilgern. Nicht eingegangen werden kann hier auf die Verschleppung von fünf Moslemvölkern, die Stalin befohlen hatte. Zwar wurden zur Zeit Chruschtschows die Verbannungsurteile aufgehoben, doch sind die Wunden bis heute nicht verheilt. So ist bis heute das Problem der Rückkehr der Krim-Tataren nicht gelöst.

Noch vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs stellten die Behörden fest, daß es in den muslimischen Gebieten eine große Anzahl von nichtregistrierten (also illegalen) Moscheen und Gebetsräumen gab. Im Islam gibt es keine „geweihte" Geistlichkeit. „Nichtoffizielle Mullahs" durchzogen das Land. Grabstätten von als Heiligen Verehrten wurden zu Wallfahrtsorten.

Die von Chruschtschow eingeleitete neue Welle der Religionsverfolgung traf natürlich auch die Muslime. 1976/77 soll es in der Sowjetunion noch 300 geöffnete Moscheen gegeben haben, davon 146 in Mittelasien. 1983 wurden in Taschkent 13 Personen wegen Druck und Verbreitung muslimischer Literatur verurteilt; einer der Verurteilten erhielt sieben Jahre, ein anderer vier Jahre Lagerhaft zudiktiert. Wahrscheinlich waren es Anhänger des „wahren (oder reinen) Islam", die eine Rückkehr zu den Glaubenslehren der Zeit Mohammeds forderten und modernistische Neuerungen ablehnten. Orden und Bruderschaften hatten sich im Untergrund gebildet, die weder mit dem inoffiziellen noch dem offiziellen Islam gleichgesetzt werden können.

Die Sowjetmacht hat immer darum gekämpft, einen „neuen Menschen", den „Sowjetmenschen", hervorzubringen. Dies war auch ein immer wieder propagiertes Ziel Chruschtschows. H. Carrère d'Encausse[5] hat sich mit der Frage befaßt, ob der „Homo sovieticus" an die Stelle des „Homo islamicus" getreten ist. Sie führt mehrere Gründe an, warum dies nicht gelungen ist: die Weigerung, außerhalb der eigenen Gruppe zu heiraten, der Zusammenhalt der Gruppe durch die Lebensweise, die Beibehaltung von Gebräuchen und Festen mit religiösem Ursprung sowie die Beibehaltung traditioneller Autoritäten und Strukturen. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß „Homo sovieticus" und „Homo islamicus" nebeneinander bestehen.

Die antireligiöse Propaganda behauptete, der Islam sei in der Sowjetunion im Absterben. Nach dem Einsatz sowjetischer Truppen in Afghanistan (seit Dezember 1979) breitete sich dann die Angst vor einem erstarkten Islam aus. „Das Echo des afghanischen Krieges" war der Titel eines Artikels in den „Moskowskie no-

wosti" (31/90). Der Verfasser kam darin zu dem Schluß: „Unter einem strengen Einparteiensystem zeichneten sich deutlich die Spuren einer zweiten Kraft ab – des Islam, der ebenfalls die Macht beanspruchte." Er sagte zutreffend eine Entwicklung voraus, wie sie im Zerfallsprozeß der Sowjetunion in Mittelasien eintrat: „Die Partokratie ist fähig zu Mimikri, eine Abänderung der Losungen auf national-islamische hin ist möglich."

Die Kehrtwendung

Die einzige ganz konkrete Äußerung Gorbatschows gegen eine Religionsgemeinschaft war eine programmatische Rede am 24. November 1986 in Taschkent, einem Zentrum des Islam in der Sowjetunion. Zu diesem Zeitpunkt war die Verfolgung und Drangsalierung der Religionsgemeinschaften noch nicht beendet. Mit Sorge hatte die sowjetische Führung die unkontrollierte Entwicklung des „Schattenislam", die aus dem Iran nach Mittelasien ausgestrahlten religiösen Rundfunksendungen und das Verhalten der eigenen Funktionäre beobachtet. Gorbatschow rügte in seiner Rede scharf, daß Funktionäre und Kommunisten sich an religiösen Zeremonien beteiligten und forderte einen „entschiedenen und kompromißlosen Kampf gegen alle religiösen Erscheinungsformen, eine Verstärkung der politischen Massenaufklärung und der Atheismuspropaganda".

Ende 1987 wurde die Verfolgung der Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion eingestellt. Zuerst profitierte davon die Russisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats; seit 1988 erstreckte sich die Liberalisierung im religiösen Bereich auch auf den Islam. Gleichzeitig setzte der Zerfallsprozeß der Sowjetunion ein. Im Lauf des Jahres 1990 hatten alle Sowjetrepubliken ihre Souveränität proklamiert. Damals bedeutete dies, man wolle nicht mehr von Moskau aus kommandiert werden.

Als sich am 4. Januar 1989 Ayatollah Amoll, Sonderbotschafter Chomeinis, in Moskau mit Gorbatschow traf, berichteten die sowjetischen Medien hierüber. Jedoch verschwiegen sie das Schreiben Chomeinis an Gorbatschow. Darin stand: „Das Hauptproblem ihres Landes ist weder Eigentum noch Wirtschaft noch Freiheit, es ist vielmehr ein Problem des mangelnden Glaubens an Gott, dasselbe Problem, das den Westen in die Banalität und in eine Sackgasse getrieben hat oder noch treiben wird."

Zwei Jahre später konnte man im ehemaligen „Kommunist", der sich nun „Freier Gedanke" (14/91) nannte, einen Artikel von M. Aripow lesen: „Der Islam und die Weltzivilisation". Es war ein Hoheslied auf Geschichte und Kultur des Islam: „Dieser Beitrag der Völker, die sich zum Islam bekennen, trägt zweifellos dazu bei, daß unser Land erneut einen würdigen Platz in der Weltgemeinschaft erringt." Das war noch vor dem Staatsstreich 1991 geschrieben. Als die Sowjet-

union zerfallen war, urteilte W. Wyschutowitsch in der „Iswestija" (5. 10. 1991), daß der Kampf in den mittelasiatischen Republiken kein religiöser, sondern ein politischer sei. Der Artikel trug die Überschrift: „Das rote Banner des Kommunismus oder das grüne Banner des Islam."

Die unabhängigen Republiken

Dieser Artikel befaßt sich mit dem Islam in der Russischen Föderation. Wollte man einen Überblick über das Gebiet der früheren Sowjetunion geben, so müßte man jede der sechs „muslimischen" Republiken gesondert behandeln. Da jedoch nach wie vor Kontakte zwischen den Muslimen dieser Republiken mit jenen in der Russischen Föderation bestehen, sollen einige zusammenfassende Feststellungen und einige Mosaiksteinchen aus den Jahren 1995 und 1996 das Umfeld erhellen.

In allen „muslimischen" Republiken haben sich die neuen Machthaber, die aus der alten Nomenklatura oder den alten Clans hervorgegangen sind, um eine Unterstützung durch die Muslime bemüht. So hat Präsident Karimow von Usbekistan auf den Koran geschworen – früher war er KP-Funktionär. Zumeist haben sie dabei Unterstützung beim „offiziellen Islam" gesucht, also jenem, der in der Sowjetzeit etabliert worden war. Wenn das nicht funktionierte, so haben sie teilweise alte Würdenträger abgesetzt, teilweise muslimische Gruppierungen verfolgt. Im Art. 7 des usbekischen Religionsgesetzes heißt es, daß die „Schaffung und Betätigung irgendeiner Partei religiösen Charakters sowie von Filialen, Abteilungen und Zweigstellen religiöser Parteien, die außerhalb der Republik gegründet worden sind", unzulässig ist.

Stichwortartig einige der wichtigsten Veränderungen: 1. Mehrere muslimische Würdenträger wurden abgesetzt. Oft ist nicht klar, ob man die Geistlichen der alten Zeit loswerden wollte, weil sie zur Sowjetzeit in Amt und Würden gekommen waren oder weil sie nicht in das Konzept der neuen Machthaber paßten. 2. Auf Grund des Zerfalls der Sowjetunion war auch die Aufteilung in vier Muftiate (Direktorate) überholt. Neue Muftiate wurden gegründet, so in Alma-Ata. 3. Zahlreiche Moscheen wurden restauriert oder neu gebaut, Medressen (Koranschulen), kulturelle Zentren gegründet. Der Koran wurde gedruckt, muslimische Feiertage wurden eingeführt, muslimische Medien ins Leben gerufen. 4. Neben dem „Schattenislam" beunruhigten fundamentalistische Gruppierungen die Geistlichkeit des offiziellen Islam. 5. Mehrere Parteien des Islam entstanden, die sowohl von den jeweiligen Machthabern wie von religiösen Würdenträgern bekämpft wurden. Bemerkenswert ist bei dieser Aufzählung, daß alle erwähnten Veränderungen nicht erst nach der Verkündung der Religionsgesetze oder nach der Erringung der Unabhängigkeit begonnen haben, sondern durchweg seit 1988 festzustellen sind.

Es folgen einige Kurzmeldungen, die stichwortartig die derzeitige Situation in den asiatischen Republiken der einstigen Sowjetunion charakterisieren: Im April 1995 besetzten Hunderte Muslime die Moschee in Kokand (Usbekistan). Sie protestierten damit gegen die Verhaftung religiöser Würdenträger, denen illegaler Waffen- und Drogenbesitz vorgeworfen worden war. Die für den Mai angesetzte Gerichtsverhandlung wurde vertagt. Dem Hauptangeklagten Muchammad Radschab, Oberimam der Hauptmoschee in Kokand, drohen 15 Jahre Haft.

Im Mai 1995 besuchte – auf Einladung des Präsidenten von Tadschikistan – das Oberhaupt der Ismaeliten, Prinz Aga Khan, Duschanbe, die Hauptstadt der Republik. Im Mai 1995 unterzeichnete der Präsident Usbekistans, Karimow, ein Abkommen über die Gründung eines „Internationalen Zentrums für Islamische Studien" in Taschkent.

Seit August 1995 sollen alle Muslime der Republik Turkmenistan ein längeres Gebet auswendig lernen, das in seinen ersten Sätzen Allahs Segen für Präsident Nijasow – den „Turkmenbaschi" – erfleht. Im Dezember 1995 wurde Kasachstan als 52. Mitglied in die Islamische Konferenz aufgenommen. Kirgisien, Turkmenistan, Tadschikistan und Aserbaidschan waren schon früher dieser Organisation beigetreten.

Im Januar 1996 warnte der Präsident Kasachstans vor einer Ausbreitung des islamischen Fundamentalismus in den mittelasiatischen Republiken. Er wies dabei insbesondere auf Tadschikistan hin. Im Januar 1996 wurde das geistliche Oberhaupt der Muslime in Tadschikistan, Mufti Fatchulla Scharifsoda, zusammen mit Frau, Sohn und Schwiegertochter ermordet. Der 1993 ernannte Mufti hatte in dem 1992 ausgebrochenen Bürgerkrieg den kommunistischen Präsidenten unterstützt im Kampf gegen eine Allianz aus Demokraten und Muslimen. Letztere werden durchweg als Fundamentalisten bezeichnet, die von Afghanistan aus unterstützt werden. Man vermutet einen politischen Mord der Fundamentalisten. In Mai 1996 meldete das russische Fernsehen, daß in Tadschikistan die islamische Opposition den Rayon Tawilldara in der Pamir-Region kontrolliere. Die Regierungstruppen haben das Rayonzentrum verlassen.

Der Zerfall der religiösen Leitungsorgane

Der folgende Text befaßt sich nur mit den Muslimen in der Russischen Föderation. Seit 1988 löste sich die in der Sowjetzeit geschaffene Struktur der religiösen Leitungsorgane auf. Es war ein chaotischer Prozeß, begleitet von vielen Rivalitäten. Es entstanden regionale religiöse Leitungsorgane, die zwar vor Ort die Position des Islam stärkten, jedoch erst in den letzten Jahren um eine gemeinsame Vertretung der Interessen der Glaubensgemeinschaft in der Russischen Föderation bemüht sind. Die überwältigende Mehrheit der Muslime in Rußland ist sunnitisch.

Die religiöse Struktur gliederte sich in die Gemeinden, die von einem Mullah oder dem Imam einer Moschee (Imam-Chatib) geleitet wurden, in territoriale Verwaltungseinheiten (Muchtasibad genannt) mit einem Muchtasib an der Spitze und die Geistliche Leitung (in der Sowjetzeit „Direktorat" genannt) mit einem Mufti. Diese Geistliche Leitung vertrat die Muslime gegenüber den staatlichen Behörden. In der Mitte der achtziger Jahre gab es auf dem Gebiet der Russischen Föderation zwei Geistliche Leitungen der Muslime (Abkürzung DUM): Die Geistliche Leitung der Muslime im europäischen Teil und in Sibirien mit dem Zentrum in Ufa (DUMES) und die Geistliche Leitung der Muslime des Nordkaukasus und Dagestans (DUMSK) mit dem Zentrum Machatschkala in Dagestan. Für die Kontakte mit dem Ausland war die Abteilung für die internationalen Beziehungen der muslimischen Organisationen der UdSSR in Moskau zuständig. An ihrer Spitze stand Mitte der achtziger Jahre Mufti Sch. Babachanow von Taschkent (Usbekistan). Mufti Babachanow mußte wie einige andere muslimische Würdenträger der Sowjetzeit gehen; an seine Stelle trat der Mufti von Ufa, T. Tadschuddin.

Ende der achtziger/Anfang der neunziger Jahre splitterte sich der gesamte Unterbau dieser beiden Geistlichen Leitungen auf. Der wirre Verlauf dieser Entwicklung kann hier nicht in seinen Einzelheiten geschildert werden. Wir müssen die zahlreichen Streitereien, Vorwürfe, Absetzungen und Neueinsetzungen geistlicher Würdenträger übergehen. Die Vorwürfe bei den verschiedenen Absetzungen waren einander ähnlich: Hörigkeit gegenüber der Sowjetmacht und unmoralischer Lebenswandel, Geldgeschäfte usw.

