N12<509654010 021

UB Tübingen

Buchbinderei Schäuser

ISSN 0039–1492 Theol E 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

215
1997

Heft 1
Januar 1997

W. Seibel
Petrusamt und Ökumene
A. Schavan
Religionsunterricht
Ch. Kummer
Extrauterine Abtreibung?
H. J. Münk
Würde der Natur – Würde des Menschen
H. Kramer
Eheverständnis im Wandel
J. Fuchs
Wie können Christen glauben?
J. Bunnenberg
Yves Congar

254105

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449 ZID

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Petrusamt und Ökumene	1
Annette Schavan	Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?	3
Christian Kummer SJ	Extrauterine Abtreibung? Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns	11
Hans J. Münk	Die Würde des Menschen und die Würde der Natur. Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik	17
Hans Kramer	Wandel im Ethos von Ehe, Treue, Scheidung	30
Josef Fuchs SJ	Wie können Christen glauben?	43
Johannes Bunnenberg OP	Das Konzil geht weiter. Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche	51

UMSCHAU

Bruno W. Nikles	Bahnhofsmission	63

BESPRECHUNGEN

	Kirche	67
	Gesellschaft	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Annette Schavan, Postfach 10 34 42, 70029 Stuttgart – Dr. Christian Kummer, Kaulbachstraße 31 a, 80639 München – Prof. Dr. Hans J. Münk, Hitzlisbergstraße 10 a, CH-6006 Luzern – Prof. Dr. Hans Kramer, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum – Prof. Dr. Josef Fuchs, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom – Dr. Johannes Bunnenberg, Paulusplatz 5, 67547 Worms – Prof. Dr. Bruno W. Nikles, Am Kohlendey 11, 40885 Ratingen.

STIMMEN DER ZEIT · 215. BAND · 122. 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) 17 90 09 13, Telefax (089) 17 90 09 10 – Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (07 61) 27 17-2 36; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 34 vom 1. 1. 1997 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 78,60 DM/576,– öS/74,70 sFr, für Studenten 59,40 DM/432,– öS/56,40 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 15,60 DM/114,– öS/15,60 sFr. – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (07 61) 27 17-4 22/-3 79 (für Deutschland); Verlag Herder & Co., Wollzeile 33, A-1011 Wien (für Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 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.

STIMMEN DER ZEIT

215. BAND

1997

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. 34 vom 1. 1. 1997 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 78,60 DM/576,– öS/74,70 sFr, für Studenten 59,40 DM/432,– öS/56,40 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 15,60 DM/114,– öS/15,60 sFr. – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422/-379 (für Deutschland und 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.

Gn 2449

INHALT DES 215. BANDS

Baar, Johannes: Der Logiker als Visionär * ... 282
– Neue politische Theologie. Eine Programmschrift * ... 422
Beinert, Wolfgang: Christsein braucht Phantasie. Lockerungsübungen für den Leib Christi ... 519
– Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie ... 736
– Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie ... 665
Biser, Eugen: Glaubenserweckung. Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität ... 171
– Die neue Lesart. Anleitung zu einer transkritischen Bibellektüre ... 803
Bleistein, Roman: Doppelter Widerstand. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten der Fuldaer Bischofskonferenz 1941–1945 * ... 348
– Das Ehrenamt im Schatten ... 505
– Erinnerungen an den Kreisauer Kreis * ... 855
– 50 Jahre Bund der Deutschen Katholischen Jugend ... 247
– Generationenwechsel – Generationenkonflikt – Generationenvertrag ... 411
– Wählen mit 16 Jahren? ... 145
– Weltjugendtreffen ... 721
Böttigheimer, Christoph: Lehramt, Theologie und Glaubenssinn ... 603
– Mysterium Christi und sakramentales Amt. Zur Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeier ... 117
– Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung? ... 487
Brose, Thomas: Ideen machen Geschichte. Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte ... 269
Brunnenberg, Johannes: Das Konzil geht weiter. Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche ... 51
Buchholz, Stephan: „Ob die Weiber Menschen seyn" * ... 420
Bujo, Bénézet: Das Lustprinzip in der Sexualmoral ... 627
Collet, Giancarlo: Theologie der Befreiung * ... 129
Conzemius, Victor: Die „Fünf Wunden" Rosminis im Kontext der kirchlichen Reformprojekte des 19. Jahrhunderts ... 579
Demel, Sabine: Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik ... 87
Edenhofer, Ottmar: Das Ende der grünen Apokalypse. Neuere Diskussionen zum schwierigen Verhältnis von Ökonomie und Ökologie * ... 131
Ernst, Stephan: Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers Buch „Wie sollen wir leben?". 319
Evers, Georg: Kontextuelle Theologie in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas ... 374
Fuchs, Josef: Gott, der Mensch und das Universum ... 311
– Jesus folgen. Moraltheologische Erwägungen ... 704
– Wie können Christen glauben? ... 43
Fuchs, Ottmar: Gemeinsam den Aufbruch wagen. Das Bamberger Pastoralgespräch ... 331
Gabriel, Karl: Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche ... 814
Gösele, Andreas: Der Treibhauseffekt. Sozialethische Perspektiven ... 839
Grom, Bernhard: Pastoraler Optimismus? ... 73
– Was sagt uns der Kosmos? ... 577
Haeffner, Gerd: Henri de Lubac ... 291
Heimbach-Steins, Marianne: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage ... 299

Heinemann, Gerd: Priesterausbildung zwischen Tradition und Moderne 759
Herberg, Josef: Gott in der Sprachminderheit. Über die Notwendigkeit religiöser Sprechversuche * 636
Herbstrith, Waltraud: Das Bild der Therese von Lisieux im Wandel * 857
Kasper, Walter: Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne 651
Kehl, Medard: „Communio" – eine verblassende Vision? 448
Keller, Albert: Die gründlichen Deutschen 289
Koch, Kurt: Kolumbus oder Franziskus? Eine historische Annäherung an unseren Umgang mit der Schöpfung 147
Kramer, Hans: Wandel im Ethos von Ehe, Treue, Scheidung 30
Kraus, Georg: Universale Sündenverfallenheit. Ein Äquivalent für den Erbsündenbegriff 261
Krause, Henry: Katholisches Milieu in der DDR 557
Kügler, Hermann: Probleme heutiger Priester- und Ordensausbildung 160
Kummer, Christian: Extrauterine Abtreibung? Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns 11
– Keine Angst vor Dolly. Was von geklonten Säugetieren zu halten ist * 346
Kurz, Paul Konrad: Autor – Lehrer – Zeuge. Elie Wiesels autobiographische Aufzeichnungen * 779
– Wer ist Kain? Literarische Relecture der biblischen Geschichte 104
Langenhorst, Georg: Pfarrer als Gestalten der Gegenwartsliteratur 825
Leder, Gottfried: Sich selbst beim Wort nehmen. Zum Problem- und Konfliktabbau in der Kirche 387
Maier, Martin: Exkommunikation von Tissa Balasuriya * 281
– Theologie der Befreiung in Lateinamerika 723
– Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 361
Malek, Roman: Hongkong und die Kirchen. Politische Fragen und pastorale Perspektiven angesichts des Übergangs in die Volksrepublik China 399
Müller, Johannes: Arbeitslosigkeit als globale Herausforderung. Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von heute und morgen 75
– Globalisierung 217
– Migration und Flucht 649
Münk, Hans J.: Die Würde des Menschen und die Würde der Natur. Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik 17
Nikles, Bruno W.: Bahnhofsmission * 63
– „Mehr Organisation, mehr Publikation". Maximilian Brandts und die Gründung des Deutschen Caritasverbands 593
Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Schule ohne Religionsunterricht – Gesellschaft ohne Gott? Zur sozialethischen Relevanz der Debatte um LER 747
Oduncu, Fuat: Hirntod – Tod des Menschen? 678
Reiter, Johannes: Klonen von Tieren und Menschen. Bioethik auf der Suche nach ethischen Grenzen 363
Ribhegge, Wilhelm: Philipp Melanchthon (1497–1560) * 568
Rivinius, Karl Josef: Sekten und neureligiöse Bewegungen 534
Roth, Paul: Ein neues Religionsgesetz in Rußland * 711
Schavan, Annette: Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht? 3
Schlitt, Michael: Gentechnologie in der Landwirtschaft aus der Sicht christlicher Ethik 183
Schockenhoff, Eberhard: Sexualität und Ehe. Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen 435
Seibel, Wolfgang: Dauerthema Dialog 433
– Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils * 209

– Die Kirche und ihre Schuld ... 793
– Petrusamt und Ökumene ... 1
Söling, Caspar: Vom Rätsel Mensch zum Geheimnis Gottes. Zum Tod von Sir John Carew Eccles * ... 782
Steegers, Robert: Heinrich Heine und die Religion. Eine biographische Annäherung ... 615
Steinacker, Hans: Zwischen Byzanz und Futurismus. Pawel Florensky – der russische Leonardo * 499
Stüwe, Klaus: Eine Zivilreligion als Integrationsideologie? Das amerikanische Beispiel ... 457
– Staat und Religion in den USA * ... 851
Sutor, Bernhard: Die Bedeutung der kirchlichen Friedensethik in der gegenwärtigen politischen Situation ... 507
Suttner, Ernst Chr.: Konfliktlösung im Geist des Apostels Paulus. Zu den Nachwehen der Kirchenverfolgungen unter dem Kommunismus ... 770
Trutwin, Werner: Glauben Juden und Christen an denselben Gott? ... 197
Waldenfels, Hans: Theologie im Kontext unserer Zeit ... 691
Wallacher, Johannes: Auf dem Weg zur Europäischen Währungsunion ... 473
Weßler, Heinz Werner: Indien fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit. Ist der Säkularismus am Ende? ... 545
Zacher, Hans F.: Internationalität der Wissenschaft ... 219
Zulehner, Paul M.: Nachhaltige Reform. Pastoraltheologische Anmerkungen zur österreichischen Kirche nach dem Kirchenvolks-Begehren ... 233
– Solidarität – ein Wert mit Zukunft ... 795

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Glaubenserweckung. Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität 171
Christoph Böttigheimer: Mysterium Christi und sakramentales Amt. Zur Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeier 117
Ottmar Fuchs: Gemeinsam den Aufbruch wagen. Das Bamberger Pastoralgespräch 331
Karl Gabriel: Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche 814
Bernhard Grom: Pastoraler Optimismus? 73
Gerd Heinemann: Priesterausbildung zwischen Tradition und Moderne 759
Waltraud Herbstrith: Das Bild der Therese von Lisieux im Wandel * 857
Walter Kasper: Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne 651
Medard Kehl: „Communio" – eine verblassende Vision? 448
Hermann Kügler: Probleme heutiger Priester- und Ordensausbildung 160
Gottfried Leder: Sich selbst beim Wort nehmen. Zum Problem- und Konfliktabbau in der Kirche 387
Wolfgang Seibel: Dauerthema Dialog 433
– Die Kirche und ihre Schuld 793
Paul M. Zulehner: Nachhaltige Reform. Pastoraltheologische Anmerkungen zur österreichischen Kirche nach dem Kirchenvolks-Begehren 233