Der Zerfall begann im Nordkaukasus 1989. Dagestan drückte seine Selbständigkeit durch die Umbenennung in „Geistliche Leitung der Muslime Dagestans" (DUMD) aus. Gleichzeitig entstanden Geistliche Leitungen (DUM) in Kabardino-Balkarien, Nordossetien, Karatschajewo-Tscherkessien und Tschtetschenо-Inguschetien. Die beiden letzteren splitterten sich weiter auf; es entstand ein eigenes Imamat Karatschaj. 1991 bildeten sich ein Muftiat der Republik Inguschetien und eine DUM der tschetschenischen Republik. Letztere verwandelte sich in ein Muftiat; jedoch entstand – im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen – dort ein zweites Muftiat, das von Dudajew gestützt wurde.

Die DUMES für den europäischen Teil und Sibirien verlor seit dem Ende der achtziger Jahre immer mehr ihren Einfluß. Seit 1992 bildeten sich eigene Geistliche Leitungen. 1994 verwandelte sich die DUMES in die „Zentrale geistliche Leitung der Muslime Rußlands und der europäischen Länder des Bundes der Unabhängigen Staaten" (ZDUM). Zur Zeit gibt es eine DUM Tatarstans, eine DUM Baschkortostans, eine DUM Sibiriens mit zwei praktisch selbständigen Muchtasibs, eine DUM des Wolgagebiets, eine weitere DUM für das mittlere Wolgagebiet (Saratow), schließlich die DUM der zentraleuropäischen Region Rußlands mit Sitz in Moskau (DUMZER).

Nach Angaben von Tatjana Miloslawskaja[6] bildeten sich so mehr als zehn religiöse Verwaltungseinheiten im Nordkaukasus und sechs im europäischen Rußland. Nach Angaben der „Moskowskie nowosti (75/95) gab es Ende 1995 in der Russischen Föderation rund 3000 registrierte Gemeinden, davon etwa 2200 mit eigener Moschee und einem Mullah. An anderer Stelle finden sich sehr viel höhere Angaben, die nicht überprüfbar sind. Oft wird nicht angegeben, ob es sich um registrierte oder nichtregistrierte Gemeinden handelt. Bei der Machtrangelei zwischen den neuen Verwaltungseinheiten wurde gern die große Zahl der Gemeinden im eigenen Bereich als Argument benutzt.

Alle religiösen Verwaltungseinheiten veröffentlichen Printmedien. Regelmäßig erscheint die Zeitung der DUMZER „Islam minbare". Alle verfügen über religiöse Bildungsstätten wie etwa Koranschulen. Alle bemühen sich um Unterstützung ihrer religiösen Interessen. Als sich in Kasan die Rückgabe einer einstigen Koranschule verzögerte, besetzten erzürnte Muslime das Gebäude. Alle beklagen sich darüber, daß der Islam gegenüber der Russisch-Orthodoxen Kirche zurückgesetzt wird. So schreibt F. Asadullin in den „Moskowskie nowosti" (13/96): „Leider hat sich in jüngster Zeit vieles verschlechtert. Die Behörden haben eine protektionistische Politik gegenüber dem Christentum begonnen. Das Ergebnis ist, daß gerade diese Religion sich unter dem besonderen Schutz des Staates befindet. Die Gleichheit der Religionen vor dem Gesetz ist jedoch ein Grundstein der Demokratie."

Einigungsversuche der religiösen Leitungsorgane

Im Vorfeld der Dumawahlen 1995 und der Präsidentenwahl 1996 wurden angestrengte Bemühungen unternommen, um sowohl im religiösen wie im politischen Bereich einen Zusammenschluß der Muslime zu erreichen. S. Iwanenko stellte in den „Moskowskie nowosti" (75/95) fest: „Solange die russischen Muslime nicht wenigstens eine relative Einheit zustande bringen, können sie nicht mit einer – nach Anzahl und wirtschaftlichem Einfluß – adäquaten Vertretung bei den föderalen Organen der Staatsmacht rechnen."

Nach Einschätzung von Iwanenko gab es Anfang November 1995 drei muslimische Zentren, die um die Hauptrolle miteinander rangen. An erster Stelle nennt er die Zentrale Geistliche Leitung in Ufa mit Scheich T. Tadschuddin an der Spitze. Sie nimmt für sich in Anspruch, von 1899 Gemeinden gestützt zu werden; die Gegner behaupten, es seien nur 84. In Ufa gibt es jedoch auch die Geistliche Leitung der Muslime Baschkiriens, deren Anhänger mehrfach versucht haben, die Residenz Tadschuddins zu besetzen. An zweiter Stelle nennt Iwanenko das „Oberste Koordinationszentrum der Geistlichen Leitungen der Muslime Rußland" in Kasan (WKZ). Seine Leiter behaupten, von 1413 Gemeinden gestützt zu werden. Die

Gegner behaupten, WKZ würde nur von Saudi-Arabien unterstützt. Der dritte Anwärter auf die Hauptrolle ist die „Geistliche Leitung der Muslime des zentraleuropäischen Bereichs Rußlands" in Moskau unter Scheich R. Gajnutdin. Seine Gegner behaupten, daß er nur von einem Dutzend Gemeinden gestützt werde.

R. Gajnutdin machte im Januar 1996 unter dem Titel „Erfüllen wir das Vermächtnis des Propheten"[7] den Vorschlag, ein Koordinationszentrum der Muslime zu schaffen. Es könne sich „Oberster muslimischer Rat" oder „Rat der Muftis" nennen. Die einzelnen Geistlichen Leitungen sollten in diesem Rat gleichberechtigt sein. Im März 1996 kamen Vertreter der Geistlichen Leitungen aus der Zentraleuropäischen Region Rußlands, aus Tatarstan, dem Wolgagebiet, aus Sibirien und Vertreter anderer muslimischer Vereinigungen nach Moskau.

Am 1. Juli 1996 meldete ITAR-TASS, daß die muslimischen Würdenträger in Moskau einen „Rat der russischen Muslime" ins Leben gerufen hätten. R. Gajnutdin äußerte hierzu, daß dieses Organ vom Gleichheitsprinzip ausgeht und dazu aufgerufen ist, „den staatlichen Behörden Fragen über das religiöse Leben und den Schutz der Verfassungsrechte von russischen Muslimen zu stellen". Die muslimische Gemeinschaft umfasse etwa 20 Millionen Menschen, die in beinahe 20 Geistliche Einheiten zusammengefaßt seien, „von denen die Hälfte den Rat unterstützt".

Muslimische Kulturzentren und Parteien

Die muslimischen Kulturzentren und Parteien in der Russischen Föderation haben durchweg ein verschwommenes Programm, eine brüchige Organisation und werden – ebenso wie die anderen Parteien – immer wieder von Aufspaltungen bedroht. Am Anfang steht das im Juni 1988 in der Tatarischen Autonomen Sowjetrepublik gegründete „Tatarische Gesellschaftliche Zentrum". Es forderte Demokratisierung, wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit. 1990 entstand die Tatarische Partei der nationalen Unabhängigkeit „Ittifak", deren Vorsitzende die praktizierende Muslimin F. Bairamowa war.

Im Herbst 1990 wurde in Moskau das „Islamische Kulturzentrum" gegründet. 1993 wurde es umregistriert als „allrussische Organisation". 1994 hatte es 82 Filialen im In- und Ausland (IKZ). Ehrenvorsitzender Präsident ist der Botschafter Saudi-Arabiens. Als das Zentrum 1994 gewaltig ausgeweitet werden sollte (Moschee, Koranschule, medizinisches Zentrum, Geschäfte usw.), kam es zu Protestaktionen der Umwohner. Das Projekt blieb liegen. Ferner gab es Konflikte mit der muslimischen Geistlichkeit in mehreren Regionen Rußlands; es wurde der Vorwurf erhoben, man schaffe eine parallele Struktur zu der der Gemeinden und spalte die Einheit der Muslime. Hinzu kamen die allgemein üblichen Vorwürfe wegen der Verwendung von Spenden.

Die erste bedeutende politische Organisation der Muslime war die im Juni 1990 in Astrachan gegründete „Islamische Partei der Wiedergeburt" (IPW). Sie schuf unionsweit Organisationen, die sich in den verschiedenen Republiken verselbständigten. So ist ihre Zielsetzung verschwommen. Nach ihrem Programm lehnte sie den Nationalismus ab, bekämpfte den „offiziellen" Islam der Sowjetzeit, lehnte aber auch modernistische Strömungen ab. Als Feinde des Islam wurden Kommunisten, Materialisten und Demokraten aller Art bezeichnet. Die Geistlichkeit wandte sich gegen die IPW, die Machthaber in den selbständig gewordenen Republiken bekämpfen oder drangsalieren sie.

Der Leiter des Zentrums der IPW „Tawchid", G. Dschemal, erklärte öffentlich, er sei ein „Fudamentalist". Seit 1994 zerfiel diese Partei, die versucht hatte, Religion und Politik miteinander zu verbinden. Dschemal blieb in der Politik, wurde der offizielle Vertreter der internationalen Organisation der Schiiten, trat im Fernsehen auf, schrieb für die reaktionäre Zeitung „Djen" usw. Warum Mufti Tadschuddin ihn unterstützt, ist unbekannt. Offiziell ist Dschemal Leiter des „Islamischen Komitees". Dschemal vertritt das sogenannte „Islamische Projekt", das auf Vorstellungen des Ayatollah Chomeini beruht. Als Endziel schwebt Dschemal ein islamischer Weltstaat vor. Als Haupthindernis stehen diesem Ziel die USA im Weg. Von seiten der russischen Nationalchauvinisten – wie A. Prochanow oder der verstorbene Metropolit Ioann – wird eine Annäherung oder sogar Zusammenarbeit mit muslimischen Fundamentalisten gewünscht.

Im Vorfeld der Wahlen hat auch der zweite Kongreß der „Islamischen Demokratischen Partei" im April 1995 in Moskau stattgefunden. Die Partei wurde 1991 gegründet, zählt aber nur einige hundert Mitglieder. Ziele der Partei sind: Gewährleistung der politischen Rechte und der Sicherheit der Bürger sowie eine effektive Marktwirtschaft und ein Rechtsstaat. Weiter hat man von dieser Mini-Partei nichts mehr gehört.

Das Ziel: Mitspracherecht in der Politik

Am 1. September 1995 fand in Moskau der Gründungskongreß des „Bundes der Muslime Rußlands" statt. Er stand zu Beginn unter dem Eindruck einer Erklärung von Patriarch Alexej II., der sich negativ über die Gründung einer muslimischen Organisation und ihre Teilnahme an der Wahl geäußert hatte. Mufti R. Gajnutdin erklärte, die religiösen Leitungszentren würden sich nicht am Wahlkampf beteiligen. Im Mai 1996 reagierte er jedoch so: „Als Patriarch Alexej II. darüber gesprochen hat, daß heute dank der Machtverhältnisse eine wahre Christianisierung Rußlands möglich sei, fügen wir, die muslimische Geistlichkeit, im Namen von 20 Millionen Muslimen stolz hinzu: auch eine wahre Islamisierung." [8]

Einmal ging es auf diesem Treffen um die Frage, ob dieser Bund eine religiöse oder eine weltliche politische Organisation sein sollte. Der Organisator des Treffens, A. Chalitow, war Mitglied der Partei Schirinowskis. Die Delegierten veranlaßten ihn zum Austritt aus dieser Partei. Es wurde erklärt, daß der Bund eine weltliche, keine fundamentalistische und keine antirussische Partei sein werde. Er wolle die Interessen der in Rußland benachteiligten Muslime vertreten. Zum Generalsekretär wurde M. Bibarsow gewählt, Vorsitzender der Geistlichen Leitung der Muslime des Wolgagebiets. Auf die Kandidatenliste für die Dumawahl wurde er jedoch nicht gesetzt.

An der Dumawahl 1995 wollten sich zwei muslimische Bewegungen beteiligen: Der „Bund der Muslime Rußlands" und die Bewegung „Nur" (das Licht). Sie ist in 47 Regionen vertreten. Ihr Programm ähnelt dem des Bundes, ist aber eindeutiger mit seiner Forderung nach Gleichberechtigung der Muslime. Der Parteivorsitzende von „Nur", Ch. Jachin, ist interessanterweise Mitarbeiter des Dumaabgeordneten A. Mitrofanow von der Schirinowski-Partei. Mufti R. Gajnutdin soll die Gründung beider Bewegungen als schädliche Politisierung des Islam verurteilt haben. Der „Bund der Muslime Rußlands" konnte die für die Zulassung zur Wahl geforderte Anzahl von Unterschriften nicht zusammenbekommen, „Nur" erhielt ungefähr ein halbes Prozent der abgegebenen Stimmen.

Es sind jedoch einige Muslime in die Duma gewählt worden. Im Mai 1996 machten sieben muslimische Dumaabgeordnete eine Wallfahrt nach Mekka. M. Bibarsow gab in einem Interview nach der Dumawahl zu, daß offensichtlich „nicht wenige" Muslime für die Kommunisten gestimmt hätten. In diesem Interview trat er für Gespräche zwischen den muslimischen Massenorganisationen ein, sprach von einer Koalition[9]. Kurz darauf legte er jedoch sein Amt als Generalsekretär des „Bundes der Muslime Rußlands" nieder und erklärte, die Leiter der Organisation seien nur an wirtschaftlichen Dingen interessiert, aber nicht an den Interessen der muslimischen Gemeinschaft.

Nachdem die Dumawahlen nicht das erhoffte Ergebnis erbracht hatten und nun die Wahl des Präsidenten bevorstand, folgte der nächste Versuch, eine gesellschaftspolitische Organisation der Muslime Rußlands zu schaffen. Am 13. und 14. April. 1996 wurde in Saratow die Bewegung „Muslime Rußlands" ins Leben gerufen. Auf dem Gründungskongreß wurde bereits der genannte Imam M. Bibarsow vom Vorsitzenden gewählt. Auffallend war, daß mehrere Parteien und mehrere Dumaabgeordnete als Gäste am Kongreß teilnahmen. Ministerpräsident Tschernomyrdin schickte ein Grußwort. Unter den 72 Delegierten des Kongresses aus 39 Regionen Rußlands waren auffallend viele muslimische Geistliche. Zwar wurde nicht entschieden, daß man für Jelzin stimmen würde, doch war die Tendenz in diese Richtung eindeutig. Der Vorsitzende Bibarsow wies auf den Krieg in Tschetschenien hin als einziges Argument gegen Jelzin.