II. THEOLOGIE

Johannes Baar: Der Logiker als Visionär * 282
– Neue politische Theologie. Eine Programmschrift * 422
Wolfgang Beinert: Christsein braucht Phantasie. Lockerungsübungen für den Leib Christ 519
– Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie 736
– Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie 665
Eugen Biser: Die neue Lesart. Anleitung zu einer transkritischen Bibellektüre 803
Christoph Böttigheimer: Lehramt, Theologie und Glaubenssinn 603
– Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung? 487
Johannes Brunnenberg: Das Konzil geht weiter. Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche 51
Josef Fuchs: Wie können Christen glauben? 43
Gerd Haeffner: Henri de Lubac 291
Josef Herberg: Gott in der Sprachminderheit. Über die Notwendigkeit religiöser Sprechversuche * 636
Georg Kraus: Universale Sündenverfallenheit. Ein Äquivalent für den Erbsündenbegriff 261
Werner Trutwin: Glauben Juden und Christen an denselben Gott? 197
Hans Waldenfels: Theologie im Kontext unserer Zeit 691

III. KIRCHENGESCHICHTE

Victor Conzemius: Die „Fünf Wunden" Rosminis im Kontext der kirchlichen Reformprojekte des 19. Jahrhunderts 579

Wilhelm Ribhegge: Philipp Melanchthon (1497–1560) * 568
Wolfgang Seibel: Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils * 209

IV. ÖKUMENE

Martin Maier: Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 361
Wolfgang Seibel: Petrusamt und Ökumene 1
Ernst Chr. Suttner: Konfliktlösung im Geist des Apostels Paulus. Zu den Nachwehen der Kirchenverfolgungen unter dem Kommunismus 770

V. WELTKIRCHE

Giancarlo Collet: Theologie der Befreiung * 129
Geoerg Evers: Kontextuelle Theologie in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas 374
Martin Maier: Exkommunikation von Tissa Balasuriya * 281
– Theologie der Befreiung in Lateinamerika 723
Roman Malek: Hongkong und die Kirchen. Politische Fragen und pastorale Perspektiven angesichts des Übergangs in die Volksrepublik China 399

VI. ETHIK

Bénézet Bujo: Das Lustprinzip in der Sexualmoral 627
Sabine Demel: Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik 87
Stephan Ernst: Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers Buch „Wie sollen wir leben?" . 319
Josef Fuchs: Gott, der Mensch und das Universum 311
– Jesus folgen. Moraltheologische Erwägungen 704
Hans Kramer: Wandel im Ethos von Ehe, Treue, Scheidung 30
Eberhard Schockenhoff: Sexualität und Ehe. Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen 435

VII. BIOETHIK

Christian Kummer: Extrauterine Abtreibung? Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns 11
Fuat Oduncu: Hirntod – Tod des Menschen? 678
Johannes Reiter: Klonen von Tieren und Menschen. Bioetik auf der Suche nach ethischen Grenzen 363
Michael Schlitt: Gentechnologie in der Landwirtschaft aus der Sicht christlicher Ethik 183

VIII. UMWELT

Ottmar Edenhofer: Das Ende der grünen Apokalypse. Neuere Diskussionen zum schwierigen Verhältnis von Ökonomie und Ökologie * 131
Andreas Gösele: Der Treibhauseffekt. Sozialethische Perspektiven 839
Kurt Koch: Kolumbus oder Franziskus? Eine historische Annäherung an unseren Umgang mit der Schöpfung 147
Hans J. Münk: Die Würde des Menschen und die Würde der Natur. Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik 17

IX. NATURWISSENSCHAFT

Christian Kummer: Keine Angst vor Dolly. Was von geklonten Säugetieren zu halten ist * 346
Caspar Söling: Vom Rätsel Mensch zum Geheimnis Gottes. Zum Tod von Sir John Crew Eccles * 782

X. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Das Ehrenamt im Schatten 505
– Generationenwechsel – Generationenkonflikt – Generationenvertrag 411
Thomas Brose: Ideen machen Geschichte. Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte 269
Stephan Buchholz: „Ob die Weiber Menschen seyn" * 420
Bernhard Grom: Was sagt uns der Kosmos? 577
Marianne Heimbach-Steins: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage 299
Albert Keller: Die gründlichen Deutschen 289
Johannes Müller: Arbeitslosigkeit als globale Herausforderung. Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von heute und morgen 75
– Globalisierung 217
– Migration und Flucht 649
Bruno W. Nikles: Bahnhofsmission * 63
Karl Josef Rivinius: Sekten und neureligiöse Bewegungen 534
Bernhard Sutor: Die Bedeutung der kirchlichen Friedensethik in der gegenwärtigen politischen Situation 507
Johannes Waller: Auf dem Weg zur Europäischen Währungsunion 473
Hans F. Zacher: Internationalität der Wissenschaft 219
Paul M. Zulehner: Solidarität – ein Wert mit Zukunft 795

XI. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Doppelter Widerstand. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten der Fuldaer Bischofskonferenz 1941–1945 * 348
– Erinnerungen an den Kreisauer Kreis * 855
Henry Krause: Katholisches Milieu in der DDR 557

Bruno W. Nikles: „Mehr Organisation, mehr Publikation". Maximilian Brandts und die Gründung des Deutschen Caritasverbands 593
Paul Roth: Ein neues Religionsgesetz in Rußland *..... 711
Klaus Stüwe: Eine Zivilreligion als Integrationsideologie? Das amerikanische Beispiel 457
– Staat und Religion in den USA *..... 851
Heinz Werner Weßler: Indien fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit. Ist der Säkularismus am Ende? 545

XII. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: 50 Jahre Bund der Deutschen Katholischen Jugend..... 247
– Wählen mit 16 Jahren?..... 145
– Weltjugendtreffen..... 721
Ursula Nothelle-Wildfeuer: Schule ohne Religionsunterricht – Gesellschaft ohne Gott? Zur sozialethischen Relevanz der Debatte um LER 747
Annette Schavan: Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?..... 3

XIII. LITERATUR

Paul Konrad Kurz: Autor – Lehrer – Zeuge. Elie Wiesels autobiographische Aufzeichnungen *. 779
– Wer ist Kain? Literarische Relecture der biblischen Geschichte..... 104
Georg Langenhorst: Pfarrer als Gestalten der Gegenwartsliteratur 825
Robert Steegers: Heinrich Heine und die Religion. Eine biographische Annäherung..... 615
Hans Steinacker: Zwischen Byzanz und Futurismus. Pawel Florensky – der russische Leonardo * 499

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Anthroposophie und Esoterik 503
Entwicklungspolitik 719
Ethik 571, 645
Gesellschaft 70, 285, 356
Jugend und Erziehung 788
Jugend und Religion 641
Jugendpastoral 860
Jesuiten 141
Kirche 67, 215, 353, 430
Kirche und Gesellschaft 862
Kirche und Theologie 715
Kunst 573
Literatur 213
Liturgie 359
Philosophie 351
Politik und Gesellschaft 785
Religionspsychologie 287, 643
Spiritualität 790
Theologie 137, 427
Zeitgeschichte 135, 425, 639, 718

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abaelard, Peter 283
Abtreibung 11, 87
Amt 117
Arbeitslosigkeit 75
Ausschuß für Ordensangelegenheiten 348

Bahnhofsmission 63
Balasuriya, Tissa 281, 374
Bamberger Pastoralgespräch 331
BDKJ 247
Befreiungstheologie 129, 723
Beschäftigungspolitik 78
Bibel 803
Blatter, Silvio 833
Brandts, Maximilian 593

Caritasverband 593
China 399
Christsein 519
Communio 448
Congar, Ives 51

DDR 275, 557
Deutsche 289
Dialog 433

Eccles, John Carew 782
Ehe 30, 435
Ehescheidung 37
Ehrenamt 505
Erbsünde 261
Eucharistie 117, 665, 736
Europ. ökum. Versammlung 361
Europ. Währungsunion 473

Faschinger, Lilian 825
Fegfeuer 491
Florensky, Pawel 499
Flucht 649
Forschung 224
Frauenforschung 420
Friedensethik 507

Generationenvertrag 411
Gentechnologie 183
Glaube 171
Glaubenssinn 603
Globalisierung 217

Handke, Peter 827
Harbecke, Ulrich 834
Heine, Heinrich 615
Hirntod 678
Hirscher, Johann Baptist 584
Hongkong 399

Indien 545

Johannes XXIII. 209
Judentum 197

Kirchenverfolgung UdSSR 770
Kirchenvolksbegehren 233
Kirchhoff, Bodo 832
Klonen 346, 363
Kreisauer Kreis 851

Landwirtschaft 183
Lang, Hartmut 829
Lehramt 603
Lenin 273
LER 747
Lodge, David 835
Lubac, Henri de 291

Marx, Karl 269
Melanchthon, Philipp 568
Menschenrechte 269
Menschenwürde 18
Migration 649
Moore, Brian 831

Natur 147

Öffentlichkeit 814
Ökologie 17
Ökumene 1
Ordensausbildung 160

Petrusamt 1
Phantasie 519
Politische Theologie 422
Postmoderne 651
Priesterausbildung 160, 759

Reinkarnation 487
Religionsunterricht 3, 747
Rosmini, Antonio 579
Rothmann, Ralf 828
Russische Orthodoxie 770
Rußland 711

Scientology 539
Sekten 534
Seelsorge 73
Sexualmoral 627
Singer, Peter 319
Solidarität 795
Sozialismus 269
Schöpfung 147, 311
Schule 747
Schwangerschaftsberatung 87

Theiner, August 586
Therese von Lisieux 857
Tod 678
Treibhauseffekt 839

Umweltethik 17
Universität 222
Universum 577
USA 457, 851

Vaticanum II 55, 209

Wahlrecht 145
Weltjugendtreffen 721
Wessenberg, Joh. Heinrich von 580
Wiesel, Elie 779
Wissenschaft 219

Abailard, Peter: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. 283
Adam, Konrad: Für Kinder haften die Eltern. 285
Anstiftung zur Solidarität. Hg. v. Norbert Mette u. Hermann Steinkamp. 862

Beestermöller, Gerhard: Die Völkerbundsidee. 785
Bogdanowicz, Stanislaw: Carl Maria Splett, Danziger Bischof. 426
Böhnisch, Lothar: Gespaltene Normalität. 787

Caritas und soziale Dienste. Hg. v. Erwin Gatz. 641
Christus allein? Hg. v. Raymund Schwager. 138

Demel, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. 571
Dialog als Selbstvollzug der Kirche? Hg. v. Gebhard Fürst. 433
Diederich, Georg M.: Aus den Augen, aus dem Sinn. 136

Ein jedes Herz in seiner Sprache… Hg. v. Michael Krüggeler u. Fritz Stolz. 787
Einführung in die Sozialethik. Hg. v. Franz Furger, Andreas Lienkamp, Karl-Wilhelm Dahm. 137
Einleitung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Hg. v. Karl Müller u. Werner Ustorf. 140
Ethik in der Wirtschaft. Hg. v. Jörg Becker u. a. 645
Evers, Georg: Carlos Belo. 431

Florensky, Pawel: Leben und Denken. 2 Bde. 499
Förster, Christina M.: Der Harnier-Kreis. 718
Frick, Eckhard: Durch Verwundung heilen. 644
Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Hg. v. Michael Sievernich u. Dieter Spelthan. 717

García Márquez, Gabriel: Nachricht von einer Entführung. 213

Gehres, Walter: Das zweite Zuhause. 790
Gemeinsam sind wir Kirche. Hg. v. Michael Wedell. 860
Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 1. Hg. v. Giuseppe Alberigo, dt. Ausg. hg. v. Klaus Wittstadt. 715
Gönner, Johannes: Die Stunde der Wahrheit. 68
Goss-Mayr, Hildegard: Wie Feinde Freunde werden. 71
Gott – mehr als Ethik. Hg. v. Albert Biesinger und Joachim Hänle. 863
Grundfragen der Kommunikationsethik. Hg. v. Rüdiger Funiok. 647

Haeffner, Gerd: In der Gegenwart leben. 351
Hautnah. Hg. v. Projektgruppe „Kirche und Arbeiterschaft" im Bistum Aachen. 71
Heinz, Hanspeter: Für eine dialogische Kirche. 716
Hummel, Reinhart: Gurus, Meister, Scharlatane. 287

Jaeger, C. C.: Die Zähmung des Drachens. 131
Franz Jägerstätter. Hg. v. Alfons Riedl und Josef Schwabeneder. 639
Jugend '97. Hg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell. 788
Jungsein in Deutschland. Hg. v. Rainer K. Silbereisen, Lazslo A. Baskovics, Jürgen Zinnecker. 643

Katholischer Religionsunterricht: Wohin? Hg. v. Bernhard Jendorf. 642
Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Hg. v. Ulrich von Hehl, Hans Günter Hockerts. 430
Kehl, Medard: Wohin geht die Kirche? 353
Kempner, Benedicta Maria: Priester vor Hitlers Tribunalen. 135
Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge. 143
Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Hg. v. Clemens Vollnhals. 136
Klein, Gotthard: Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. 640
Koch, Kurt: Konfrontation oder Dialog? 215

Ignaz Kögler 1680–1746. Hg. v. Direktorat des Ignaz-Kögler-Gymnasiums. 142
Krätzl, Helmut: Kirche im Zeitgespräch. 354
Kriele, Martin: Anthroposophie und Kirche. 69
Kummer, Christian: Philosophie der organischen Entwicklung. 352
Kurz, Paul Konrad: Gott in der modernen Literatur. 213

Lambert, Willi: Beten im Pulsschlag des Lebens. 791
Leugers, Antonia: Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. 348
Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5. 427

Meissner, William W.: Ignatius von Loyola. 790
Metz, Johann Baptist – Reikerstorfer, Johann – Werbick, Jürgen: Gottesrede. 422
Meulemann, Heiner: Werte und Wertewandel. 70
Miles, Jack: Gott. 214
Mysterium Liberationis. Hg. v. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino. Bd. 2. 129

Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? Hg. v. Elisabeth Gössmann. 2., überarb. u. erweit. Auflage. 420
Josef Oberberger genannt OBE. Hg. v. Horst Haub, Michael Kampik. 575

Panse, Winfried – Stegmann, Wolfgang: Kostenfaktor Angst. 358
Das Papstamt. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. 67
Pejsa, Jane: Mit dem Mut einer Frau. 135
Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. 571
Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Hg. v. Julius Oswald u. Peter Rummel. 141
Philipp, Thomas: Die theologische Bedeutung der Psychotherapie. 663
Philosophen der Antike. Hg. v. Friedo Ricken. 351
Priester unter Hitlers Terror. Bd. 1–2. Hg. v. Ulrich Hehl und Christoph Kösters. 3., erw. Aufl. 425
Projekt Schule. Hg. v. d. Hauptabteilung Bildung im Bischöfl. Generalvikariat Hildesheim. 286
Projekttag Frauenordination. Von Ernst Dassmann u. a. 716

Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Hg. v. Helfried Moosbrugger, Christian Zwingmann, Dirk Frank. 287
Rheinbay, Paul: Biblische Bilder für den inneren Weg. 142
Rosen in der Wüste. Hg. v. Gabriele Miller. 428
Runggaldier, Edmund: Philosophie der Esoterik. 503

Sauer, Ralph: Die Kunst, Gott zu feiern. 359
Scheible, Heinz: Melanchthon. 568
Schindler, Frank: Paulus von Husen im Kreisauer Kreis. 425
Schmidtchen, Gerhard: Wie weit ist der Weg nach Deutschland? 789
Schockenhoff, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. 572
Schoenborn, Paul Gerhard: Alphabete der Nachfolge. 355
Schwab, Martin: Kirche leben und Gesellschaft gestalten. 860
Siedlarz, Jan: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989. 67
Singer, Peter: Wie sollen wir leben? 319
Solidarität. Hg. v. Paul Zulehner u. a. 356
Sölle, Dorothee – Steffensky, Fulbert: Zwietracht in Eintracht. 863
Sommer, Volker: Heilige Egoisten. 357
Spath, Emil: Isenheim. 573
Steinmetz, Franz-Josef: Die göttliche Unbekannte. 574
Stieglitz, Klaus von: Einladung zur Freiheit. 503
Storia del concilio Vaticano II. Hg. v. Giuseppe Alberigo. Bd. I. 209

„Totalitarismus" und „Politische Religionen". Hg. v. Hans Maier. 786

Vetter, Dieter: Die Wurzel des Ölbaums. 429
Villa-Vicencio, Charles: Gottes Revolution. 139

Wagnis Weggemeinschaft. Hg. v. Ulrich Deller u. Ewald Vienken. 861
Wahrheit als Medienqualität. Hg. v. Wolfgang Wunden. 646
Warum denn Theologie? Hg. v. Jean-Pierre Wils. 428
Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten

Jahrtausend. Hg. v. Günter Risse, Heino Sonnemans, Burkhard Thess. 715
Weltkonferenzen und Weltberichte. Hg. v. Dirk Messner und Franz Nuscheler. 719
Wiesel, Elie: Alle Flüsse fließen ins Meer. 779
Wiesel, Elie: Und das Meer wird nicht voll. 779
Wolff, Pierre: Den Gefühlen trauen und den Kopf gebrauchen. 143
Wollasch, Hans-Josef: „Sociale Gerechtigkeit und christliche Charitas". 285
Weizsäcker, Ulrich von – Lovins, Amory B. – Lovins, L. Hunter: Faktor vier. 131
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 8. Hg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher. 639
Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Hg. v. Hans Hobelsberger, Martin Lechner, Werner Tzscheetzsch. 641
Zulehner, Paul M.: Kirchen-Ent-Täuschungen. 431

Petrusamt und Ökumene

In seiner Enzyklika „Ut unum sint" vom Mai 1995 lud Papst Johannes Paul II. die Verantwortlichen und die Theologen der anderen Kirchen zu einem „brüderlichen, geduldigen Dialog" ein, um eine Form der Primatsausübung zu finden, die sich „einer neuen Situation öffnet" und dann ökumenisch anerkannt werden könnte. Sollte dieser Dialog einmal zustande kommen, bräuchte er nicht beim Nullpunkt zu beginnen. Denn die ökumenischen Gespräche sind bereits zu erstaunlichen Ergebnissen gekommen, auf die das Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut erst neulich wieder aufmerksam machte.

Die weitestgehenden Annäherungen erreichten die lutherisch-katholischen Gespräche in den USA über Primat (1974) und Unfehlbarkeit (1979). Es herrschte Übereinstimmung, daß sich die von Christus gewollte Einheit sichtbar zeigen muß, und zwar in einem Amt, das der Einheit und der universalen Sendung dient. Beide Gruppen hielten es auch für möglich, die Form und die konkrete Handhabung des Papstamts so zu verändern, daß es den „Bedürfnissen der Kirche der Zukunft" besser entspricht. Als Normen dafür wurden genannt die Wahrung der legitimen Vielfalt, die Kollegialität, die Subsidiarität und in allem der Dienst am Evangelium. Im Blick auf die Unfehlbarkeit waren sich beide Seiten einig in der „Gewißheit christlicher Hoffnung, daß die Kirche immer in der Wahrheit bleiben wird". Beide bejahten ein universales Lehramt im Sinn einer „wirksamen Möglichkeit, für die ganze Kirche und zur ganzen Kirche zu sprechen". Nur die Katholiken sahen das Papsttum unter einem besonderen Beistand des Heiligen Geistes. Die Lutheraner wollten den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes nicht mit einem bestimmten Amt oder einer bestimmten Person identifizieren. Die päpstliche Lehrautorität sei zudem nicht ausreichend gegen Mißbrauch geschützt, eine Meinung, der auch viele Katholiken beistimmten.

Im Dialog des Lutherischen Weltbunds mit der katholischen Kirche betonten beide Seiten die „Wichtigkeit eines Dienstes an der Gemeinschaft der Kirchen". Die Lutheraner würden auch ein Papstamt als Zeichen der Einheit akzeptieren, wenn es „durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird". Der Dialog mit den Anglikanern kam zum Ergebnis, daß ein Primat in einer wiedervereinigten Kirche notwendig ist und daß dies „angemessenerweise" der Bischof von Rom sein sollte; doch komme dem „geschichtlich Gewachsenen und heute von Rom Praktizierten" keine normative Bedeutung zu. Schließlich regte die Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" des Weltkirchenrats 1993 eine neue Untersuchung an über ein „universales Dienstamt an der christlichen Einheit".

Auch auf katholischer Seite wird der Primat des Papstes wesentlich differenzierter gesehen. Mit dem Neuen Testament allein, so weiß man heute, kann man das Papsttum nicht unmittelbar begründen. Unbestreitbar kommt Petrus eine wesentliche Rolle zu als Sprecher der Zwölf, als qualifizierter Zeuge Christi und als Wahrer der Kircheneinheit. Für eine konkrete Kirchenstruktur gibt es im Neuen Testament jedoch nur Ansätze, die in unterschiedliche Richtungen deuten und in den großen Konfessionsfamilien Ausprägung fanden: personal in der katholischen Westkirche, kollegial in den Ostkirchen und synodal in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften.