Vier Hauptforderungen wurden aufgestellt: 1. Auf allen Verwaltungsebenen, in

sämtlichen Staatsorganen müßten die Muslime proportional vertreten sein, ebenso in den Massenmedien. 2. Die nationalterritorialen Einheiten dürften nicht aufgelöst werden. 3. Rußland dürfe nicht in eine orthodoxe Großmacht verwandelt werden. 4. In Gebieten mit hohem muslimischem Bevölkerungsanteil müßten neben den orthodoxen Feiertagen auch die muslimischen als offizielle Feiertage anerkannt werden.

Bei den „Muslimen Rußlands" ist in den Leitungsgremien nur ein Geistlicher vertreten, Imam Bibarsow. Doch soll als Kollegialorgan ein Rat von Muftis geschaffen werden. Diesen Vorschlag lehnte allerdings Mufti T. Tadschuddin ab. Die „Muslime Rußlands" haben ebenso wie das Islamische Kulturzentrum zweifellos einen Beitrag zur Wahl Jelzins geleistet. Die Spannungen zwischen den Geistlichen Verwaltungen und den politischen Bewegungen sind jedoch ebensowenig überwunden wie die Interessenkonflikte zwischen den Muslimen der verschiedenen Regionen der Russischen Föderation. Von einer Einheit der Muslime in Rußland kann man nicht sprechen.

ANMERKUNGEN

[1] Moskowskie nowosti 35/95. [2] Stimme Rußlands 2. 6. 1996 (dt.).
[3] A. P. Khoury, Religion u. Politik im Islam, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 22/90.
[4] E. Stolting, Eine Weltmacht zerbricht. Nationalitäten u. Religionen d. UdSSR (Frankfurt 1990), Kap. 7–9.
[5] H. Carrère d'Encausse, Risse im Roten Imperium (München 1979) 266 ff.
[6] Rossija musulmanskij 3/96; die meisten vorhergehenden Angaben sind von diesem Beitrag übernommen.
[7] Moskowskie nowosti 1/96. [8] Ebd. 18/96. [9] Ebd. 5/95.
Das Ms. wurde abgeschlossen im Juli 1996.

Achim Besgen

Das biblische Werk Marc Chagalls

Marc Chagall kam am 7. Juli 1887 „totgeboren" zur Welt und verließ sie im Alter von fast 98 Jahren am 25. März 1985. Er hinterließ auf diesem langen Weg eine außergewöhnliche Fülle an Spuren seines künstlerischen Schaffens, die unverzichtbar zur Kunstlandschaft des 20. Jahrhunderts gehören: „Vor allem aber: ich bin totgeboren. Ich wollte nicht leben. Stellt euch ein weißes Bläschen vor, das nicht leben will... Man hat es mit Nadeln gestochen, man hat es in einen Wassereimer getaucht. Endlich gibt es ein schwaches Wimmern von sich." [1]

Das gestalterische Genie zeigte sich auch nicht sofort. Chagall war kein Wunderknabe, der sozusagen „von Anfang an" Familie und Umwelt fasziniert hätte. Später berichtete er, daß in seinem Elternhaus kein einziges Bild hing, kein Stich an der Wand, höchstens ein paar Fotografien als Familienandenken, und daß er bis 1906 in seiner Heimatstadt Witebsk noch kein Bild gesehen hatte [2]. Aber gegen Ende seines sechsjährigen Aufenthalts in der Gemeindeschule, in die er mit 13 eingetreten war, hatte er sein „Berufungserlebnis". Er sah einen Klassenkameraden ein Bild aus einer illustrierten Zeitschrift abzeichnen: „Ein Schakal erwachte in mir. Ich rannte zur Bibliothek, holte mir die große Ausgabe der Niwa (eine Zeitschrift) und fing an, das Porträt des Komponisten Rubinstein zu kopieren oder auch eine Griechin und andere Abbildungen. All das nagelte ich an die Wand unseres Schlafzimmers." [3] Und dann erinnerte er sich eines Tages, daß er irgendwo in der Stadt ein großes Schild gesehen hatte: „Mal- und Zeichenschule des Malers Pen": „Ich dachte, das Schicksal hat entschieden. Es kommt nichts anderes in Frage, als in diese Schule zu gehen, und dann werde ich Künstler." [4] Er war scheu und schüchtern, und deshalb mußte die Mutter, obwohl er schon ein junger Mann war, mit ihm zur Anmeldung in die Malschule gehen.

Die Entdeckung und Entfaltung seiner Begabung fand also gar nicht so früh statt. Dagegen hatte sich etwas anderes, das Chagall später durch die vielen Jahrzehnte seiner Arbeit als Künstler wie ein unauslöschliches Merkmal begleitete, schon sehr zeitig und tief ihm eingeprägt: die Liebe zu seiner russischen Heimat und die religiöse Welt des Chassidismus. Ohne diese beiden Elemente ist Chagalls Kunst nicht zu verstehen.

Die Erlebnisse in der Kindheit und das mit dem häuslichen Leben verbundene Milieu blieben ihm im Gedächtnis: die Stimmung im Haus, die Arbeit des Vaters, das Leben auf der Straße, in den Hinterhöfen, am Fluß. Auch die Gegenstände, die man später in seiner Malerei findet: die Lampe, die Stühle, der Samowar, die

große Wanduhr. Dann die andere Welt beim Großvater im nahen Liosno, der Metzger war. Dort, in dessen Metzgerei, erlebte er das Sterben der Tiere. Zu dem Leben auf dem Land gehörten Kuh und Esel, Hahn und Pferd. Sie fanden ebenfalls von hier den Weg in Chagalls Werke[5].

Später, als sich Chagall von seiner Heimat und ihrer Lebenswelt weit entfernte, stiegen in seinen Bildern die Erinnerungen auf. Sie waren so wichtig für ihn, daß er 1973 bei seinem ersten Besuch in Rußland nach über einem halben Jahrhundert sich weigerte, seine Heimatstadt Witebsk wiederzusehen. Er sagte: „Mit 86 Jahren hat man Erinerungen, die man nicht stören sollte. Es ist schon sechzig Jahre her, daß ich Witebsk gesehen habe. Was ich heute dort sehen würde, wäre mir unverständlich. Und außerdem könnte sich zeigen, daß das, was eines der lebendigen Elemente meiner Malerei ausmacht, nicht existiert. Das wäre sehr schmerzhaft, es würde mich krankmachen."[6]

Religiöse Bildwelt im Frühwerk

Die chassidische Frömmigkeit, Weltbetrachtung und Lebenshaltung sind Chagall von Kindesbeinen an sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen. Seine Heimatstadt Witebsk zählte damals ca. 66 000 Einwohner, von denen über 39 000 Juden waren. Es gab dort mehrere Synagogen, viele Gebetshäuser, Schulen für Jungen und Mädchen, eine Rabbinerschule und ein jüdisches Krankenhaus. Viele Juden arbeiteten in handwerklichen Berufen oder in einer der fünfzehn jüdischen Maschinenfabriken. Ein Ghetto im eigentlichen Sinn gab es nicht. Alle konnten sich in der Stadt frei bewegen. Allerdings waren die Rechte der Juden eingeschränkt. Chagall litt von Kindheit an darunter. So konnte er nur deshalb die russische Gemeindeschule besuchen, weil seine Mutter für fünfzig Rubel die Bereitschaft eines Professors gewann, Marc in die dritte Klasse aufzunehmen. Der Großteil der zahlreichen jüdischen Bevölkerung gehörte dem liberal-indifferenten Judentum an; nur eine Minderheit war strenggläubig. Zu dieser gehörte die Familie Chagall[7]. Der Vater war einfacher Arbeiter in einem Heringslager, 32 Jahre lang. Er verdiente während seines ganzen Lebens nie mehr als zwanzig Rubel im Monat für seine Frau und die acht Kinder: „Tag für Tag, Sommer wie Winter erhob sich mein Vater um sechs Uhr früh und ging zur Synagoge. Kam er zurück, richtete er den Samowar, trank Tee und ging an seine Arbeit. Höllische Arbeit, Galeerenarbeit."[8]

Der Chassidismus ist eine ostjüdische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, etwa gleichzeitig mit dem westeuropäischen Pietismus und in manchem diesem innerlich verwandt. Es geht ihm um eine Verlebendigung des religiösen Lebens. Dabei stehen dogmatische Fragen und Lehrdifferenzen nicht im Vordergrund. Die Quelle seiner Lebenskraft ist vielmehr die ständige Verbindung des Menschen mit Gott. Das ganze Leben des Chassid ist von Gottes Anwesenheit

geprägt. Von dort her gewinnt alles seine Tiefe. Das Jenseitige ist somit im Diesseits gegenwärtig. Ein Bild chassidischer Gläubigkeit: Als der Liebesstrom Gottes sich in das Gefäß der Welt ergoß, zersprang dieses in die tausend Scherben der einzelnen Dinge. Dabei blieb in jedem Ding ein Funke der göttlichen Liebe erhalten.

Deshalb gehören die unsichtbaren und geistigen Realitäten gleichberechtigt und unmittelbar zu den greifbaren, materiellen Gegebenheiten. Nichts ist nur Ding, alles ist immer auch Träger einer inneren Wirklichkeit. Gott redet zum Menschen in allem, was er ihm in seinem Leben schickt, und dieser antwortet durch die Art seines Umgangs mit den anderen Menschen, mit den Tieren, Pflanzen und Dingen. So hat der Chassid auch ein brüderliches Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur. Die Freude an Tanz, Essen und Trinken ist der lebendige Dank für Gottes gute Gaben, wie Demut und Ergebenheit das Vertrauen zu Gottes Güte und Vatersorge zum Ausdruck bringen: „Für meine Eltern war die Religion der Angelpunkt, um den sich ihr gemeinsames Dasein drehte." [9]

Als Chagall später in Petersburg und dann ab 1910 in Paris alles, was er an rituellen Gebräuchen gelernt hatte, ablegte und nicht mehr in die Synagoge ging, konnte und wollte er alles das, was er an übernommener Daseinshaltung verinnerlicht hatte, nicht verleugnen. Seine Werke bezeugen es. So entdecken wir die Hinweise auf das früh von ihm Erlebte und auf die eigene „Logik" chassidischer Welt- und Lebensbetrachtung in vielen seiner Bilder.

Die chassidische Demutshaltung finden wir wieder in den von ihm oft gemalten Bildern alter Männer, die gebeugt von Jahren und Mühen mit dem Sack durchs Land ziehen. Aber Chagall malte sie nicht aus sozialem Mitgefühl. Ihm ging es um die Kraft der Innerlichkeit, die aus diesen Männern spricht. So malte er das Alltägliche und berührte das Ewige. „Je mehr sich Chagall von seinem ursprünglichen Milieu entfernte, um so selbstverständlicher und spielerischer stiegen in seinen Bildern die Erinnerungen auf, mehr oder minder unvermittelt, gegensätzlich, traumhaft und visionär ... Virtuos griff er auf den unerschöpflichen Fundus der uralten Tradition seines Volkes zurück." [10] Das unauslöschliche Siegel seiner Heimat, das sich in seiner Seele eingeprägt hat, verstand er so: „Daß ich Kühe, Mägde, Hähne und die Häuser der russischen Provinz zu meinen Grundformen machte, erklärt sich daraus, daß sie zu meinem Milieu gehören, dem ich entstamme, und daß sie zweifellos den nachhaltigsten Eindruck in meiner visuellen Erinnerung hinterlassen haben." [11]

Der überaus empfindsame junge Mann ging auf Veranlassung eines Freundes 1907 zum Studium nach Petersburg. Seine wirtschaftliche Situation war armselig. Der Vater warf ihm widerwillig 27 Rubel unter den Tisch. Die Jahre bis zu seiner Übersiedlung nach Paris 1914 blieben voller Not und Bedrängnis. Doch sie waren entscheidend und prägend für seine weitere Entwicklung. Von dem, was er in sich aufnahm, hinterließen die Ikonen den stärksten Eindruck. In der Eremitage war

ihnen ein großer Saal gewidmet. Schon in früher Kindheit hatte er in den Kirchen von Witebsk die leuchtenden Bilder im Glanz der Kerzen bestaunt. Sie waren für ihn die einzigen Kunstwerke, die ihm begegneten. Das Studium der Ikonen vermittelte ihm nicht nur technische Erkenntnisse. Es war für ihn vor allem bedeutsam wegen der Gestalten, die einer anderen Welt zugewandt schienen und durch die das Ewige im Zeitlichen aufleuchtete. Er erkannte und erlebte an den Ikonen, daß das sinnenhaft wahrnehmbare Bild eine geistig-seelische Wirklichkeit zum Ausdruck bringen will. Und das wurde wichtig für ihn. Später sagte Chagall in einem Gespräch: „In ihrer Plastik liegt oft etwas Magisches, Unwirkliches, und die Farben sind wie ein Leuchten, das die Nacht erhellt. Man kann verstehen, daß manche glauben, viele dieser alten Ikonen seien nicht von Menschenhand, sondern auf wunderbare Weise vom Himmel gefallen." [12]

Die Bibel konnte er in der hebräischen Sprache lesen, weil er die jüdische Elementarschule besucht hatte, in der ihm jene Figuren zum ersten Mal begegneten, die er später als vertraute Gestalten zur Anschauung brachte. Dabei ist es interessant und aufschlußreich, daß ihn auch bald schon Jesus von Nazareth im Inneren ansprach und er Klarheit über ihn wünschte. Bevor er 1910 nach Petersburg ging, suchte er den auf dem Land wohnenden Oberrabbiner Schneersohn auf, um von ihm zu erfahren, ob das Volk Israel wirklich das von Gott auserwählte sei, wie es in der Bibel geschrieben steht. Und er wollte von ihm wissen, „was er über Christus dachte, dessen blonde Gestalt mich schon seit langem beunruhigte" [13].