Vor allem in der westlichen Kirche bildete sich im Lauf der ersten Jahrhunderte langsam das Bewußsein heraus, daß Rom und sein Bischof eine universalkirchliche Bedeutung besitzen, vor allem weil dort Petrus und Paulus lebten und begraben wurden. Doch führt ein weiter Weg zum Ersten Vatikanischen Konzil von 1870, das mit den Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes eine bestimmte Traditionslinie zum Sieg führte. Urchristliche Wurzeln haben jedoch auch die Richtungen, bei denen Konzilien, Synoden, regionale Instanzen und die Eigenverantwortung der Ortskirchen im Vordergrund standen. Ihre Anfragen nahm das Zweite Vatikanische Konzil auf, vermochte sie aber nicht umfassend und befriedigend zu klären. Es stellte zwar den Communio-Charakter der Kirche wieder heraus, betonte die kollegiale Struktur des obersten kirchlichen Leitungsamts und die Eigenständigkeit der Ortskirchen und wies darauf hin, daß die ganze Kirche Träger der Unfehlbarkeit ist. Die entsprechenden rechtlichen und institutionellen Konsequenzen wurden allerdings nicht gezogen, so daß das Reformwerk weithin nur Theorie blieb.

Die Fronten sind also längst nicht mehr so starr, wie sie einmal waren. Das gilt auch für das Ziel aller ökumenischen Bemühungen: keine uniforme Einheitskirche, sondern „versöhnte Verschiedenheit". Die Kirchen sollen Kirchen bleiben mit ihren eigenen Traditionen und doch gemeinsam eine Kirche werden, indem sie sich gegenseitig als legitime Ausprägungen des Evangeliums anerkennen. Die Kirchenstruktur der ersten Jahrhunderte mit ihren autokephalen, weithin selbständigen Patriarchaten könnte als Modell dienen. Damit wäre auch ein Weg geöffnet für die Anerkennung des Bischofs von Rom und Patriarchs der katholischen Teilkirche als Träger des „universalen Dienstamts an der christlichen Einheit". Eine solche Anerkennung ist nur denkbar, wenn in der Struktur und der Praxis des Papstamts deutlich wird, daß es in die Communio der Gesamtkirche eingebunden ist und daß es, wie das Konzil formuliert, die „rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt" und nicht einebnet, was gleichzeitig einen radikalen Abbau des Zentralismus der römischen Kurie mit sich bringen müßte. Das Papsttum hat sich im Lauf der Geschichte schon so tiefgreifend verändert – warum sollte dieser Prozeß nicht eine Richtung einnehmen, die in dieser Weise zur Einheit der christlichen Kirchen führt?

Wolfgang Seibel SJ

Annette Schavan

Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?

Wer fragt: Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?, hat eine Reihe von Problemen vor Augen, vor denen Lehrerinnen und Lehrer im Fach Religion stehen, denkt an Veränderungen in den Familien bezüglich religiöser Praxis und der Vermittlung einer Basis des christlichen Glaubens, denkt vielleicht auch an Akzeptanzprobleme, die die großen christlichen Kirchen in unserer Gesellschaft haben[1]. Als die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1974 in Würzburg ihren Beschluß zum Religionsunterricht verabschiedete, war die öffentliche Meinung ähnlich geteilt wie heute. So heißt es in der Einleitung zum Synodenbeschluß:

„Der Religionsunterricht ist in den Streit der Meinungen geraten: Es gibt radikale Stimmen, die behaupten: In der Schule einer pluralistischen Gesellschaft darf es das Fach ‚Religion' nicht geben. Andere fordern ebenso energisch, das Fach beizubehalten. Unter diesen gibt es weit auseinanderliegende Vorstellungen darüber, wie dieser Unterricht aussehen soll. Außerdem gibt es die Ansicht: Die Kirche muß von ihren Kräften und Zielen her auf den Religionsunterricht in der öffentlichen Schule verzichten."[2]

Neue Nahrung hat die Debatte um den konfessionellen Religionsunterricht durch das im März 1996 verabschiedete Schulgesetz in Brandenburg erhalten, das den Religionsunterricht nicht als ordentliches Schulfach zuläßt und statt dessen die Einführung eines Fachs „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" vorschreibt. Dagegen haben Schülerinnen und Schüler, Eltern, die Kirchen sowie die Bundestagsfraktionen von CDU/CSU und FDP mittlerweile Klage beim Bundesverfassungsgericht erhoben. Sie lassen prüfen, ob die neue Regelung mit dem Grundgesetz vereinbar ist.

Die Entwicklungen seit der Würzburger Synode lassen es ratsam erscheinen, neben den gewichtigen verfassungsrechtlichen Argumenten, die das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Staat im Kern betreffen, auf bildungspolitische und pädagogische Argumente einzugehen, die den Anspruch eines solchen, von den Kirchen verantworteten und von der Verfassung geschützten Fachs begründen. Dazu wird nachfolgend auf den erzieherischen Auftrag der öffentlichen Schule eingegangen, die pädagogische Bedeutung des Religionsunterrichts erläutert sowie die Unterscheidung von Religionskunde und Religion erörtert. Schließlich werden die Gründe für die Art der Zusammenarbeit von Staat und Kirchen im Blick auf den Religionsunterricht in Erinnerung gerufen, die nach meiner Überzeugung heute so gültig sind wie vor 47 Jahren.

Der erzieherische Auftrag der öffentlichen Schule

Es ist noch nicht lange her, da wurde in pädagogischen Debatten heftig darüber gestritten, ob Erziehung nicht zugunsten der Selbstregulierungskräfte Heranwachsender zurücktreten müsse. Damals wurden Konzepte zu einer Antipädagogik entwickelt, die letztlich eine Krise des pädagogischen Denkens und Handelns andeuteten. Die Erfahrungen, daß im pädagogischen Verhältnis nicht nur die Liebe waltet, sondern auch Macht und Machtmißbrauch vorkommen, provozierten Strategien einer Verobjektivierung der Pädagogik und einer Verwissenschaftlichung der Bildungsgänge. In den nachfolgenden Jahren wurde immer deutlicher, wie sehr Kinder und Jugendliche von einer wachsenden Vielfalt der Standpunkte, Lebensentwürfe, Ordnungsvorstellungen und Weltanschauungen in ihrer eigenen Suche nach Orientierung tangiert sind. Es wurde deutlich, daß eben diese immer noch wachsende Vielfalt nicht weniger, sondern mehr Erziehung nötig macht.

Heute gibt es, wenn ich das recht sehe, einen großen Konsens darüber, daß Erziehung und Bildung nicht zu leisten sind ohne die Vermittlung von Orientierung. Darauf haben Kinder und Jugendliche einen Anspruch. Es gehört zum Generationenvertrag, daß die Alten den Jungen auf dem Weg zum Erwachsenwerden sagen, was trägt, was wichtig und wertvoll ist. Das sind wohl weniger fertige Rezepte, und es sind auch keine simplen Glücksstrategien. Wohl aber müssen es Grundhaltungen und Wertvorstellungen sein, in denen junge Menschen ihre Verantwortung erkennen, in denen sie die Freiheit als Modus der Bindung verstehen lernen und bei denen sie gewiß sein dürfen, daß die Orientierungen für gelingendes und verantwortetes Leben tragfähig sind.

Insofern Schule nicht allein die Aneinanderreihung von Unterrichtsstunden zur Vermittlung von Fachwissen ist, vielmehr immer einen erzieherischen Auftrag hat, steht sie auch unter dem Anspruch, ein Ort zu sein, an dem solche Orientierung vermittelt wird. Wenn immer deutlicher wird, daß jene Milieus wegbrechen, in denen in selbstverständlicher Weise Orientierung gestiftet wird, gilt um so mehr das Selbstverständnis einer Schule als einer erziehenden Schule. Kinder und Jugendliche werden mehr als in vergangenen Zeiten auf sich verwiesen, sollen als spätere Erwachsene selbstverantwortlich entscheiden und handeln in einer Gesellschaft und Kultur, die vermutlich in Zukunft die bereits erreichte Vielfalt der Standpunkte und Perspektiven noch weiterentwickeln wird.

Da ist die überzeugende Vermittlung von Wertvorstellungen lebenswichtig. Ohne sie bleiben individuelle Entscheidungen dem Zufall, dem Augenblick oder reinem Pragmatismus überlassen. Wem bewährte Traditionen und Wertvorstellungen vorenthalten werden, dem wird die Chance genommen, um die Wurzeln des eigenen Lebens zu wissen und zu einer stabilen Identität zu kommen. Dem tragen unsere Verfassungen im Bund und in den Ländern sowie entsprechende

Schulgesetze Rechnung, insofern sie Grundhaltungen und Wertvorstellungen beschreiben, von denen unser Gemeinwesen überzeugt ist, daß sie solche Orientierung geben können. Ihre Vermittlung ist der Schule aufgegeben. Nur in einer stabilen Erziehungspartnerschaft mit dem Elternhaus kann die Schule diesen schwierigen Auftrag erfüllen.

Diese Partnerschaft ist die Voraussetzung dafür, daß in aller gelebten Vielfalt der Wertsetzungen und Grundhaltungen sich ein Ethos herausbilden kann, das eine Art stabilisierendes Gerüst in einer ansonsten plural gestalteten Lebenswelt darstellt. Wenn wir in den heutigen bildungspolitischen Debatten darüber sprechen, daß zu einer Schule auch so etwas wie eine Schulphilosophie gehört, dann meinen wir diese Verständigung zwischen Schule und Elternhaus über gemeinsame Grundlagen, ohne die die Erfahrung von Pluralität für Kinder und Jugendliche eher verwirrend ist. Im Kontext einer so verstandenen Schule steht der Religionsunterricht.

„Der von der Glaubensunterweisung in den Gemeinden abgehobene Religionsunterricht in der Schule muß zeigen, wie er Teil hat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert."[3]

Wer über den Religionsunterricht diskutiert, der diskutiert von daher über den erzieherischen Auftrag der Schule. Der Religionsunterricht zeugt von Erfahrungen einer langen Menschheitsgeschichte, die auf dem Weg, erwachsen zu werden und eigenverantwortlich entscheiden zu können, von hoher Bedeutung sind. Er steht für Orientierung und Tradition, die einen wesentlichen Beitrag zur Identitätsfindung leisten. Im Religionsunterricht wird der Erziehungsauftrag der Schule – nach den zitierten Worten der Synode – mitbegründet, gefördert, konkretisiert, ergänzt und nicht zuletzt auch kritisiert.

Die pädagogische Bedeutung des Religionsunterrichts

Die Schule kann die soziale und moralische Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen nicht ersetzen. Sie kann sie aber deuten und erschließen und zur Gewissensbildung als ethischer Erfahrungs- und Sprachfähigkeit beitragen. Grundlage jeder Wertvermittlung ist immer eine Weltdeutung. Die Aufgabe der Schule liegt darin, zum geistigen Prozeß der Weltdeutung beizutragen und die ethische Dimension der verschiedenen Lebenswelten der Kinder kognitiv zu erschließen. Wenn der Schule dieser Beitrag zur ethischen Alphabetisierung gelingt, dann bewirkt sie Aufklärung im pädagogischen wie historischen Sinn.