So entdecken wir schon im Frühwerk Chagalls biblische Themen, allerdings mehr vereinzelt, und dann eigenartigerweise auch aus dem Neuen Testament. Doch stammen die beiden Lazarus-Szenen, das bedeutende Bild „Golgotha" aus dem Jahr 1912, die Bilder der Heiligen Familie von 1909 und 1910 und wenige andere nicht aus der Lektüre des Neuen Testaments, sondern aus Eindrücken von Ikonendarstellungen wie der byzantinischen Madonnentypen „Die Erbarmende", „Die Milchspendende" oder „Die Schwangere" [14].

Die Bibel – elementares Thema des Schaffens

Im Alter von 43 Jahren begann Chagall erneut, sich als Künstler mit der Bibel zu beschäftigen, diesmal intensiv und umfassend. Dieses Werk, Glaubensdokument und Weltliteratur, ließ ihn jetzt nicht mehr los bis an sein Lebensende. Seine Auseinandersetzung mit der Botschaft der Bibel blieb von nun an ein elementarer Bereich seines gesamten Schaffens. Erstaunliche Schöpfungen als Radierungen, Lithographien, Gouachen, Gemälde, Kirchenfenster und Keramiken zeugen von dem Einfallsreichtum und der künstlerischen Kraft Chagalls.

Zeichnungen, Aquarelle und Gemälde künden von seinen ersten Schriftzeichen als Künstler. 1922, als Chagall 35 Jahre alt war, begann eine neue Periode künst-

lerischer Technik. Er hatte Rußland verlassen und kehrte auf dem Weg nach Paris zuerst nach Berlin zurück. Von 1910 bis 1914 war er zum ersten Mal in Paris gewesen, und als er 1914 auf dem Weg zu seiner Braut Bella Rosenfeld in Witebsk war, brach der Krieg aus. Nun, 1922, als er erkannt hatte, daß im revolutionären Rußland kommunistischer Ideologie kein Platz für seine Kunst war, wollte er wieder dorthin, wo er bereits entscheidende Jahre verbracht hatte. Während der Zwischenstation in Berlin erlernte er bei dem bekannten Graphiker Hermann Struck die Kunst des Radierens, die er in außerordentlich kurzer Zeit zu einer erstaunlichen Meisterschaft brachte. Als er sich 1923 in Paris niederließ, verfügte er über ein reiches Repertoire technischer Kenntnisse als Graphiker. Sein graphisches Werk während seines relativ kurzen Aufenthalts in Berlin umfaßt 30 Radierungen, etwas mehr als 30 Lithographien und fünf Holzschnitte[15]. Struck, dem Chagall viel verdankt, weil er sich durch die bei ihm erlernten Radiertechniken in den folgenden Jahren den Lebensunterhalt in Paris sicherte, schreibt in seinem 1923 erschienenen Buch „Die Kunst des Radierens": „Chagall ist wohl das stärkste Symbol der künstlerischen und geistigen Evolution des jungen Rußlands." [16]

Der Kunsthändler Ambroise Vollard beauftragte 1923 in Paris Chagall, Gogols Dichtung „Die toten Seelen" zu illustrieren. Bis 1927 entstanden 107 ganzseitige Platten als Radierungen. Der Auftrag und die Neigung Chagalls zu diesem Thema kamen nicht von ungefähr. Schon 1917 hatte sich Chagall mit Gogol beschäftigt. Zwischen 1920 und 1922 entwarf er Figurinen zu Gogols berühmter Komödie „Der Revisor". Die 96 Platten zu Gogols „Die toten Seelen" wanderten in den Keller des exzentrischen Vollard. Ebenso erging es dem künstlerischen Ergebnis von Vollards nächstem Auftrag. Zwischen 1927 und 1930 illustrierte Chagall die Fabeln von La Fontaine. Vollard bezahlte nach jeder abgelieferten Platte und bewahrte sie in seinem Keller auf, wo die 100 Radierungen 1939 nach seinem Unfalltod aufgestapelt und völlig verstaubt gefunden wurden[17].

Vollards nächster Auftrag war die Illustration der Bibel. 1930 trat er damit an Chagall heran, noch ehe dieser mit den Radierungen zu den „Fabeln" fertig war. Chagall nahm den Auftrag an und reiste 1931 zum erstenmal nach Palästina. In den Jahren darauf arbeitete er mit großer Sorgfalt an dieser Aufgabe. Bis zu zwölf Zustandsdrucke sind für einzelne Radierungen bekannt. Bis 1939, als Vollard starb, hatte er 66 Platten beendet. Nach der Unterbrechung durch die Emigration nach Amerika 1941 bis 1948 arbeitete er von 1952 bis 1956 in Frankreich an den Platten weiter. Das ganze Werk, 105 Radierungen, kam 1956 in zwei Bänden bei Teriad heraus, der auch die „Toten Seelen" und die „Fabeln" aus dem Nachlaß von Vollard aufgekauft hatte und sie 1952 veröffentlichte.

Mit dieser Illustration zu Themen der Bibel begann Chagalls biblisches Werk, das er im Lauf der folgenden Jahrzehnte in den verschiedensten Techniken und mit unterschiedlichen Materialien fortsetzte und das am Ende eine eindrucksvolle Ernte künstlerischen Schaffens darstellte. Es ist erstaunlich, zu welchen Leistun-

gen Chagall noch im hohen Alter fähig war und daß er zu einem Zeitpunkt, in dem andere Menschen in den Ruhestand treten, neue Bereiche betrat und in ihnen bewundernswerte Höchstleistungen vollbrachte.

Die Beschäftigung mit biblischen Themen hatte von Beginn an als wichtige Voraussetzung Chagalls Erfahrung im Umgang mit der Bibel in jungen Jahren und die Beobachtung eines Lebens aus der Bibel an seinem Vater. Dazu kam, daß in dem Milieu, in dem er aufwuchs, das Wort der Bibel für viele Menschen Licht und Kraft in ihrem schweren Dasein war.

Es gab noch eine weitere Komponente, die seine Arbeit an der Bibel zu einer besonderen Tiefe des Verstehens führte. Es war ein sich steigerndes tragisches Erleben, das Juden über die Jahrhunderte hinweg immer wieder betroffen hat. Kurz nach der Übernahme des Auftrags von Vollard begann in Deutschland die totale Herrschaft des Nationalsozialismus, die von ihren Anfängen an die jüdischen Mitbürger ausgrenzte, sie unter Druck setzte, ihre Rechte einschränkte, sie verfolgte und schließlich zu dem historisch einmaligen Ereignis des Holocaust führte. Juden waren in fast ganz Europa ihres Lebens nicht mehr sicher, und von denen, die nicht fliehen konnten oder wollten, haben nur wenige überlebt. So mußte auch Chagall 1941 buchstäblich in letzter Minute Frankreich verlassen, um über Portugal Amerika als Zuflucht zu erreichen.

Während bei den Bildern Chagalls die Farbe fasziniert und er immer wieder von der Chemie als dem wichtigsten Kriterium ihrer Qualität gesprochen hat, weil sie ihre Wirkungsweise bestimmt und von ihr die Beziehung der Töne untereinander abhängt, so waren die 105 Radierungen zur Bibel nicht koloriert. Aber gerade daran ist zu erkennen, zu welcher Meisterschaft er die in Berlin in kurzer Zeit erlernte Technik gebracht hat. Die köstlichen Bilder zu den „Toten Seelen" und den „Fabeln" hatten dies bereits zuvor gezeigt, und Vollard, der Auftraggeber, schreibt in seinen „Erinnerungen eines Kunsthändlers": „Chagall war unerschöpflich und zeigte den ganzen Reichtum seiner Phantasie in seinen Illustrationen für die Bibel." [18] Dennoch ging diesen Schwarzweiß-Arbeiten die Farbe voraus. Gouachen, kleinformatige Bilder in der Technik der mit Wasser angesetzten Deckfarben, sind für viele Bilder Ausgangspunkt: „Die Radierung sollte in ihrer Farbigkeit nicht hinter der Malerei zurückstehen, und Chagall suchte zuerst mit dem Pinsel jene malerische Form, welche er nachher mit der Ätzung wiederum erreichen wollte." [19]

Im ersten Teil der Bildfolge ist die „Landnahme" der geistige Zielpunkt. Es folgen dann als Ausdruck der Konsolidierung der Verhältnisse im verheißenen Land die Darstellungen der Königsgestalten von Saul, David und Salomo. Das irdische Königtum wird etabliert und für Jahwe, den himmlischen König, der Tempel errichtet. Daran anschließend und abschließend erscheinen die Gestalten und Visionen der Propheten. Die 105 Radierungen entfalten den biblischen Weg der Geschichte des Volkes Israel, angefangen vom Stammvater Abraham bis zu den Kö-

nigen – ein abgeschlossenes Kapitel Historie. Die Darstellungen und Visionen der Propheten weisen auf die kommende Heilszeit hin. Sie künden von einer offenen Zukunft für alle Menschen, die guten Willens sind.

Die Radierungen zeigen, daß Chagall kein malender Theologe war. Deshalb stehen sie auch nicht unter übergeordneten dogmatischen Gesichtspunkten. Aber sie beweisen, daß die Bibel ein Buch ist, das jeden ansprechen kann, weil in ihr das elementar Menschliche in seiner Bezogenheit auf Gott zum Ausdruck kommt. Der suchende, leidende, zweifelnde, aber auch der sich freuende, singende und tanzende Mensch findet sein Antlitz auf vielen Seiten der Bibel. Chagall hat es verstanden, gerade dies ins Bildhafte zu übertragen.

Als diese Radierungen als geschlossenes Werk in 375 Exemplaren 1956 erschienen, hatte Chagall ihnen 16 farbige und 12 schwarzweiße Lithographien hinzugefügt. Die Technik der Farblithographie hatte er erst während seines Aufenthalts in den Vereinigten Staaten gelernt. Dort lernte er einen befähigten Drucker kennen, der ihn hierin einführte. Auch diesmal war das Resultat außergewöhnlich. 1948 gab er in den USA 13 Blätter zu vier Erzählungen des Gesamtwerks von „Tausendundeiner Nacht" heraus, eine in ihren Farben außergewöhnliche Veröffentlichung. Die Erzählungen fanden eine adäquate Form der Illustration.

1960 trat Chagall mit einer zweiten Illustrationsfolge zur Bibel an die Öffentlichkeit. Es waren die „Dessins pour la Bible". Sie bestanden aus 97 Tuschzeichnungen und 24 Farblithographien. Während im ersten Bibelzyklus der Weg Israels durch die Zeit mit dem prophetischen Ausblick auf die Endzeit dargestellt wurde, schuf Chagall nach dieser „männlichen Bibel" eine „weibliche", in der biblische Frauengestalten neben anderen, früher nicht behandelten Themen wie die Hiobsgeschichte und einige Darstellungen aus den Prophetenbüchern eine Würdigung erfahren.

1966 erscheint nochmals ein Zyklus zur Bibel: 24 Farblithographien unter dem Titel „Exodus", dem zweiten Buch Mose. Bemerkenswert an diesem Werk ist die Beschränkung auf ein bestimmtes Buch der Bibel. Aber diese seine Auswahl kam nicht von ungefähr. Der Exodus, der Auszug aus Ägypten, ist wichtigste Grundtatsache biblischer Verkündigung. Der Auszug ist das Verlassen des Gehabten und der Weg in die Zukunft des Verheißenen allein im Vertrauen auf Jahwe, den Gott des Errettens und der geschenkten Erfüllung. Der „Auszug" ist für das jüdische Volk Symbol der eigenen Geschichte, und so malt ihn auch Chagall. Dem Überzeitlichen, Bleibenden im menschlichen Dasein, vor allem dem Auf-dem-Weg-Sein des jüdischen Volkes schenkt er in diesem Zyklus einen vielfältigen und gültigen Ausdruck.

Chagall hat von 1948 an, als er mit der Farblithographie begann, kein Jahr vergehen lassen, ohne Lithographien zu erstellen. Die sechs Bände, die das lithographische Gesamtwerk Chagalls enthalten, verzeichnen exakt 1500 Bilder[20]. Sie sind zugleich ein Testament, weil sie alles wiedergeben, was den Künstler be-

schäftigt, bewegt, bedrückt oder begeistert hat. Sie sind der Widerschein seiner Träume und Visionen, Träger seiner Gefühle und Hoffnungen. Sie offenbaren die Themen seines gesamten Schaffens, und sie legen Zeugnis ab von seiner großen Meisterschaft.

1978 beginnt Chagall noch einmal biblische Themen mit der Technik aufzugreifen, die scheinbar abgeschlossen war: die Radierung. Bis 1980 vollendet er 32 Radierungen zu Psalmen. Es gibt noch eine andere, bisher nicht erwähnte Technik, in der Chagall Themen der Bibel dargestellt hat: die Keramik. Er begann damit 1949. Seine letzte Arbeit in Keramik stammt aus dem Jahr 1972. Während dieser Periode schuf er mehr als 220 keramische Werke: Platten, Bildplatten, Teller, Vasen und Wandkompositionen. 41 der Schöpfungen aus den Jahren 1950–1953 behandeln biblische Themen, so ein biblischer Zyklus mit 14 Platten[21].

Alle Arbeiten mit Themen der Bibel in Öl, Gouache, Aquarell, als Zeichnung, Radierung, Lithographie oder Keramik erfüllten nicht den lang gehegten Wunsch des Künstlers nach großflächigen Darstellungen. 1949 schrieb er an einen Freund: „Sie wissen vielleicht, daß ich mich seit einiger Zeit mit einem etwas phantastischen Gedanken beschäftige... Es ist der Gedanke an Wandmalereien, mittels deren ich mich großzügiger ausdrücken könnte als in den kleinen Bildern für die Sammler... Als Träger solcher Wandgemälde kommen für mich nicht nur jüdische Institutionen in Frage.“ [22]

Bereits in frühen Jahren widmete sich Chagall großformatigen Arbeiten für die Bühne. Als er sich 1920 in Moskau niederließ, fand er nur ein winziges Zimmer. Er war mit seiner Frau und Tochter wirtschaftlich in einer verzweifelten Lage. Seine schöpferische Tätigkeit schenkte er ausschließlich dem Theater. Er entwarf Bühnenbilder, machte Entwürfe für Bühnenvorhänge und Kostüme. So übernahm er für das Jüdische Theater mit seinen 90 Sitzplätzen die Wandbemalung. Damit hatte er Gelegenheit, auf großer Fläche Kunst zu schaffen[23].

20 Jahre später, während seines Aufenthalts in den USA, bekam Chagall den Auftrag, die Bühnenausstattung und die Kostüme für das Ballett „Alekko“ von Tschaikowsky zu schaffen. Er fuhr im Sommer 1942 mit der Gruppe nach Mexiko. Nach der Premiere wurden seine Arbeiten begeistert gefeiert. 1945 übernahm er im Auftrag der Metropolitan Opera in New York die Ausstattung zu Strawinskys Ballett „Der Feuervogel“. Das Ergebnis seiner Einfälle und ihrer Ausführungen war überwältigend.

Bei seinen Überlegungen, Wandmalereien mit biblischen Themen zu schaffen, hatte Chagall ursprünglich an einen sakralen Raum gedacht. Eine Kapelle in Vence bei Nizza, dem Ort, in dem er wohnte, schien dafür in Frage zu kommen. Chagall paßte sich mit seiner Leinwand der Wand der Kapelle an, die ein Tonnengewölbe hatte, so daß er den oberen Teil ebenfalls wölben mußte. Als sich dann dieser Plan zerschlug, behielten die fünf bereits fertigen Gemälde mit dem rechteckigen Atelierformat zugleich auch den Anklang an die ursprünglich vor-

gesehenen Bogen. Die in seiner Vorstellung schon lange gereiften 17 Gemälde der biblischen Botschaft aus dem Zeitraum zwischen 1954 und 1967 bekamen später einen zentralen Platz im „Musée National Message Biblique Marc Chagall", das 1973 in Nizza eröffnet wurde. Ihm stiftete der Künstler außer diesen Werken weitere Arbeiten zu Themen der Bibel, unter ihnen auch ein Mosaik in der Größe von 7,15 × 5,70 m, das den Propheten Elias auf seinem feurigen Wagen darstellt. Bei der festlichen Einweihung des Museums sagte Chagall: „Seit meiner frühesten Jugend hat mich schon die Bibel in ihren Bann gezogen. Die Bibel schien mir – und scheint mir heute noch – die reichste poetische Quelle aller Zeiten zu sein. Seitdem habe ich ihren Widerschein im Leben und auch in der Kunst gesucht." [24]

Eine neue künstlerische Dimension für die Botschaft der Bibel

In den letzten zweieinhalb Jahrzehnten seines Lebens – im Alter von fast 70 Jahren bis kurz vor seinem Tod im 97. Lebensjahr – weitete sich Chagalls Kunst ins Monumentale. Er schuf Kirchenfenster und eröffnete damit seiner Kunst eine neue Dimension und seinen künstlerischen Visionen eine zusätzliche Ausdrucksmöglichkeit. Das von ihm in dieser Zeit Geschaffene ist nicht nur Krönung eines langen Lebenswegs als Künstler, sondern auch und vor allem Vollendung seines lebenslangen Umgangs mit der biblischen Botschaft.

Es begann mit zwei Fenstern für die kleine Bergkirche in Assy (Savoyen). Die beiden für neue Impulse kirchlicher Kunst aufgeschlossenen Dominikanerpatres Paul Couturier und Pie Regamey ließen dort Künstler arbeiten wie Pierre Bonnard, Henri Matisse, Georges Braque, Georges Rouault, Fernand Léger und andere. Sie baten auch Chagall, und dieser schuf dort 1957 seine beiden ersten farbigen Kirchenfenster für die Dorfkapelle: für das eine Rundbogenfenster den Engel mit dem Leuchter und für das andere Rundbogenfenster den Engel mit dem Salböl. Bereits bei diesen ersten Glasmalereien zeigte sich Chagall als Meister. Er verstand es, die architektonische Funktion der Fenster mit der symbolischen zu koordinieren. Für diese Kapelle gestaltete Chagall auch unter dem Thema „Der Durchzug durch das Rote Meer" ein großdimensionales Wandkeramikbild von 3,06 × 2,30 m [25].

Es war eine schicksalhafte Begegnung, die 1953 zwischen Chagall und dem Glasmachermeister Charles Marq stattfand. Die Arbeiten für die Fenster der Kathedrale von Metz waren noch im Entwurfstadium. Marq war damals Direktor der Glasmacherwerkstatt Jacques Simon in Reims. Er bemühte sich mit seiner Frau Brigitte Simon, dem Farbenreichtum der Entwürfe Chagalls gerecht zu werden. Das Problem bestand darin, die Farbmodulationen, die Farbschwankungen und die Variationen ein und desselben Farbtons durch die vermittelnde Materie

Glas wiederzugeben. Es entstand eine Freundschaft mit einer fruchtbaren Zusammenarbeit. Von diesem Jahr an haben Marc Chagall und Charles Marq alle Arbeiten an Kirchenfenstern gemeinsam durchgeführt.

Chagall hatte nun eine neue Sprache gefunden für sein altes Thema: die Botschaft der Bibel. Es gelang ihm, die Sprache dem Raum anzupassen, in den hinein sie gesprochen wird, und der vorgefundenen Architektur gerecht zu werden, in der sie erklingen sollte. Darüber hinaus verstand er es, dem ersten visuellen Eindruck die Schau einer Gesamtheit zu vermitteln, die dann beim näheren Betrachten die Einmaligkeit eines jeden Fensters offenbar macht. Seine Meisterschaft im Umgang mit den Farben fand in diesem neuen Medium auch eine neue geheimnisvolle Ausstrahlung, und ihre Suggestivkraft intensivierte sich durch das ganz andere, veränderte Zusammenspiel von Farbe und Licht.

In Frankreich waren es fünf Kirchen, die von Chagall gestaltete Fenster erhielten, so die Kathedralen St. Etienne von Metz und Notre-Dame von Reims. In Großbritannien schuf der Künstler in zwei Kirchen Fenster. In Israel erhielt die Synagoge des Hadassa-Krankenhauses zwölf farbige Fenster, welche die zwölf Stämme Israels in symbolischer Weise darstellen. In der Schweiz gestaltete Chagall fünf Fenster des Fraumünsters in Zürich, in den USA die Kapelle der Union Church in Tarrytown, Pocantico Hills, mit neun Fenstern, und in der Bundesrepublik war es die St.-Stephans-Kirche in Mainz, welche die letzten von Chagall geschaffenen Fenster erhielt. Mit über 90 Jahren hat er damit in Deutschland ein bleibendes Meisterwerk von großer Ausstrahlungskraft hinterlassen. Die Bildgestaltung aller Kirchenfenster Chagalls ist orientiert an biblischen Motiven, am Alten Testament, dessen Sprache ihm von Kindheit an nahe war. Er bewegte sich mit instinktiver Sicherheit auf einem geistig-geistlichen Terrain, das anderen eine verschlossene Welt ist. Seine Imagination ermöglichte es ihm, immer neue Variationen biblischer Bezogenheiten zur Anschauung zu bringen.

Neutestamentliche Themen verwendete Chagall nur vereinzelt zur Bildgestaltung. Außer dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter in der Union Church in Tarrytown und in der Kathedrale in Reims, entdeckt man dreimal Maria mit dem Kind, so in den Fenstern „Der Frieden" für die Vereinten Nationen, in einem Fenster für die Kathedrale in Reims und in einem Fenster für die Kirche in Mainz. Aus seiner frühesten Zeit gibt es noch die Darstellung der Lazarus-Geschichte und der Heiligen Familie, die auch später vereinzelt zu entdecken sind.

Der Gekreuzigte – zentrale Gestalt in der Kunst Chagalls

Eine Gestalt des Neuen Testaments hat allerdings im Schaffen Chagalls über Jahrzehnte hinweg eine elementare Bedeutung: der Gekreuzigte. Wir erinnern uns, daß der Künstler schon in jungen Jahren erfahren wollte, welche Bewandtnis es

mit Christus habe. Das Bild „Golgotha" von 1912 legt ein erstes Zeugnis der Beschäftigung mit ihm ab. Und es ist – fast – immer Christus als der Gekreuzigte, der von den späten 30er Jahren an bis zum Ende des künstlerischen Wirkens Chagalls in über 80 Gemälden, Lithographien und Kirchenfenstern als zentrale Gestalt oder als Bilddetail dargestellt ist.

Die „Weiße Kreuzigung" von 1938 ist das erste Bild dieser Kreuzigungsdarstellungen. Es ist die Zeit der Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland. Die Verfolgung und Erniedrigung der Juden ist im vollen Gang. Die Synagogen brennen. Der Künstler spürt, daß dies Geschehen die jüdische Existenz grundlegend bedroht und daß es hier an die Wurzel der Humanität geht. Die Bilder, die nun entstehen, schildern seine Betroffenheit: das Grauen, die Verlassenheit der Gejagten und ihre Angst. Er zeigt, wie sie sich klammern an die Thora, die Hl. Schrift, das Wort göttlicher Verheißung, das ihnen als letzte Kraft gegeben ist. Feuer, johlende Horden, Brandschatzung auf der einen und Flucht verängstigter Menschen auf der anderen Seite sind immer wiederkehrende Bildelemente.

In der Mitte des Gemäldes „Die weiße Kreuzigung", auf dem alles dies zu sehen ist, steht unter einem weißen Lichtband in auffallender Größe des Bild des Gekreuzigten als Symbol des gequälten jüdischen Menschen. Das Lendentuch ist ein jüdischer Gebetsmantel, zu Füßen des ans Kreuz Geschlagenen steht der Tempelleuchter, und über seinem Haupt klagen schwebende Gestalten. Chagall schrieb um diese Zeit das kurze Gedicht[26]:

> Tag und Nacht trage ich ein Kreuz,
> ich werde gestoßen, an der Hand geführt,
> schon ist Nacht um mich herum,
> und du verläßt mich, o Gott.
> Warum?

Die Häufigkeit der Darstellung des Gekreuzigten macht in Verbindung mit der unerhörten Tatsache, daß ein so bedeutender jüdischer Maler unserer Zeit kein tragfähigeres und aussagekräftigeres Sinnbild des Leidens seines Volkes weiß als das Bild der Kreuzigung, auf dieses so zentrale Wort seiner künstlerischen Sprache aufmerksam. 1951 schreibt Chagall an einen Freund in Israel: „Was denkst du von meinen Bildern, die man Kreuzigungen nennt und die doch nichts anderes bedeuten als unser jüdisches Märtyrertum? Wäre es wohl richtig, diese Bilder zusammen mit anderen in Israel zu zeigen? Oder lieber doch nicht?" [27] In einer späteren Phase sind diese Bilder des Gekreuzigten oft auch Ausdruck der Identifikation des Künstlers mit dem leidenden Christus. Sie zeigen das Leid des Malers an seiner Aufgabe.

Chagall hat aber nie das Grauen gemalt, ohne Hoffnung anzudeuten. Trotz der erfahrenen Übermacht des Bösen demonstriert er nicht die Infragestellung einer letzten Sinnhaftigkeit des Daseins. In allen Bildern, die sich mit dem Leid in der Welt beschäftigen, entdeckt man Zeichen der Hoffnung und des Vertrauens. Ja,

der Gekreuzigte selbst wird zum Hoffnungssymbol. In der „Gelben Kreuzigung" von 1942 finden wir neben dem Gekreuzigten eine geöffnete Thora, die in ihrer Größe auch ihre Bedeutsamkeit signalisiert, darunter einen den Schofar blasenden Engel. Hier ist der Gekreuzigte geradezu die Verkörperung dessen, was in der Thora, den fünf Büchern Mose, verkündet wird. Und der Engel mit der Schofarposaune ist doch seit alters das erwartete Zeichen für den Anbruch der messianischen Heilszeit. Im Fraumünster in Zürich geht Chagall sogar – vielleicht nur einmal – einen Schritt weiter und stellt im Christusfenster den dar, der über Leid und Tod hinausgedrungen ist. In der Woge von strahlendem Gelb ist Verklärung angedeutet. Er hängt nicht am Kreuz, sondern schwebt schwerelos auf seinem Weg zur Höhe. Hier ist der Gekreuzigte zugleich der Auferstandene[28].

Über ein halbes Jahrhundert hat sich Chagall fast ununterbrochen mit biblischen Themen beschäftigt. Das Ergebnis dieser schöpferischen Auseinandersetzung ist im Umfang so einmalig und in der Tiefe der Schau so faszinierend, daß er zu Recht als Maler der Bibel bezeichnet wird. Daß er als Jude einen wichtigen Teil seines biblischen Werks während der Höllenzeit des Nationalsozialismus geschaffen hat, war sein Hinweis darauf, daß dieses sein Volk nur mit dem Wort, das aus dem Mund Gottes kommt, überleben kann. Deshalb finden wir in Bildern aus dieser Epoche immer wieder den Juden, der die Thorarolle fest umklammert hält. Wir sehen ihn auch oft beladen mit dem Sack seiner Habseligkeiten, wandernd durch die Zeit oder auf der Flucht vor der Gewalt. In diesem Sack trug Chagall unverlierbar seine Gläubigkeit durch die Geschichte seines Lebens.

ANMERKUNGEN

[1] M. Chagall, Mein Leben (Stuttgart 1959) 5.
[2] S. Alexander, M. Chagall (München 1978) 34. [3] Chagall (A. 1) 52. [4] Ebd. 53.
[5] F. Meyer, Marc Chagall. Leben u. Werk (Köln [2]1968) 24.
[6] A. Kamenski, Chagall. Die russischen Jahre (Stuttgart 1989) 15. [7] Alexander (A. 2) 12. [8] Chagall (A. 1) 23.
[9] V. Haggard, 7 Jahre der Fülle (Hamburg 1989) 30.
[10] S. Forestier, Marc Chagall. Seine Welt, seine Bilder (Stuttgart 1988) 33.
[11] W. Erben, Marc Chagall (München 1957) 126.
[12] E. Roditi, Dialoge über Kunst (Frankfurt 1973) 40. [13] Chagall (A. 1) 126. [14] Meyer (A. 5) 203.
[15] F. Meyer, Marc Chagall. Das graph. Werk (Stuttgart 1957) XII.
[16] H. Struck, Die Kunst des Radierens (Berlin 1923) 192.
[17] S. Compton, Marc Chagall. Mein Leben, mein Traum (München 1990) 91.
[18] A. Vollard, Erinnerungen eines Kunsthändlers (Zürich 1980) 279. [19] Meyer (A. 5) 384.
[20] Ch. Sorlier in: S. Forestier, Das graph. Werk (Stuttgart 1988) 13.
[21] S. Forestier, M. Meyer, Chagall-Keramik (München 1990) 16.
[22] Alexander (A. 2) 353f. [23] Kamenski (A. 6) 313, 329.
[24] Marc Chagall. Die biblische Botschaft (Genf 1972) 15.
[25] S. Forestier, Marc Chagall. Seine Farbfenster in aller Welt (Stuttgart 1987) 20.
[26] Alexander (A. 2) 280. [27] Ebd. 419.
[28] I. Vogelsanger-de Roche, Die Chagall-Fenster in Zürich (Zürich 1988).