Weil Religion nicht mit Wissen und Information beginnt, sondern mit Erfahrung und Tradition, deshalb ist es die Aufgabe des Religionsunterrichts, „auf der Grundlage reflektierter Tradition nach dem Ganzen und nach dem Sinn des menschlichen Lebens und der Welt"[4] zu fragen.

Der Religionsunterricht, so die Synode, „erörtert die Antworten, die Menschen heute auf diese Fragen geben und die sie in der Geschichte gegeben haben ... So verhindert er, daß Schüler den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen (anderer und der eigenen) fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmerung des Pluralismus zu ‚wohliger Indifferenz' gewehrt werden."[5]

Der Religionsunterricht hat also eine kritische und freiheitsstiftende Funktion. Er erinnert auch die Schule an ihre Grenzen. Deshalb formuliert die Synode weiter:

„Gegen den naiven Optimismus, alles machen, organisieren und in vorher geplanten Lernschritten vermitteln zu können, wird hier (im Bereich der Religion) an das erinnert, was nicht machbar ist, sondern entgegengenommen werden muß ... Im Blick auf die religiöse Frage nach dem Ganzen und Letzten werden Teillösungen, Aspekte und Vorläufigkeiten besser als solche erkenntlich, so daß ihre unsachliche Absolutsetzung erschwert ist. Den Vorwurf der unbegrenzten Wissenschaftsgläubigkeit und Ideologieanfälligkeit wird man an der Schule nicht so leicht machen können, wenn der Religionsunterricht eine Stelle ist, an der die Sinnfrage desillusioniert und ‚beunruhigt'. Einer offenen Schule muß an dieser Funktion des Religionsunterrichts besonders gelegen sein."[6]

Wenn aber der Religionsunterricht diese kritische Funktion haben soll, dann muß Religion wirklich als Gewissensfrage ernstgenommen werden. Dann darf religiöse Überzeugung nicht eingeebnet werden in einer Anthropologie der Beliebigkeit, nach der eben jeder die „Religion" pflegt, die ihm zur Zeit paßt. Religion darf weder pädagogisch noch sozial, noch moralisch funktionalisiert werden, wenn sie ihre freiheitsstiftende Kraft behalten soll.

Der Religionsunterricht soll sprachfähig machen im Blick auf existentielle Fragen vor dem Hintergrund der konkreten christlichen Tradition. Wo junge Menschen angesprochen werden sollen, kann dies aber nur gelingen, wenn ihre Fragen aufgenommen und ernstgenommen werden. Insofern hat der Religionsunterricht heute nicht selten die Aufgaben, sich zunächst auf die Sinn-Not junger Menschen einzustellen. Er knüpft weniger an bereits gemachte religiöse Erfahrungen an, öffnet vielmehr Perspektiven, durchbricht Scheinsicherheiten und wagt damit den Brückenschlag hin zu einer Tradition des Christentums, in der der Mensch seine Selbstgenügsamkeit überwindet. Der Religionsunterricht thematisiert Religion als gesellschaftskritische Kraft, die nicht Privatsache bleibt, sondern zu gesellschaftlicher und kultureller Verständigung beiträgt. Er leistet damit einen diakonischen Dienst an Kindern und Jugendlichen, der auch Lebenshilfe bedeutet, Hilfe bei der Suche nach Orientierung, Hilfe zur eigenen Entscheidung.

Dieser Anspruch bleibt auch in Zeiten gültig, in denen die Zahl derer, die den Religionsunterricht besuchen, geringer wird. So sehr unsere Gesellschaft und Kultur von vielen Strömungen geprägt ist, so bleibt sie doch eine Kultur, die ihre Geschichte mit der Christentumsgeschichte hat. Deshalb gehört in den Prozeß der Identitätsfindung junger Menschen auch die Geschichte des Christentums als

kulturprägender Kraft. Die derzeitige öffentliche Debatte über Sekten und Psychogruppen sowie der Zulauf, den sie gerade bei jungen Menschen erfahren, zeigt die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Religion, die vor falschen Absolutheitsansprüchen und einer Instrumentalisierung des Menschen schützt. Sie zeigt auch, daß junge Menschen – wie zu allen Zeiten – eine Sehnsucht in sich tragen, die nicht in der Vordergründigkeit des Alltags gestillt werden kann.

So problematisch und schwierig sich der Unterricht im Fach Religion heute an unseren Schulen angesichts einer äußerst heterogenen Schülerschaft auch zeigt, so bleibt er doch Ausdruck des Respekts vor diesen Schülerinnen und Schülern, die einen Anspruch darauf haben, daß die Gottesfrage wachgehalten bleibt. Natürlich ist dies ungemein schwer, wo andere Lernorte des Glaubens, die Familie und die Gemeinde, mehr oder weniger ausfallen. Da geraten jene, die das Fach Religion in unseren Schulen lehren, häufig in eine Situation großer Überforderung. Deshalb gehört zur Weiterentwicklung von Perspektiven für den Religionsunterricht auch, daß Gemeinden mit Schulen in einen stärkeren Kontakt treten und Konzepte einer über den Religionsunterricht hinausgehenden Schulpastoral entwickelt werden. Nicht selten erweist sich der Religionsunterricht als eine Art Geburtshilfe für Erfahrungen, die bislang nicht wahrgenommen wurden. Nicht selten beginnt der Religionslehrer und beginnt die Religionslehrerin am Nullpunkt. Das ist aber kein Argument gegen den Religionsunterricht. Das ist ein Argument für weiterentwickelte Konzepte, die auf eine konkrete Schülerschaft eingehen.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat 1992 eine wegweisende Denkschrift zum Religionsunterricht unter dem Titel „Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität" veröffentlicht. Im September 1996 hat die Deutsche Bischofskonferenz ein Papier zum konfessionellen Religionsunterricht unter dem Titel „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts" vorgelegt. In beiden Dokumenten, besonders ausgeprägt in dem der Deutschen Bischofskonferenz, wird das Prinzip der Konfessionalität erläutert.

Bischof Franz Kamphaus hat den Sachverhalt in dem Satz zugespitzt: „Es gibt kein kirchenloses Christentum."[7] Kamphaus liefert aber zugleich jenen offenen Begriff von Konfessionalität, der im Religionsunterricht allein gemeint sein kann, denn „niemand kann daran gelegen sein, alte Gräben aufzureißen". „Zwischen Konfessionalität und Konfessionalismus besteht ein Unterschied wie zwischen Fundament und Fundamentalismus." Der Konfessionalität geht es nicht um die Reinheit einer abstrakten Idee, sondern um den lebensweltlichen Bezug in Lehre und Unterricht. Das ist in der Praxis ein schwieriges Thema. Die Stimmen derer mehren sich, die dem Religionsunterricht nur als einem ökumenischen Religionsunterricht eine Zukunftschance geben. Dem gegenüber muß die Pädagogik durchaus ein eigenes Interesse an konfessioneller Konkretheit haben.

„Konfessionalität in der Lehre meint mehr als nur einige katholische oder evangelische Spezialthemen", so Bischof Kamphaus. „Sie betrifft die je spezifische soziale und kulturelle Erscheinungsform von Christentum. Diese macht den Glauben erst sinnlich wahrnehmbar. Sie erfüllt die Lehre mit Leben, sie macht aus dem bloßen Satz eine Lebensform. Sie zeigt, was aus dem Christentum entsteht, wenn es wirklich gelebt und nicht nur gedacht wird."[8]

Aber gerade weil es um das konkrete Ernstnehmen der Erfahrungen und Erfahrungsmöglichkeiten von Kindern und Jugendlichen geht, kann es keine pauschale Antwort geben, die auf alle Altersgruppen und Lebenssituationen der Schülerinnen und Schüler zutrifft. Ebenso muß bedacht werden, worauf der Rat der EKD hinweist: „Der Religionsunterricht verfehlt ... die Wirklichkeit, wenn er eine Gemeinsamkeit voraussetzt, die es noch nicht gibt."[9] Auf dem Weg zu mehr Ökumene helfe weder eine „hermeneutisch illusionäre Konsenstheorie" noch die Forderung, sich um jeden Preis verständigen zu müssen. Ein solcher Zwang zur Ökumene sei „in subtiler Weise autoritär", weil er den jeweils schwächeren Teil zu unguten Anpassungen zwinge[10].

Beide Papiere plädieren in diesem Sinn dafür, in der Praxis den ökumenischen Dialog fortzusetzen, ihn aber nicht von oben zu dekretieren. Sie ermutigen zu Kooperationen im Hinblick auf bestimmte Themen, Projekte und Lerneinheiten. Das ist ein realistischer Weg, der an unseren Schulen auch vielfach beschritten wird. Was Konfession ausmacht, ist eben kein ein für allemal festgeschriebener Kanon. Konfessionen sind vielmehr verschiedene Wege, auf denen jede und jeder die eigenen Schritte tun muß. Dabei ist nicht ausgeschlossen, es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß sich die je eigenen Wege immer wieder kreuzen.

Religionskunde statt Religion?

Die Debatte über den Religionsunterricht hat durch das Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER), das in Brandenburg anstelle des Religionsunterrichts eingeführt worden ist, neue Nahrung bekommen. Manche finden, daß es eine plausible Alternative sei in Zeiten, in denen die religiöse Prägung junger Menschen durch das Christentum nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Sie verweisen auf jene alte These, wonach Lebenskunde und die möglichst breite Information über all jene Religionen, die tatsächlich existieren, eine Voraussetzung für die mögliche Entscheidung junger Menschen sein könne. Damit erhält das Fach im Hinblick auf Religion den Charakter eines reinen Informationsfachs. Im Lehrplan für LER wird dem Thema Religionen und Weltanschauungen ohnehin nur maximal ein Sechstel der Gesamtunterrichtszeit eingeräumt. Der Bereich Lebensgestaltung mit seinem stark therapeutischen Ansatz steht deutlich im Vordergrund. Damit ist ein entscheidender Paradigmenwechsel erfolgt. Die Weitergabe von Orientierungswissen als das Erschließen von Erfah-

rungsräumen geschieht nicht mehr vor dem Hintergrund konkret praktizierter und wirklich existierender Religiosität. Was die Schüler in Sachen Religion erfahren, wird letztlich vom Staat vorgegeben. So läßt sich dann auch die Aussage eines brandenburgischen SPD-Landtagsabgeordneten erklären, der gesagt hat: „Was Werte sind in diesem Land, bestimmen wir." Die Problematik, die hieraus für das Verhältnis von Kirche und Staat erwächst, ist unmittelbar einsichtig. Aber die pädagogisch relevante Unterscheidung zwischen diesem neuen Schulfach und der Tradition des Religionsunterrichts liegt in der Zielsetzung. Bei LER geht es letztlich um die geistige Normierung von Kindern und Jugendlichen durch die staatliche Schule. Im Religionsunterricht bleibt dagegen der Anspruch, genau solche vordergründige Normierung, die unter dem Schein der Selbstbestimmung gefördert wird, aufzubrechen und an die Stelle staatlicher Normen das kritische und befreiende Potential einer 2000jährigen Geschichte menschlicher Erfahrungen zu setzen. Nun soll nicht übersehen werden, daß zur Geschichte der christlichen Konfessionen auch autoritäre und intolerante Züge gehören. Diese werden aber im Religionsunterricht ausführlich thematisiert. So gehören die klassischen Formen der Religionskritik zum festen Repertoire des Religionsunterrichts. Das ist in Brandenburg vielleicht nicht in ausreichendem Maß bekannt.