UMSCHAU

Schulsozialarbeit

Anders als in den USA, wo sich School-social-work als Zweig der Sozialarbeit etablierte und professionalisierte, kann in Deutschland von einer etablierten Schulsozialarbeit noch nicht die Rede sein, wenngleich es in den vergangenen zwanzig Jahren zahlreiche Bemühungen gab und Erfahrungen hinsichtlich ihrer Notwendigkeit vorliegen.

Einen ersten Boom erfuhr die Schulsozialarbeit im Zug der Bildungsreform der sechziger Jahre mit dem bildungspolitischen Ziel der Chancengleichheit. Bildungsbenachteiligungen und damit auch gesellschaftliche Benachteiligungen galten als sozialisationsbedingt. Der Ausgleich solcher Sozialisationsdefizite wurde der Sozialarbeit übertragen, die dafür zwar in der Schule, aber außerhalb des Unterrichts zuständig sein sollte. Ihr wird dabei, dem schulischen Bildungsbegriff und der schulischen Bildungsorganisation untergeordnet, eine kompensatorische Funktion zugeschrieben. Doch aus der Perspektive der Jugendhilfe greift dieser Ansatz zu kurz. Die Jugendhilfe nimmt Kinder und Jugendliche nicht nur in ihren Defiziten wahr; sie erkennt auch die Schule selbst als problemverursachende Institution und damit notwendigerweise als Ziel sozialarbeiterischer Intervention.

In zahlreichen wissenschaftlich begleiteten und von Bund und Ländern finanzierten Projekten werden bis heute Angebote einer Schulsozialarbeit entwickelt und erforscht. Diese Projekte geraten von einer zeitlichen Befristung in die nächste, und in den meisten Fällen lösen sie sich schließlich wieder auf, weil das Geld fehlt. Nur an vergleichsweise wenigen Schulen – vor allem im Bundesland Hessen – konnte sich die Schulsozialarbeit bisher verläßlich etablieren, vornehmlich an Gesamtschulen und Ganztagsschulen, auch an berufsbildenden Schulen.

Einen zweiten Boom erlebt die Schulsozialarbeit derzeit in den neuen Bundesländern. Aufgrund der selbstverständlichen Verquickung von Jugendfürsorge und Schule in der ehemaligen DDR wurde nach der Wende bei der Herausarbeitung des neuen Bildungssystems die Jugendhilfe als infrastrukturelles Element in der Schule von Beginn an mitbedacht. Doch auch hier lassen die befristeten Förderungsprogramme der Länder befürchten, daß die Schulsozialarbeit über ihren Projektstatus wieder nicht hinauskommt, weil die Regelfinanzierung ausbleibt. Davon unbeirrt und von ihrer Notwendigkeit überzeugt sollen im folgenden ihre idealtypischen Aufgaben und ihre realen Angebote dargestellt werden.

Aufgrund ihres gesellschaftlichen Auftrags haben die Schulen drei Funktionen: junge Menschen für die jeweiligen Aufgaben in Gesellschaft und Wirtschaft zu befähigen (Qualifikation), sie entsprechend ihrem Leistungsvermögen auf ihren späteren Standort bzw. ihre spätere Stellung in der Gesellschaft vorzubereiten (Allokation und Selektion) und sie sozial und beruflich zu integrieren (Integration). Diese Funktionen sind nicht immer und nicht ohne weiteres miteinander vereinbar. Derzeit erleben wir zum Beispiel die wachsende Spannung bei den steigenden Anforderungen in der Arbeitswelt. Sie verlangen auf der einen Seite ein überschauendes, zum Teil abstraktes Denken mit allen Rückwirkungen auf die schulischen Curricula. Auf der anderen Seite können junge Menschen diesen Anforderungen nicht mehr gerecht werden. Die Abschlußzeugnisse besiegeln dann für die einen ein „geeignet" und für die anderen ein „ungeeignet". Auf eine kurze Formel gebracht: Die Schule läuft Gefahr, wegen ihrer Selektionsfunktion sich selbst in ihrer Integrationsfunktion zu behindern.

Gerade in diesem Dilemma liegt ein wesentlicher Ansatzpunkt für die Schulsozialarbeit. Idealtypisch betrachtet ist sie in der Lage, die Qualifikations-, Selektions- und Integrationsprozesse in der Schule schülerorientiert zu begleiten. Sie übernimmt für Schülerinnen und Schüler eine

anwaltschaftliche Funktion. Sie sieht diese nicht nur leistungsbezogen in ihrer Schülerrolle, sondern betrachtet und bearbeitet auch Verhaltensauffälligkeiten und Lernbeeinträchtigungen in ihren verursachenden Zusammenhängen. Die Schule wird als ein sozialer Lebensraum ernst genommen, den es zu gestalten gilt, in dem Konflikte zu lösen sind, mit Interessengegensätzen umgegangen werden muß, Anderssein erlebt und ausgehalten werden muß sowie Macht und Ohnmacht greifbar werden. Infolgedessen weist die Schulsozialarbeit über die Schule hinaus. Nicht der reibungslose Unterricht und ein lernförderndes Schulleben sind ihre Hauptziele, sondern die soziale und berufliche Integration junger Menschen, die, mit Zielen und Wegen vor Augen, die Schule selbstbewußt und ermutigt verlassen sollen. In den Begriffen der katholischen Soziallehre gesprochen setzt Schulsozialarbeit dort an, wo die Gefahr besteht, daß Leistungsmaßstäbe die Personalität verletzen, daß Konkurrenz und Individualismus die Solidarität untergraben und daß ein „Ich weiß, was für dich gut ist" das Subsidiaritätsprinzip mißachtet.

Eine solche Aufgabenzuschreibung setzt nun allerdings voraus, daß sich die Schulsozialarbeit nicht in der Trägerschaft der Schule selbst befindet, sondern bei einem Träger innerhalb der Jugendhilfe – zum Beispiel bei einem Fachverband der Caritas oder des Diakonischen Werks – angesiedelt ist und insofern zu einem Pendant der schulischen Bildungsorganisation werden kann. Dienst- und Fachaufsicht liegen also außerhalb der Schule. Diese Konstellation erweitert die Möglichkeiten der Schule unter zwei Gesichtspunkten: nach außen, da das Netz der Jugendhilfe an Angeboten, Einrichtungen und Kontakten unmittelbar auch für die Schule nutzbar gemacht werden kann, nach innen, da sich in der Schule nun eine Instanz befindet, die die Integrationsfunktion der Schule stärkt.

Diese idealtypische Beschreibung ist an der Praxis und im Alltag der Schulsozialarbeit nicht ohne weiteres abzulesen. Die Probleme, die von Jugendlichen in die Schule mitgebracht werden, erfordern ein hohes Maß psychosozialer Einzelhilfe. Akute Konflikte verlangen eine rasche Intervention. Die Schulsozialarbeit erliegt dabei – wie jede Sozialarbeit – leicht der Gefahr, eher zu reagieren als zu agieren und den Problemen vorzubeugen. Hinzu kommt, daß die Kooperation zwischen Lehrern und Sozialarbeitern oft mühsam aufgebaut werden muß. Diese Kooperation lebt vom gegenseitigen Verständnis für die doch sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen, in denen Schule und Jugendhilfe eingebunden sind, von der Akzeptanz der jeweils eigenständigen Rolle im System Schule, von dem Wunsch, in einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit gemeinsam Ziele zu entwickeln und zu verwirklichen. Dies alles ist einfacher gesagt als getan. Für die Sozialarbeit kann dieses Vorhaben zu einer Gratwanderung werden, weil sie, anders als die Schule, unter einem hohen Legitimationsdruck steht. Es liegt zunächst an ihr, Schulleitung, Lehrerkollegium und Schulaufsicht als Bündnispartner zu gewinnen.

Die alltäglichen Anforderungen an die Schulsozialarbeit und die Notwendigkeit, im System Schule einen festen Platz zu finden, verweisen auf die Wichtigkeit eines geklärten, handlungs- und reflexionsleitenden Selbstverständnisses, damit Schulsozialarbeit sich nicht dem Ziel eines „reibungslosen Schulalltags" unterwirft oder zu einer rastlosen Helferin und Lückenbüßerin verkommt.

Die Schulsozialarbeit arbeitet in der Schule in Form von Einzelhilfen, sozialer Gruppenarbeit und gemeinwesenorientierten Ansätzen. Daraus ergeben sich folgende Angebote und Vorgehensweisen: sozialpädagogische Beratung, soziale Gruppenarbeit in Schulklassen und in offenen Gruppen, Pausentreffs und Schülercafés, Hausaufgabenbetreuung für einzelne und in Gruppen, Bildungs- und Orientierungsangebote, personenorientierte Unterstützung und Begleitung, Hausbesuche, Mitwirkung in den Gremien der Schule und bei Veranstaltungen der Schule, Beratungs- und Fortbildungsangebote für Lehrerinnen und Lehrer, Elterngesprächskreise.

Wollte man Schulsozialarbeit an allen Schulen etablieren, so stieße man an finanzielle Grenzen, zumal der derzeitige Ausbildungsmarkt nur einen Bruchteil des notwendigen Fachpersonals zur Verfügung stellen könnte. Auch wenn Angebote der Schulsozialarbeit in allen Schulformen ohne Zweifel wünschenswert wären, sollte es sie zumindest an Haupt- und Sonderschulen sowie

an berufsbildenden Schulen, insbesondere für die berufsvorbereitenden Klassentypen, geben. Viele Jugendliche in diesen Schulen laufen Gefahr, an der Schwelle zwischen Schule, Berufsausbildung und Arbeitsbeginn zu scheitern. Wer sich in unserer Gesellschaft nicht beruflich integrieren kann und wem es verwehrt wird, für seine Existenz selbst zu sorgen, zählt schnell zu den Ausgeschlossenen, mit allen psychosozialen Folgen für den einzelnen wie für die Gesellschaft. Gewiß würden sich in diesen Fällen die präventiven Angebote der Schulsozialarbeit auch unter volkswirtschaftlichem Aspekt bezahlt machen.

Ein Grund für den mangelnden politischen Willen, eine Regelfinanzierung zu sichern, liegt vor allem darin, daß die Wirkung der Schulsozialarbeit trotz wissenschaftlicher Projektbegleitung bis heute kaum belegt werden kann. Was Schulsozialarbeit zu erreichen vermag, wird in vielen vereinzelten Erfahrungen deutlich, die bisher nur unzureichend gebündelt und im Hinblick auf verallgemeinbare Erkenntnisse ausgewertet wurden. Eine systematische Wirkungsforschung steht noch aus.

Auch die Vermittlung von Handlungswissen aus den langjährigen Erfahrungen in der Schulsozialarbeit steckt noch in den Anfängen. In neuen Projekten beginnen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter häufig, als seien sie die ersten Arbeiter auf diesem Gebiet. Viele Reibungsverluste blieben ihnen erspart, könnten sie auf bewährte Erfahrungen zurückgreifen. An einzelnen Fachhochschulen und Hochschulen gibt es immerhin die Möglichkeit, sich für die Schulsozialarbeit zu qualifizieren. Vereinzelt, vornehmlich in den neuen Bundesländern, werden berufsbegleitende Fortbildungsgänge angeboten.

Die Zeichen für die Schulsozialarbeit stehen – auch aufgrund krisenhafter Situationen in den Schulen – nicht schlecht. Die begrüßenswerten Ansätze in den neuen Bundesländern geben auch den Bemühungen in den alten Bundesländern einen neuen Anstoß. Die Forderung nach einer stärkeren Kooperation zwischen Jugendhilfe und Schule und deren Niederschlag in zahlreichen Landesrichtlinien kommen dem Anliegen der Schulsozialarbeit entgegen. Damit Schulsozialarbeit zu einem stetigen Regelangebot werden kann, bedarf es jedoch noch weiterer Überzeugungsarbeit, um den politischen Willen bei den Verantwortlichen im Bildungswesen und in der Jugendhilfe zu wecken. *Marion Paar*

BESPRECHUNGEN

Religionen

MEISIG, Konrad: *Klang der Stille.* Der Buddhismus; POLLAK-ELTZ, Angelina: *Trommel und Trance.* Die afroamerikanischen Religionen; MALEK, Roman: *Das Tao des Himmels.* Die religiöse Tradition Chinas. Freiburg: Herder 1995, 1996. 215, 213, 226 S. (Kleine Bibliothek der Religionen. 1. 2. 3.) Kart. je 24,80.

Der emeritierte Münsteraner Religionsgeschichtler Adel Th. Khoury zeichnet für die Herausgabe einer neuen, für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten Einführungsreihe in die Welt der Religionen verantwortlich. Der Verlag kommt damit einem weithin spürbaren Interesse an verständlichen Zugängen zu den in der Welt anzutreffenden Religionen nach; entgegen der Erwartung einer radikal religionslosen, säkularisierten Zeit prägen sie inzwischen doch auf ihre Weise das Bewußtsein, in einer religionspluralistischen Zeit zu leben. Die vorliegenden Bände lassen hinreichend erkennen, was der Leser von der Reihe erwarten kann: eine solide, weithin voraussetzungslose Erstinformation, Anregungen zu weitergehenden Studien, einen eher sparsamen Brückenschlag zum interreligiösen Dialog; das Christentum steht als Vergleichfolie praktisch nicht zur Verfügung. Das ist für eine solche Reihe verständlich und in gewissem Sinn auch zu begrüßen. Ein von Natur aus katholisch orientierter Verlag muß sich trotzdem fragen lassen, ob er mit dieser Politik sich im Grunde genommen nur in die Konkurrenz mit auch von anderen Verlagen bereits geleisteten ähnlichen Informationsaktionen begeben will. Der Bedarf nach solchen Verstehensbrücken wird – wie gesagt – größer; in diesem Sinn leistet die Reihe einen anerkennenswerten Dienst.