LER ist kein Ersatz für den Religionsunterricht. So plausibel es manchem auch angesichts der tatsächlichen Probleme mit dem Religionsunterricht erscheinen mag, es ist eine Verengungsgeschichte. Wo keine Positionen bezogen werden, wo über alles gesprochen und alles nebeneinandergestellt wird, so als sei alles gleich bedeutsam, da sind Freiheit und Selbstbestimmung der Schülerinnen und Schüler noch lange nicht garantiert. Die Standpunktlosigkeit des Fachs LER untergräbt vielmehr die Fähigkeit zur eigenen Standpunktbildung bei den Heranwachsenden. Dabei fällt der Pflichtcharakter des Fachs besonders schwer ins Gewicht. LER bedeutet nicht mehr, sondern weniger Freiheit in Sachen Religion und Weltanschauung. Im brandenburgischen Schulgesetz wird der Eingriff in die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler indirekt zugegeben, denn es sieht die Befreiungsmöglichkeit vom LER-Unterricht vor. Die Gewährung dieser Möglichkeit steht im Ermessen der Schulbehörden. Anders ist das bei der klassischen Abmeldung vom Religionsunterricht ohne Angabe eines Grundes, die durch das Grundgesetz (Artikel 7) geschützt ist.

Die Zusammenarbeit von Staat und Kirchen in der Schule

Neben aller pädagogischen Fragwürdigkeit darf nicht übersehen werden, daß LER auch in anderer Hinsicht einen Paradigmenwechsel darstellt. Hier wird erstmals der Verfassungskonsens durchbrochen, wonach die Kirchen in einer originären Verantwortung für die öffentliche Schule stehen, die sich im Religionsunter-

richt konkretisiert. Das Grundgesetz nimmt die Kirchen in die Pflicht und schreibt zugleich eine Selbstbeschränkung des Staates fest. Diese Selbstbeschränkung hat gute Gründe. Es handelt sich beim konfessionellen Religionsunterricht in der öffentlichen Schule nicht um eine Sonderleistung des Staates an die Kirchen. Der Staat handelt vielmehr in Übereinstimmung mit seinen eigenen Grundlagen. Ernst Wolfgang Böckenförde hat schon in den 50er Jahren darauf hingewiesen: „Der Staat beruht auf Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann." Der im Grundgesetz verbürgte Religionsunterricht ist ein Prüfstein dafür.

„Grundwerte und öffentliche Moral können und dürfen nicht vom Staat selber legitimiert werden. Wenn er das tut, dann wird er totalitär, weil er sich selber mittels Propaganda die Akzeptanz verschaffen muß, die er braucht. So ist gerade der moderne Staat auf Religion angewiesen." [11]

Um die Brisanz des Paradigmenwechsels deutlich zu machen, den die Einführung von LER bedeutet, muß man sich heute die Gründungsgeschichte unseres Rechtsstaats noch einmal vor Augen führen. Die Mütter und Väter des Grundgesetzes haben nach der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus die ethischen Grundlagen des neuen Gemeinwesens zu bestimmen gesucht. Die Korrumpierbarkeit gesellschaftlicher Werte durch den Staat war für diese Generation die alles prägende Lebenserfahrung. Sie wußten, was passiert, wenn der Staat bestimmt, was Werte sind. Sie wußten um die Verwiesenheit des Staates auf Traditionen, über die er selbst nicht verfügen kann. Deshalb waren Vereinbarungen zwischen den Kirchen und dem Staat wichtig, in denen der Staat sich selbst beschränkt und den Kirchen jenen Freiraum zur gesellschaftlichen und kulturellen Mitwirkung gibt, die sich u. a. im Religionsunterricht manifestiert. Die Tradition der Selbstbeschränkung des Staates in Fragen der Religion und Weltanschauung ist Frucht einer langen und konfliktreichen Geschichte. Diese Art der Diskretion des Staates steht uns auch heute gut an. Der Religionsunterricht ist damit auch ein Prüfstein für das Verhältnis von Staat und Kirchen, die im wechselseitigen Respekt voreinander stehen und einander nicht wechselseitig vereinnahmen.

Der Religionsunterricht an der Schule bleibt auch in Zukunft ein wichtiger diakonischer Dienst der Kirchen an Kindern und Jugendlichen. Sein spezifischer Auftrag ist es, religiöse Sprachfähigkeit zu vermitteln, sich auf Sinn-Nöte einzulassen und die Frage nach Gott wachzuhalten. Er ist damit ein wichtiger Ort, an dem der geistige Generationenvertrag eingelöst wird. Es ist der Respekt vor Kindern und Jugendlichen, der uns dazu motivieren sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Aus d. reichhaltigen Lit. zu Perspektiven für d. Religionsunterricht sei verwiesen auf: Religion in der Schule? Projekte, Programme, Perspektiven, hg. v. R. Göllner, B. Trocholepczy (Freiburg 1995).
[2] GSyn 1, 123. [3] Ebd. 131. [4] Ebd. 139. [5] Ebd. [6] Ebd. 134f.
[7] FAZ 30. 9. 1996. [8] Ebd.
[9] Denkschr. d. EKD (Gütersloh 1994) 72. [10] Ebd. [11] Die dt. Bfe. 56 (Bonn 1996) 22f.

Christian Kummer SJ

Extrauterine Abtreibung?

Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns

Es war zunächst nur eine kleine Meldung zur Saure-Gurken-Zeit, aber die Wellen der Diskussion schwappten bei Abtreibungsbefürwortern und -gegnern schnell in die Höhe. Gemeint sind jene dreitausend tiefgefrorenen Embryonen in England, denen die staatliche Behörde für menschliche Befruchtung und Embryologie am 1. August 1996 den Strom abgeschaltet hat. Schuld daran ist das englische Befruchtungs- und Embryonengesetz, das den Umgang mit den bei der In-vitro-Fertilisation anfallenden überzähligen Keimzellen regelt.

In-vitro-Embryonen

Bekanntlich hat die Technik der Befruchtung außerhalb des Mutterleibs eine Schwachstelle: die geringe Erfolgsquote bei der Implantation der in Kulturgefäßen („in vitro") besamten und die ersten Teilungsschritte durchlaufenden mütterlichen Eizellen (maximal 20 %). Um den für die Mütter strapaziösen und auch nicht risikolosen Eingriff zur Eigewinnung nicht wiederholen zu müssen, wendet man das Verfahren der Superovulation an: Durch entsprechende Hormonbehandlung läßt man mehrere Eier gleichzeitig reifen und gewinnt sie in einem einzigen Eingriff. Da auf diese Weise mehr reife Eier erzeugt werden können, als man sinnvollerweise transferieren kann oder möchte (um die Gefahr einer ungewollten Mehrfachschwangerschaft zu vermeiden), kann sich bei der Befruchtung in vitro ein Überschuß an Keimen einstellen. In England werden solche Keime (es handelt sich in der Regel um vierzellige Stadien) in flüssiger Luft aufbewahrt, damit man im Bedarfsfall für einen neuerlichen Schwangerschaftsversuch darauf zurückgreifen kann.

Es läßt sich leicht denken, daß ein solcher „Embryonenvorrat" ethisch von einiger Brisanz ist. Um alle Versuchungen, mit einem solchen Potential zu experimentieren (oder zu handeln), von vornherein zu ersticken, hat man sich in Deutschland auf eine Bevorratung gar nicht erst eingelassen, sondern erzeugt die Keime nur in geringerer Zahl und transferiert alle auf einmal. Aber von der Möglichkeit der Manipulation am werdenden Leben einmal abgesehen, auch das Aufbewahren dieser Embryonen wirft Probleme auf. Man weiß nicht, inwieweit sich

solche Zellen im Lauf der Zeit verändern und womöglich latent genetische Schäden auftreten. Da man hierüber beim Menschen begreiflicherweise keine Daten gewinnen kann, erscheint es besser, die künstliche Aufbewahrung nicht allzu lange auszudehnen. In England hat man dafür – ziemlich willkürlich – eine Frist von fünf Jahren festgesetzt, und dieser Zeitraum ist nun für die genannte Zahl an In-vitro-Embryonen abgelaufen, es sei denn, die Eltern hätten im Einzelfall ausdrücklich eine Verlängerung der Aufbewahrungszeit beantragt.

Das ist es, was die verschiedenen Gruppierungen zum Schutz des werdenden Lebens auf den Plan gerufen hat. Von Rücksichts- und Ehrfurchtslosigkeit war die Rede, und der Vorwurf des geplanten Mordes und der Geschäftemacherei war einmal mehr bei der Hand. Man verlangte, diese überflüssigen Embryonen zur Adoption freizugeben, und es fanden sich auch schon Freiwillige, die bereit waren, solche „Laborwaisen" auszutragen. Auch die katholische Kirche, wiewohl den artifiziellen Methoden auf diesem Gebiet im ganzen abhold, machte sich in offiziösen Stellungnahmen zur Fürsprecherin des Lebensrechts dieser In-vitro-Embryonen – gleichsam als Probe auf das Exempel, daß das menschliche Leben unter allen Umständen naturgemäß mit der Befruchtung beginnt.

Demgegenüber steht die – wohl weit größere, aber häufig stumme – Zahl all derer, die sich emotional schwer tun, in künstlich gezogenen Zellklümpchen schon einen Menschen zu sehen und darauf gar die Rechtsfiguren der Abtreibung oder der Adoption anzuwenden. Nun sind unsere aus der Jungsteinzeit stammenden Gefühle keine verläßlichen Indikatoren für eine ethische Beurteilung unserer heutigen technischen Möglichkeiten und Gefährdungen; das hat uns schon Konrad Lorenz ins Stammbuch geschrieben. Auf der anderen Seite ist es eben dieser Fortschritt (speziell in den molekularbiologischen Techniken), der in den letzten Jahren zu einem detaillierten Verständnis der frühontogenetischen Entwicklungsprinzipien geführt hat. Sollte es da nicht möglich sein, aus der Kenntnis dieser Prozesse heraus ein sachliches Argument für die Qualifikation extrauteriner Entwicklungszustände zu gewinnen, ja, vielleicht sogar neues Licht auf die Frage zu werfen, ab wann man berechtigter- und nicht nur vorsichtigerweise von individuellem menschlichem Leben sprechen muß? Es scheint, ein solches Sachargument ist heute möglich.