Mit den Überschriften der einzelnen Bände wird der jeweilig angesprochenen Religion im übrigen ein stark emotionales Element beigegeben. *Konrad Meisig* überschreibt sein Buddhismus-Bändchen mit „Klang der Stille". Thesenhaft skizziert er einleitend den Buddhismus als Erlösungs-, Universal-, Welt- und Stifterreligion, was dann zur Befassung mit dem Gründer und seiner Lehre sowie dem Verhältnis dieser Lehre zur nachfolgenden Tradition einlädt. Ausführlich beschreibt Meisig das Umfeld, in das hinein der Urbuddhismus sich als oppositionelle Reformbewegung entwickelt hat und seinerseits zu einem Erlösungsweg heranreifte. Sorgfältig werden die Grundzüge des Kleinen Fahrzeugs und seine vor allem in Klöstern verwirklichte Lebensform beschrieben, anschließend das Große Fahrzeug, die Praxis, die Philosophie, die heute zu beachtenden Formen des Buddhismus in Japan, die tibetischen Buddhismusgestalten, der Reformbuddhismus, wie er sich in Indien und Thailand findet. Der westliche Buddismus ist leider (bis auf eine Anmerkungsnotiz) weithin ausgeblendet, obwohl das Reformerische gerade darin in mehrfacher Weise Ausdruck findet.

Zu begrüßen ist, daß schon bald den an Einfluß gewinnenden afroamerikanischen Religionen ein Band gewidmet wurde. Unter dem Titel „Trommel und Trance" behandelt *Angelina Pollak-Eltz* nach einleitenden Anmerkungen zunächst in Kürze die Ursprungsorte der afroamerikanischen Religionen: West- und Zentralafrika, Nigeria. Nacheinander kommen dann zur Sprache: Voodoo in Mittelamerika (Haiti, Dominikanische Republik), die afrokubanischen Religionen, Kulte auf den Antillen, magieorientierte Sekten auf den Antillen, der Maria-Lionza-Kult in Venezuela, die Maroons in Surinam, dann Brasilien als Sammelbecken kultischer Vielfalt (Candomblé, Xango, Batuque, Macumba, Umbanda u. a.), schließlich in einem Schlußkapitel die Fortsetzung der Bewegungen in der christlichen Ekstase in den Vereinigten Staaten. Anders als der erste Band beschäftigt sich Pollak-Eltz mit einem nach wie vor wenig erforschten Komplex. Um so dankbarer ist dieser Versuch einer Gesamtübersicht zu begrüßen. Während Meiser am Ende Literaturhinweise, Zeittafel und Re-

gister bietet, endet dieser Band mit einem Glossar.

Der dritte Band „Das Tao des Himmels" ist China gewidmet. Der Leiter des Katholischen China-Zentrums in St. Augustin, *Roman Malik*, hat den Band auf seine souveräne Art gestaltet. So wichtig ihm der genuin chinesische Tao-Bezug ist, so wenig ist der Band doch nur im Sinn einer Einführung in den Taoismus zu lesen. Es geht um China und seine Religiosität. Malik umkreist sein Thema in einem dreifachen Angang: Grundlagen der Religiosität, Glaube und Praxis, Glaube und Politik. Im ersten Teil geht es ihm um die chinesische Mythologie (Quellen, Chronologie und Urzeitmythen) sowie um die philosophischen Grundlagen chinesischen Denkens, das Universum, das Menschenbild, Ethik, Moral und Spiritualität, schließlich um die chinesische Religionsgeschichte, u. a. Buddhismus und Daoismus. Der zweite Teil handelt von Gott und Göttern, Geistern und Dämonen, der Ahnenverehrung, dem Opferwesen, der Geomantik, Wahrsagerei, Medien u. ä., dem Kalender, den spezifischen Praktiken der Religionen, Fasten und Meditation, am Ende auch von der Institutionalisierung der Religion. Der dritte Teil geht auf das die Geschichte durchziehende eigentümliche Verhältnis von Staat und Religion, Glaube und Politik ein. Die grundsätzliche Einstellung beschreibt Malik mit Hilfe des Satzes: „Am Himmel gibt es keine zwei Sonnen." Den Ansatz verfolgt er dann bis in die Gegenwart hinein. Der Band endet mit Ausführungen zum „Religionsfieber" im heutigen China. Hier stehen am Ende ein Anhang und ein Literaturverzeichnis. Unter den vorliegenden Bänden ist dieser sicher der ausgereifteste.

Mit den drei ersten Bänden ist der neuen Reihe ein guter und überzeugender Start gelungen. Man kann nur wünschen, daß ihr ein guter Zuspruch zuteil wird und weitere gelungene Bände folgen. Ein kleiner Mangel: Die Autoren verdienten eine etwas klarere Präsentation.

Hans Waldenfels SJ

Thich Nath Han: *Schlüssel zum Zen.* Der Weg zu einem achtsamen Leben. Freiburg: Herder 1996. 200 S. Lw. 29,80.

In diesem erstmals 1973 erschienenen Buch gibt der vietnamesische Meditationsmeister und engagierte Buddhist Thich Nath Han Einblick in Grundübungen der Achtsamkeit und den buddhistischen Hintergrund des Zen. Dies geschieht wie immer in seinen Veröffentlichungen unspektakulär und lebenspraktisch. Für den in buddhistischer Terminologie und Philosophie Unkundigen werden allerdings die Kapitel über den Hintergrund des Zen wenig mit der vielleicht eher bekannten Übung des schlichten „Sitzens" zu tun haben. Daß Zen eben mehr ist als nur eine „Methode", beliebig adaptierbar und anwendbar, wird dann deutlich, wenn Thich Nath Han das Zen an die zentralen buddhistischen Lehren und Sichtweisen der Wirklichkeit rückbindet.

Die auf dem Umschlag und im Vorwort angekündigten 43 erstmalig in deutscher Sprache zugänglichen Koans erweisen sich teilweise als Variationen der seit langem bekannten klassischen Koan-Sammlung von der „Torlosen Schranke" (chin. Wumenkuan, jap. Mumonkan), die bereits in verschiedenen deutschen Übersetzungen vorliegt. Mag diese vietnamesische Version für den Geübten interessant sein, für die Praxis des unkundigen Lesers ist sie wenig hilfreich, da sich die eigentliche Koan-Schulung im Zen immer zwischen Lehrer und Schüler abspielt. Auch wenn Thich Nath Han in seinem Buch einen Schlüssel zum Zen zeigt: Aufsperren muß der Zen-Übende immer noch selbst.

Stephan Brunner SJ

Thich Nath Han: *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus.* Die verbindenden Elemente der christlichen und buddhistischen Lehre. München: Goldmann 1996. 222 S. Lw. 34,80.

Eine Vielzahl von Büchern des vietnamesischen Meditationslehrers und Friedensaktivisten Thich Nath Han füllt derzeit die Regale der Buchläden. Waren dies bisher meist Bücher, die zu einem achtsamen Leben aus einer buddhistischen Grundhaltung heraus aufriefen, oder aber zahlreiche Sutren-Kommentare, so beschäftigt er sich hier mit dem Verbindenden der beiden Religionen. Bis auf das Kapitel über die grundlegenden ethischen „Gebote" – Thich Nath Han spricht lieber von den „wunderbaren Richtlinien" –, das schon in verschiedenen anderen Publikationen zu finden ist, besteht dieses Buch aus überwiegend noch nicht publiziertem Material.

Thich Nath Han beschreibt seine eigenen Begegnungen mit Christen – wie etwa Martin Luther King –, die ihm den Weg zu einem tieferen Verständnis des Christentums öffnen konnten. Dabei wird exemplarisch noch einmal deutlich, daß es vielen asiatischen Menschen nicht leichtfällt, sich positiv dem christlichen Glauben zuzuwenden, wenn sie ihn nur über die Verbindung und den Druck einer Kolonialmacht kennengelernt haben.

Das zentrale Thema der „Achtsamkeit" – ein roter Faden in allen seinen Publikationen – zieht sich auch durch dieses Buch. Die dabei gegebenen Hinweise können auch dem Christen helfen, sich wieder tiefer auf das eigene religiöse Erbe einzulassen. Das Buch versteht sich nicht als Beitrag zu einer wissenschaftlich-dogmatischen Auseinandersetzung zwischen den Religionen. Thich Nath Han schreibt: „Über Gott zu diskutieren ist nicht die beste Art, seine Energie zu nutzen. Wenn man den Heiligen Geist berührt, berührt man Gott nicht als Begriff, sondern als lebendige Wirklichkeit."

Die Zärtlichkeit, mit der Thich Nath Han als Buddhist von Jesus Christus spricht, stünde manch christlicher Publikation über den Buddhismus gut zu Gesicht. Vor diesem Hintergrund ist auch die Kritik sehr maßvoll, die Thich Nath Han an den Aussagen Johannes Pauls II. in seinem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" äußert. Auch wenn er manchmal etwas unbefangen die Gemeinsamkeiten der beiden Religionen betont, so bleibt das Buch doch eine sehr lesenswerte Einladung, sich seiner Deutung des Christentums zu nähern und so den eigenen Glauben wieder neu in den Blick zu nehmen.

Stephan Brunner SJ

Theologie

Radl, Walter: *Der Ursprung Jesu.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2. Freiburg: Herder 1996. 397 S. Lw. 88,–.

Der Professor für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg untersucht in dieser vorrangig für Fachwissenschaftler bestimmten Monographie die Redaktion und Traditionsgeschichte der Kindheitsgeschichten im Lukasevangelium. Nach einem Überblick über die unterschiedlichen Erklärungsversuche (z. B. Harnack, Völter, Schürmann, Brown) analysiert er zunächst die Gesamtperikope Lk 1–2, die viele Indizien für eine unterschiedliche Herkunft und redaktionelle Bearbeitung aufweist. Im einzelnen behandelt Radl dann mit großer Akribie die längere „Johanneserzählung" (1,5–25,57–79), die s. E. von einer aramäischen Erzählung über die Geburt des Täufers abhängig ist, die aus dem Täuferkreis stammt und neben der Verkündigung an Zacharias auch eine an Elisabeth enthielt. Darauf exegetisiert er die drei kürzeren Jesuserzählungen: Geburt (2,1–20), Begegnung mit Simeon und Hanna (2,22–39) und der zwölfjährige Jesus im Tempel (2,49–51). Bei diesen hat der Evangelist die im einzelnen nicht näher zu bestimmenden Vorlagen (wohl aus judenchristlichen Kreisen Palästinas) jeweils so eigenständig gestaltet, daß sie keine historischen Rückschlüsse erlauben.

Sehr ausführlich untersucht Radl zuletzt die „Doppelerzählung von der Sendung Gabriels zu Maria und dem Besuch Marias bei Elisabeth" (1,26–29). Diese stilistisch uneinheitliche Perikope hat Lukas aus zwei ursprünglich voneinander getrennten Erzähltraditionen über Johannes und Jesus geschaffen (293). Die Verkündigung an Maria beruht nach Radl (wie schon bei Völter 1911) auf einer Verkündigung an Elisabeth (309), die auch als die ursprüngliche Sängerin des Magnificat zu gelten hat. Das Motiv der geistgewirkten Empfängnis hat Lukas wie Matthäus vorgefunden, nicht aber „eine konkret formulierte und fixierte Erzählung" (350); diese hat er wie auch Mt selbst gestaltet. Dabei teilt Lukas zwar nicht mit Paulus die Präexistenzchristologie, wohl aber die Überzeugung, daß Jesus schon vor Ostern als Sohn Davids der Sohn Gottes war, und zwar „auf Grund seiner geistgewirkten Empfängnis" (346).

In einem kurzen „Anhang: Historische Fragen zu Lk 1–2" konstatiert Radl, daß der Erzählung von der Geburt in Bethlehem kein historischer

Kern zugrunde liegt; ähnliches vertritt er auch bezüglich der Erzählung von der jungfräulichen Empfängnis (unter Zurückweisen der These von einem langsamen Erkenntnisfortschritt in der jungen Kirche [Schürmann]): „Dem Historiker bleiben wiederum nur unwahrscheinliche theologische Spekulationen. Und wenn auch diese nicht zum historischen Faktum führen, dann hat es ein solches auch nicht gegeben" (369).

Der Verfasser verdient für die unter Auswertung der umfangreichen Fachliteratur mit großer Sachkenntnis erstellte Untersuchung hohe Anerkennung. Auch wer ihm in vielen Punkten nicht zustimmt, kann aus seinem Buch lernen. Leider berücksichtigt er bei seinem abschließenden Urteil jedoch zu wenig, daß seine Analysen ebenso wie die anderer Historiker nur zu hypothetischen Ergebnissen führen, wie er vorher oft selbst gesteht. Vor allem fehlt das Bemühen, positiv unter Bezug auf die biblische Bildersprache aufzuzeigen, was Lk 1–2 – unbeschadet der offenen Fragen – als Wort Gottes über die Herkunft Jesu aussagt, der aus der Gesamtschau des Evangeliums Gottes eigener Sohn ist, und zwar nicht erst durch seine geistgewirkte Empfängnis.

Jacob Kremer

Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid. Hg. v. Georg Langenhorst. Mainz: Grünewald 1995. 231 S. Kart. 42,–.