Drei Faktoren bestimmen den Keim

Was macht die Eizelle zu einem echten Keim? Entgegen der landläufigen Meinung, die das entscheidende Kriterium in der Befruchtung durch die männliche Samenzelle sieht, ist nach heutiger Sicht das Zusammenspiel von drei Elementen zu betonen: von Genom, Eistruktur und Positionssignalen. Gewiß wird in aller Regel die Eizelle erst durch das Eindringen einer männlichen Samenzelle akti-

viert, und ebenso gewiß steuert die Samenzelle die Hälfte des Erbguts (besser: eine zweite, leicht variierte Kopie) bei. Aber unbedingt notwendig ist dieser Beitrag nicht. In den zahlreichen Fällen eingeschlechtlicher Fortpflanzung bringt die Eizelle Genom-Verdopplung und Aktivation auch allein zuwege.

Was aber auch das weibliche Genom nicht enthält, ist die Information darüber, was an der mehr oder minder kugeligen bzw. isotropen Gestalt der Eizelle einmal vorn oder hinten, oben oder unten bzw. rechts oder links werden soll. Solche Positionsangaben werden gewöhnlich als sogenannte Determinanten im Cytoplasma des Eies an bestimmten Stellen lokalisiert, von wo aus sie in die Regulation der Chromosomenaktivität eingreifen. Dadurch werden in einer Region des Keims andere Gene wirksam als in einer anderen, und diese zonierte Genexpression ist das Grundmuster des Organisationsplans noch vor aller Gliederung in sichtbare Körperteile. Für die Aufklärung dieser frühembryonalen Musterbildung hat die Tübinger Entwicklungsbiologin Christiane Nüsslein-Volhard zusammen mit den Amerikanern E. B. Lewis und E. Wieschaus 1995 den Nobelpreis erhalten.

Man weiß also jetzt, daß für die Entwicklung der Eizelle die epigenetische Information der cytoplasmatischen Signale genauso wesentlich ist wie die genetische Information der Chromosomen. (epi-genetisch heißt: außerhalb des Genoms liegend und raumzeitlich auf den Abruf der genetischen Information einwirkend.) Der Bauplan eines Organismus steckt damit nicht restlos in seinen Genen, und auch das Hinzutreten eines zweiten, männlichen Chromosomensatzes ändert an diesem Informationsdefizit ebenso wenig, wie das Lesen eines zweiten Exemplars desselben Buchs einen neuen Erkenntnisgewinn verschafft.

Es ist angesichts dieses Kenntnisstands ein zwar noch häufig üblicher, aber durch die Fakten nicht mehr zu rechtfertigender genetisch-präformistischer Denkstil, den Beginn eines Lebewesens einzig und allein am Zusammentritt von weiblichem und männlichem Genom festzumachen. Der entscheidende Zeitpunkt ist vielmehr erst dann gegeben, wenn die Liste an Informationsvorgaben, der epigenetischen wie der genetischen, so komplett ist, daß mit ihrer Hilfe ein erstes basales Organisationsprogramm – eben die embryonale Musterbildung, englisch anschaulich „basic body plan" genannt – realisierbar ist. Einfacher: Der Anfangszustand eines Keims ist dann gegeben, wenn er alles hat, was er braucht, um sich selbst zu einem Lebewesen zu organisieren – natürlich nicht schlechthin alles, denn für den Selbstaufbau ist er auch auf eine kontinuierliche Stoffzufuhr angewiesen. Aber diese Stoffzufuhr ist dem Formbildungsprozeß gegenüber äußerlich; sie enthält keine eigene Information, sondern wird ausschließlich vom Keim „in Form" gebracht, das heißt als Material verwendet, um die zunächst nur intentional als Plan angelegte Form strukturell auszubuchstabieren. Erst zu diesem Zeitpunkt, wo er das kann, eignet dem Keim eine „forma corporis", eine Wesensform, die in aristotelisch-scholastischer Tradition Kennzeichen der Beseelung ist.

Fast noch deutlicher kann man es mit Hilfe der aristotelischen Substanz-Metaphysik sagen. Erst als *aktive* Potenz ist die Keimzelle Urzustand eines individuell lebensfähigen Organismus, das heißt, wenn die Möglichkeit, zur Vollform zu werden, wirklich als „Realmöglichkeit" in der Ausgangsform steckt. Solange noch etwas von anderer Seite hinzugefügt werden muß, die Keimzelle also auf zusätzliche Informationsquellen außerhalb ihrer selbst angewiesen ist, ist sie noch nicht reale Möglichkeit des Organismus. Sie ist unter der Rücksicht der Formverwirklichung (wenigstens teilweise) noch *passive* Potenz – zwar fähig zur Aufnahme eines formenden Prinzips, aber nicht zu dessen Erzeugung.

Woher kommen die Positionssignale?

Die Frage ist nun, welche Referenzpunkte vom Ei bzw. vom Organismus genutzt werden, um die Determinanten so zu lokalisieren, daß der Keim die gewünschte Polarität erhält. Möglichkeiten dazu gibt es viele. Oft ist es tatsächlich der Befruchtungsvorgang, der dazu benutzt wird, so zum Beispiel beim gutuntersuchten Modellfall des Amphibien-Eis, wo die Eintrittsstelle des Spermiums den Ausschlag gibt, durch welchen Meridian der Eikugel die Rückenlinie verläuft. In anderen, nicht minder häufigen Fällen wird die gesamte Polarität aber viel früher, nämlich schon während der Eireifung, festgelegt. Manchmal erfolgt dabei nicht nur eine Festlegung der Körperachsen, sondern auch schon eine erste Determinierung der künftigen embryonalen Organisation. Man spricht dann von Mosaikeiern, weil in solchen Fällen die experimentelle Entfernung eines Keimbezirks zu irreparablen Ausfällen im Körperbau führt, während bei anderen, weniger prädeterminierten Eiern ein solcher Verlust noch kompensiert werden kann (Regulationseier). Bei der Entwicklung im Hühnerei wird gar die Schwerkraft zur Festlegung der Körperlängsachse ausgenützt: Die Keimscheibe flottiert auf dem Dotter in einem Winkel von 45° zur Vertikalen, und der dabei am weitesten nach unten reichende Teil wird zum Kopf.

Nichts von all dem bei den Säugetieren. Hier haben wir wirklich den Fall von Regulationseiern par excellence vor uns, so extrem, daß es noch nicht einmal bei der Einnistung darauf ankommt, ob alle Zellen des inzwischen 64zelligen Keims aus der Blastocyste schlüpfen oder einige zurückbleiben. Was Wunder, daß an solchen Keimen noch keine Spur von Positionsdeterminanten für die Körperachsen nachweisbar ist. Vermutlich, aber das ist persönliche Spekulation, erfolgt die Achsendetermination hier erst nach der Einnistung in Abhängigkeit von Zellinteraktionen der Uteruswand. (Man spricht hier von „somatischen" Signalen, um die Herkunft vom Körper der Mutter, im Gegensatz zur embryonalen Herkunft, der „Keimlinie", anzudeuten.) Der Einfluß solcher somatischer Signale wurde jüngst bei der Taufliege Drosophila als Ursache für die Anlage der Körper-

achsen nachgewiesen, nur daß dort der somatische Einfluß schon bei der Eireifung von die Eikammer umkleidenden Follikelzellen ausgeht. Da aber bei den Säugetieren das Ei den mütterlichen Körper nicht mehr verläßt, ist eine solch frühe Determination nicht erforderlich. Die Festlegung der Körperachsen kann so auf einen späteren Zeitpunkt, sogar erst nach der Befruchtung, verschoben werden, und die erste sinnvolle Gelegenheit für eine derartige Orientierung des Keims anhand des mütterlichen Körpers wäre der Kontakt mit den Schleimhautzellen des Uterus.

Ethische Konsequenz

Es ist gut möglich, daß die Achsendeterminierung bei den Säugetieren in der geschilderten Weise abläuft. Aber man weiß es bis heute nicht. Die im Schutz der Gebärmutter ablaufende Embryogenese ist aus technischen wie aus tierschutzrechtlichen Gründen experimentellen Zugriffen weitgehend entzogen. Eines aber weiß man mit Bestimmtheit: Die der Uterus-Implantation vorausliegenden Phasen der Keimesentwicklung, das befruchtete Ei und seine ersten Teilungsstadien, enthalten mit Sicherheit noch keine Anlage der Körperachsen. Entsprechend den hier vorgetragenen Kriterien sind sie also noch nicht als vollwertige Keime zu betrachten, weil ihnen die neben der genetischen Information notwendigen Vorgaben an epigenetischer Information fehlen, um das Entwicklungsprogramm in Gang zu setzen. Im Hinblick auf die Autonomie der Formgebung sind solche Keime noch unvollständig – aus sich heraus unfähig, den Organismus, auf den sie hingeordnet sind, als reale Möglichkeit zu verkörpern. Als solche noch passive Potenzen eignet ihnen noch nicht die spezifische Wesensform eines Organismus, womit ihnen das entscheidende Kennzeichen beseelten Lebens abgeht. Sie sind zwar lebendig, aber noch keine Lebewesen. Entsprechend ist es unmöglich, auf solche Frühstadien der menschlichen Entwicklung den Personenbegriff und ein daraus abgeleitetes unantastbares Lebensrecht anzuwenden. Ausdrücke wie Mord, Abtreibung, aber auch Adoption sind hier noch fehl am Platz.

Damit soll nicht gesagt sein, daß man mit solchen Keimen alles darf. Es soll nur betont werden, daß nicht von vornherein alles schon verboten ist. Welcher Umgang mit diesen für die In-vitro-Fertilisation erforderlichen Keimstadien ethisch geboten ist, muß aber aus den an der Situation beteiligten Personen abgeleitet werden, das heißt aus der Verpflichtung gegenüber den Rechten der Mutter und der zu gebärenden Kinder, und nicht aus einer „Natur" von künstlich am Leben gehaltenen Keimzuständen, die dieser Natur nach eben noch gar keine Lebewesen sind. So gesehen dient das englische Gesetz, mag es auch als übervorsichtig beurteilt werden, durchaus dem Schutz des werdenden Lebens und steht nicht im Gegensatz dazu.

Die hier vertretene Argumentation hat eine Schwachstelle. Es kann ihr vorgeworfen werden, daß sie mit der Etikettierung embryonaler Vorstadien, die noch nicht den Kriterien autonomer Entwicklung genügen, einer Grauzone erlaubter Abtreibung Vorschub leistet, von der sie nicht einmal angeben kann, wann sie definitiv zu Ende ist. Es könnte ja gut sein, daß – ähnlich wie bei der Entwicklung im Hühnerei – die Achsendeterminierung erst in einem Differenzierungszustand erfolgt, den man beim besten Willen nicht mehr als „präembryonal" ansprechen kann. Sollten dann alle Stadien davor ethisch irrelevant sein, nur weil wir nichts darüber wissen, wieviel Verzögerung sich die Autonomie des menschlichen Entwicklungsprozesses im Schutz der mütterlichen Versorgungsorgane leisten kann? Kann man Unkenntnis zur Diskussionsgrundlage in einer so brisanten Frage wie der nach dem Beginn des menschlichen Lebens machen?