Das biblische Ijobbuch stellt mit leidenschaftlicher Entschiedenheit die von der israelitischen Weisheit und/oder einer traditionellen Vergeltungslehre übernommene Auffassung in Frage, wonach Gott die Gerechten belohnt und die Sünder bestraft. Die christliche Theologie hat auf der Basis des Vor- und Nachworts des biblischen Buchs aus dem gegen seinen Gott rebellierenden Ijob, wie er uns vor allem in den Dialogteilen des Buchs begegnet, einen frommen und seinem Gott in allen Schicksalsschlägen treu ergebenen Dulder gemacht. Es waren vor allem die Schriftsteller, die schon recht früh die Radikalität der Botschaft des Ijobbuchs wahrgenommen haben.

Langenhorsts Ijob-Lesebuch zeigt in eindrucksvoller Weise, wie das Buch der Bibel Schriftsteller, Dramatiker, Lyriker, Essayisten, Philosophen, Psychologen und Theologen inspiriert hat. Langenhorst präsentiert eine Auswahl von Texten, die natürlich bei längeren Werken nur Auszüge enthalten kann. Den Texten sind kurze Einführungen vorangestellt, die Informationen über den Autor und die zeitgeschichtliche Einordnung seines Werks bieten. Am Ende der Textpassagen wird nicht nur die Quelle des Zitats angegeben, sondern es wird auch auf wesentliche Literatur verwiesen, so daß das Buch auch einen gewissen bibliographischen Wert hat. Da Langenhorst den ausgewählten Stoff nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert hat, kann man sich konzentriert bestimmten Themenbereichen wie der Bedeutung Ijobs als Paradigma für das Schicksal der Juden oder der Aktualität der Ijob-Gestalt im Kontext des Agnostizismus und des Atheismus zuwenden. In einem abschließenden Ausblick setzt sich der Autor – ausgehend von den Erfahrungen seiner gegenwärtigen Berufstätigkeit – mit der Bedeutung der Ijob-Thematik für die Religionspädagogik und die theologische Erwachsenenbildung auseinander. Auch für jene Leser, die Langenhorsts große Monographie „Hiob, unser Zeitgenosse: Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung" studiert haben, ist das nun vorliegende Buch nicht bloß ein zusätzlicher Textband, sondern eine ergänzende eigenständige Arbeit, die ihnen wesentliche literarische Texte zum Ijob-Thema zugänglich macht und erschließt.

Stephan Dorner OSB

Blank, Renold J.: *Auferstehung oder Reinkarnation?* Mainz. Matthias-Grünewald 1996. 160 S. Kart. 29,80.

Der Autor, der in Brasilien Philosophie und Theologie doziert, geht von der Beobachtung aus, daß nicht wenige Menschen den christlichen Auferstehungsglauben mit der Idee einer Wiedergeburt nach dem Karmagesetz verbinden wollen, was er für unangemessen hält. Er erläutert zunächst, wie die Angst vor ewiger Verdammnis, die Ablehnung der kirchlichen Lehre von der Hölle, die angeblich einleuchtende Erklärung des Leids sowie die Übertragung des Leistungsprinzips auf den religiösen Bereich die Wiedergeburtslehre auch für Christen attraktiv machen. Dann prüft er diese Argumente und nennt als

Schwachpunkte das dualistische Menschenbild, die Verharmlosung des Todes, den Widerspruch zum Bevölkerungswachstum und die Selbstüberschätzung des Menschen – eine beherzigenswerte Kritik, die die psychologischen Begründungen allerdings etwas schnell abtut.

In einem dritten Teil stellt Blank den christlichen Auferweckungsglauben als die überzeugendere Alternative dar. Seine Kernthese: Die Auferweckung beginnt im Augenblick unseres Todes, jedoch nicht als Rückkehr zum Alten, wie die Wiedergeburtslehre meint, sondern als Schritt in eine neue Dimension. Dabei betont er, daß Gottes Wirken auf Liebe, Verstehen und Verzeihen und nicht auf Gericht zielt: „Wenn jemand im Tod urteilt, dann ist es der Mensch selbst." Gott aber läßt diesen Menschen im „Fegfeuer" „die Fragmente seiner Existenz weiter vervollkommnen und zur Reife entwickeln". Ob er dieses Geschenk annehmen will oder nicht, entscheidet er mit den Persönlichkeitsmerkmalen, die er während des Lebens entwickelt hat, so daß auch ein endgültiges Nein und Scheitern möglich ist. Die „Auferstehung des Leibes", so betont Blank, ist nicht als Leben einer unkörperlichen Seele zu denken, sondern von der evolutionären Erkenntnistheorie aus als Erkennen jener „Supra-Dimensionen", die jetzt schon zu unserem materiellen Leib gehören, aber von den Sinnen ausgefiltert und erst nach dem Tod bewußt erlebt werden. Von den Sinnen? Stellt man sich damit das Leben in Gottes ewiger Sphäre nicht zu materiell in der Art eines Systems elektromagnetischer Wellen vor? Auf diesen Einwand geht dieses verständlich geschriebene und argumentierende Buch nicht ein. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Entwicklungsarbeit ist seit dem Ende des Ost-West-Konflikts in eine Krise geraten. Walter Kasper, Bischof von Rottenburg-Stuttgart und Vorsitzender der Kommission Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, entwirft unter Berücksichtigung der katholischen Soziallehre ein neues Konzept kirchlicher Entwicklungsarbeit im Zeichen weltweiter Solidarität.

Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie München, befragt aus einer anthropologisch-ethischen Perspektive die neuen Möglichkeiten von Organtransplantationen in der Medizin. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß für Christen die Organspende eine Tat der Nächstenliebe über den Tod hinaus sein kann.

Ausgehend vom Horizont biblischer Gottesrede und der neuzeitlichen Philosophie sucht Michael Bongardt nach einer Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften. Aus der Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit sowie von Naturwissenschaft und Ethik öffnet er den Raum für die Religion.

Der Islam ist heute die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Rußland. Paul Roth, Professor für Politikwissenschaft an der Universität der Bundeswehr München, macht einen Rückblick in die Geschichte des Islam in den Gebieten der heutigen Russischen Föderation und beschreibt die schwierigen Einigungsbestrebungen der unterschiedlichen muslimischen Bewegungen mit dem Ziel einer politischen Mitsprache.

Achim Besgen gibt einen biographischen Überblick über die künstlerische Entwicklung Marc Chagalls. Dabei schenkt er der Bibel als elementarem Thema seines Schaffens eine besondere Aufmerksamkeit und zeigt, wie sich der Gekreuzigte als eine zentrale Gestalt durch das gesamte Werk des Künstlers zieht.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adam, Konrad: Für Kinder haften die Eltern. Die Familie als Opfer der Wohlstandsgesellschaft. Weinheim: Quadriga 1996. 215 S. Lw. 32,–.

Binder, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996. 264 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft. 34.) Kart.

Dalai Lama: Tibet – Ort der Götter, Land der Tränen. Hg. v. Gilles van Grasdorff. Freiburg: Herder 1996. 154 S. (Herder Spektrum. 4497.) Kart. 16,80.

365mal Gottes Wort 1997. Anregungen zur täglichen Schriftlesung. Frankfurt: action 365 1996. 192 S. Kart. 7,20.

Dyckhoff, Peter: Das Mystische Gebet. Einübung nach Dionysius. Mit e. Vorw. v. David Steindl-Rast u. e. Nachw. v. Tatjana Goritschewa. München: Kösel 1996. 171 S. Kart. 29,80.

Frick, Eckhard: Durch Verwundung heilen. Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 172 S. Kart. 39,–.

Gall, Ferenc v.: Das funktional-optimierte Unternehmen in Theorie und Praxis. Anleitung zur Reorganisation. Griesbach: Micro Logic 1996. 430 S. Kart. 99,–.

Gott ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa. Hg. v. Peter Hünermann. Freiburg: Herder 1996. 222 S. (Quaestiones Disputatae. 165.) Kart. 46,–.

Haeffner, Gerd: In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 171 S. Kart. 34,80.

Heininger, Bernhard: Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie. Freiburg: Herder 1996. X, 343 S. (Herders Biblische Studien. 9.) Lw. 78,–.

Hildebrandt, Regine: Geschichten vom anderen Weihnachten. Freiburg: Herder 1996. 155 S. (Herder Spektrum. 4486.) Kart. 14,80.

ila. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika: Brasilien Candomblé. Bonn: Informationsstelle Lateinamerika 1996. 58 S. (198/9.) Kart. 8,–.

Kempner, Benedicta Maria: Priester vor Hitlers Tribunalen. München: C. Bertelsmann 1996. 495 S. Kart. 30,–.

Khoury, Adel Theodor – Heine, Peter: Im Garten Allahs. Der Islam. Freiburg: Herder 1996. 185 S. (Kleine Bibliothek der Religionen. 6.) Kart. 24,80.

Krüppel, Maria K.: Mit Kindern das Jahr feiern. Neue Ideen für Familienwochenenden. Freiburg: Herder 1996. 160 S. Kart. 29,80.

Kurz, Paul Konrad: Gott in der modernen Literatur. München: Kösel 1996. 279 S. Lw. 39,80.

Levine, Stephen: Sich öffnen ins Leben. Begegnungen und Gespräche mit Schwerkranken, Sterbenden und Trauernden – Wie wir behutsam begleiten können. Freiburg: Herder 1996. 255 S. Kart. 36,–.

Martini, Carlo M.: Aus dem Herzen handeln. Christliche Lebenspraxis nach dem Matthäusevengelium. Freiburg: Herder 1996. 195 S. Lw. 36,–.

mini '97. Taschenkalender für Ministrantinnen & Ministranten und junge Christen. Hg. von den Oblaten des hl. Franz von Sales. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1996. 143 S. Kart. 7,60.

Musik – Genie – Ethik. Albert Schweitzer, Charles-Marie Widor, Louis Vierne. Hg. v. Peter Reifenberg und Wolfram Adolph. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996. 209 S. (Mainzer Perspektiven. Orientierungen. 2.) Kart. 14,–.

Nellessen, Bernd: „Wo warst du, Pater Benedikt?" Die katholische Kirche in Deutschland und die Verfolgung der Juden im „Dritten Reich". Hamburg: Kath. Akademie Hamburg 1995. 21 S. (Ansprachen, Reden, Einreden. 2.) Kart.

Nouwen, Henri J. M.: Leben hier und jetzt. Geistliche Einsichten für jeden Tag. Jahreslesebuch. Freiburg: Herder 1996. 397 S. Lw. 36,–.

Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. Münster: Aschendorff 1996. 136 S. Kart. 36,–.

Pejsa, Jane: Mit dem Mut einer Frau. Ruth von Kleist-Retzow. Matriarchin im Widerstand. Moers: Brendow 1996. 446 S. Lw. 49,80.

Philosophia Naturalis. Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie. Hg. v. Thomas Arzt, Roland Dollinger und Maria Hippius-Gräfin Dürckheim. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 391 S. Kart. 68,–.

Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie. Hg. v. Helfried Moosbrugger, Christian Zwingmann, Dirk Frank. Münster: Waxmann 1996. VI, 221 S. Kart. 49,90.

Rethmann, Albert-Peter: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland. Münster: LIT 1995.

XVI, 409 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften. 33.) Kart. 48,80.

Rohr, Richard: Vision einer neuen Welt. Die Bergpredigt des Jesus von Nazaret. Freiburg: Herder 1996. 327 S. Kart. 32,–.

Runggaldier, Edmund: Philosophie der Esoterik. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 211 S. Kart. 39,80.

Sauer, Ralph: Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben. München: Kösel 1996. 320 S. Kart. 38,–.

Schmied, Gerhard – Wunden, Wolfgang: Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996. 109 S. (Mainzer Perspektiven. Orientierungen. 3.) Kart. 6,–.

Schorlemmer, Friedrich: Einschärfungen. Zum Menschsein heute. Hg. v. Ewald Müller. Freiburg: Herder 1996. 238 S. Lw. 38,–.

Seegrün, Wolfgang: Das Apostolische Vikariat von Norddeutschland und Dänemark im Übergang von Laurent zu Lüpke (1839/41). Husum: Matthiesen Verlag 1996. 34–61 S. (Sonderdruck aus der Zeitschrift für Kirchengeschichte. 96/1985/1.) Kart.

Ségur, Heinrich: Der Glaubensweg Abrahams. Köln: Styria 1996. 120 S. Kart. 19,80.

Spölgen, Johannes – Eichinger, Beater: Wenn Kinder dem Tod begegnen. Fragen – Antworten aus dem Glauben. München: Wewel 1996. 114 S. Kart. 26,–.

Thomas von Aquin: Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90–97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Übers. von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Bonn: Scientia Humana Institut 1996. 236 S. (Sammlung Politeia. 34.) Kart.

Die Tora als Kanon für Juden und Christen. Hg. v. Erich Zenger. Freiburg: Herder 1996. 419 S. (Herders Biblische Studien. 10.) Lw. 94,–.

Unterwegs nach Polen. Auf den Spuren der Mutter Marie Therese. Hg. v. Alfred Müller-Felsenburg. Hagen: Walter 1996. 67 S. (Gelebtes Wort. 2.) Kart.

Unterwegs zu Dir 1/2. Religionsbuch für das erste und zweite Schuljahr. Erarbeitet von Frank Nesselhauf, Bertold Hilchenbach und Bärbl Merz. Graphische Gestaltung Ursula Hilchenbach. Freiburg: Herder 1996. 180 S., Abb. Kart. 26,80.

Vetter, Dieter: Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze. Würzburg, Altenberge: Echter, Oros 1996. 530 S. (Religionswissenschaftl. Studien. 40.) Kart. 84,–.

Weber, Franz: Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz. Mainz: Matthias-Grünewald 1996. 419 S. Kart. 64,–.

Weihnachten entgegen. Ein Begleiter durch die Advents- und Weihnachtszeit. Hg. u. eingel. v. Ludger Hohn-Kemler. Freiburg: Herder 1996. 175 S. Kart. 28,–.

Wenz, Gunther: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. (Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. 1.) Berlin: de Gruyter 1996. 719 S. Kart. 68,–.

Wilken, Clemens: Liebesbriefe Gottes. Frankfurt: Haag + Herchen 1996. 101 S. Kart. 18,–.

Wolff, Uwe: Und der Engel ließ mich nicht los. Erfahrungen mit unsichtbaren Freunden. Freiburg: Herder 1996. 127 S. Kart. 22,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe sind eine Beilage der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, und eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.