Um allem Demagogischen vorzubeugen, sind hier zwei Dinge klar zu unterscheiden: die Verhältnisse im Mutterleib bei der natürlichen Entwicklung und die künstlichen Kulturbedingungen von aus dem Mutterleib entnommenen Zellen. Im ersten Fall hat die Entwicklung einen ganzheitlichen Verlauf, bei dem alle Unterscheidungen einzelner Stadien abstrakte Fixierungen sind – nur so lange berechtigt, als uns ihre Bezogenheit aufeinander bewußt bleibt. Hier ist es tatsächlich unsere Unkenntnis, die jeden willkürlichen Einschnitt verbietet und es geraten erscheinen läßt, den Lebensbeginn mit der Empfängnis anzusetzen.

Anders liegen die Verhältnisse freilich, wenn die Fusion der Keimzellen unter künstlichen Bedingungen außerhalb des Mutterleibs erfolgt. Die daraus resultierenden Teilungsstadien sind nun nicht mehr natürlicherweise in ein Kontinuum der Keimesentwicklung eingeordnet. Sie liegen vielmehr in einem ganz bestimmten Zustand vor, der vom damit hantierenden Menschen die Entscheidung verlangt, was weiter mit ihnen geschehen soll. Und hier ist es nicht die Unkenntnis, sondern unser definitives Wissen – eben etwa, daß noch ein ganz bestimmtes epigenetisches Informationsdefizit vorliegt –, das uns die Kriterien für den Umgang liefert.

Solche Unterscheidungen mögen den Geruch des Scholastisch-Spitzfindigen an sich haben. Mit globalen Positionen und pauschalen Vorurteilen ist es aber auf einem derart heiklen Gebiet wie der Frage nach dem individuellen Lebensbeginn nicht getan, wo nicht nur der Teufel, sondern auch die Wahrheit in den Details steckt. Wenn uns nun schon die Wissenschaft diese Details in einem solch reichen Maß liefert, wird es unseren ethischen Fingerspitzen nicht erspart bleiben, sich mit dem Sortieren der Fakten zu befassen.

Literatur: Embryos. Color Atlas of Development, hg. v. J. Bard (London 1994); W. A. Müller, Entwicklungsbiologie (Stuttgart 1995); C. Kummer, Philosophie der organischen Entwicklung (Stuttgart 1996).

Hans J. Münk

Die Würde des Menschen und die Würde der Natur

Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik

Die umweltethische Diskussion ist seit ihren expliziten Anfängen geprägt vom Gegensatz zweier Hauptströmungen, der anthropozentrischen und der nichtanthropozentrischen Ansätze[1]. Das Begriffspaar „Anthropozentrik – Nicht-Anthropozentrik" ist inzwischen wohl zum meistdiskutierten Unterscheidungskriterium der Umweltethik avanciert. Beide Stichworte fungieren als eine Art Marken- und Erkennungszeichen des jeweiligen „ethischen Lagers". Sie scheiden in der Tat die Geister.

Wie sehr diese Beschreibung zutrifft, läßt gerade die langjährige Diskussion über die Staatszielbestimmung Umweltschutz in der Bundesrepublik Deutschland erkennen. Am 15. November 1994 trat der neue Verfassungsartikel 20a des Grundgesetzes in Kraft. Er lautet: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung." Der etwas schwerfällige, komplizierte Text drückt in jedem Fall einen Konsens darüber aus, „daß dem Rechts- und Sozialstaat eine dritte, ökologische Aufgabendimension zugewachsen ist, und daß dem Umweltschutz Verfassungsrang auch im Text des Grundgesetzes selbst verliehen werden sollte"[2].

Der Text ist das Ergebnis eines eher mühsamen Kompromisses, der die Beantwortung der Grundfrage offenläßt, ob die Umwelt um ihrer selbst oder nur um des Menschen willen geschützt werden soll. Inwieweit kommt der nichtmenschlichen Natur als solcher ein von der Verfassung zu garantierender Eigenwert zu? Ökozentrische Entwürfe setzen diesen Eigenwert hoch an und postulieren eine normative Gleichordnung, die keinen Raum mehr läßt für eine systematische Vorrangstellung des Menschen. Anthropozentriker hingegen lehnen eine solche Nivellierung ab und wollen den Primat der Menschenwürde gerade auch in Konfliktfällen gewahrt wissen. Die anthropozentrische Prägung der Verfassung wird von ihnen als verbindliche Leitlinie hervorgehoben[3].

Daß ethische Überzeugungen sich derart intensiv in rechtlichen Texten auswirken können, ist wohl nicht die Regel, aber auch kein Novum[4]. Unter den Recht und Sittlichkeit gemeinsamen Grundlagen, für die freilich die Spezifika ihrer je-

weiligen Kontexte zu beachten sind, steht an bedeutendster Stelle die menschliche Personwürde. Ihren wesentlichen Charakteristika ist im Hinblick auf die Titelformulierung der nächste Abschnitt gewidmet. In einem weiteren Gedankengang werden dann die ethischen Grundzüge und Implikationen der neuen Redeweise von einer „geschöpflichen Würde" bzw. einer „Würde der Natur" untersucht. Im Sinn eines abschließenden Fazits soll dann aufgezeigt werden, inwieweit ein solches neues Würdekonzept aus christlich-theologischer Sicht für eine umweltethische Grundkonzeption in Frage kommen könnte.

Zur menschlichen Personwürde

1. *Philosophische Hinweise.* Als die Väter des Bonner Grundgesetzes 1949 die Unantastbarkeit der Menschenwürde festschrieben, griffen sie auf einen altehrwürdigen Begriff zurück, der freilich eine wechselvolle Geschichte hinter sich hatte[5]. Die europäische Tradition kennt seit der römischen Antike zwei unterschiedliche Grundbedeutungen von Würde: Einmal wird damit die besondere Stellung, der Rang einer Person in der Gesellschaft bezeichnet. Würde (dignitas) und äußere Ehre (Ehrenstellung, honor) sind in diesem Sinn miteinander verflochten. Zum anderen bezeichnet Würde das, was den Menschen als Vernunftwesen vor den nichtrationalen Wesen auszeichnet und seine Sonderstellung im Kosmos begründet. Nur diese Bedeutung ist für unsere Fragestellung einschlägig.

In der neuzeitlichen Philosophie sind es vor allem drei Elemente, die als Indices der menschlichen Wesensnatur den Menschenwürde-Begriff umreißen[6]. Einmal die *Rationalität:* Die Vernunft unterscheidet den Menschen von der vernunftlosen Natur; sie ist zugleich die Kraft zur Erforschung und Beherrschung der Natur. Ein zweites Charakteristikum bildet der Gedanke der *Perfektibilität:* Im Unterschied zum Tier ist der Mensch nicht festgelegt, sondern ungemein entwicklungs- und fortschrittsfähig. Schließlich sind die Vorstellungen der *Selbstzwecklichkeit* und der sittlichen *Autonomie* zu nennen, die insbesondere in der Version Immanuel Kants eine fast kanonhafte Bedeutung erlangt haben: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur"[7]. Zuvor nimmt Kant eine markante Aufteilung der Wirklichkeit vor in eine Sphäre, in der alles seinen Preis hat, und in eine andere Sphäre, in der nur Würde bestimmend ist. Einen Preis zu haben ist gleichbedeutend mit nur von relativem Wert sein, austauschbar sein, als Mittel für übergeordnete Zwecke gebraucht werden dürfen. Der Mensch hingegen ist als sittliches Wesen selbstzwecklich. Selbstzwecklichkeit aber ist gleichbedeutend mit einem „inneren Wert, d.i. Würde"[8].

Damit haben wir die Ebene rein deskriptiver Aussagen insofern schon verlassen, als die Charakterisierung des Menschen als eines zur Sittlichkeit fähigen Wesens normative Bedeutung hat. Im Begriff Sittlichkeit ist ein Sollensanspruch,

eine Forderung, wie der Mensch sein bzw. handeln soll, impliziert. Würde als unbedingter Wert erklärt sich aus der Relation zur Sittlichkeit. Näherhin kann dafür aber nicht erst die Ebene der vollzogenen sittlich guten Tat entscheidend sein. Anzusetzen ist vielmehr bei den Bedingungen und Voraussetzungen, bei den Möglichkeitsbedingungen, das heißt bei der Inanspruchnahme des Menschen durch die Ideen des Guten und Wahren. Sie sind logisch vorzuordnen. Ehe die Fähigkeit im Sinn des Imstande-Seins zur Ausführung des sittlich Gebotenen zum Zuge kommt, ist eine Fähigkeit im Sinn einer entsprechenden geistig-praktischen Anlage solchen Beanspruchtseins anzunehmen. Der formelle Grund der Menschenwürde kann aus der inneren Tiefenstruktur der Sittlichkeit heraus nicht an bestimmten, dem moralischen Sollensanspruch nachfolgenden Leistungen festgemacht werden. Er liegt vielmehr „tiefer" in jener Wesensstruktur-Dimension, in der die Erfahrung des Stehens unter den Ideen des sittlich Guten und Wahren aufbricht[9]. Hierin liegt die Möglichkeitsbedingung eines Handelns gemäß den sittlich-normativen Orientierungen. Tieren eignet diese Wesensdimension nicht. Ihnen kommt demnach der entsprechende formale Grund der Würde nicht zu.

Die ethische Sonderstellung des Menschen ist also nicht an deskriptiven Eigenschaften allein festzumachen, schon gar nicht an deskriptiv-naturalen, das heißt an der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies „Homo sapiens", wie der sattsam bekannte Speziesismus-Vorwurf glauben machen möchte[10]. Die Erfahrung des sittlichen Beanspruchtseins und die Formation der sittlichen Handlung sind vielmehr Aspekte des praktischen Selbstverhältnisses, der Erfahrung und des Vollzugs menschlicher Freiheit, die als geistige Wirklichkeiten nicht mit ausschließlich biologischen Kriterien erfaßt werden können[11].

Die skizzierten Charakteristika des Menschenwürdekonzepts betreffen – allerdings auf unterschiedliche Weise – alle definitorischen Differenzierungen: Während die ideengeschichtliche Tradition die Menschenwürde schwerpunktmäßig auf die Gattungsnatur des Menschen bezog und bezieht, schützen die Verfassungen die Würde jedes einzelnen Menschen, jedes Individuums im Sinn einer Gleichwertigkeit. Hinzu kommt die Vorstellung von Menschenwürde als Summe der normativ-inhaltlichen Aspekte eines gelungenen, menschenwürdigen Lebens[12]. Alle drei Bedeutungsvarianten stehen in einem engen gegenseitigen Verweisverhältnis.

In einem engen wechselseitigen Verhältnis steht die Menschwürde-Idee mit dem Personbegriff: Träger von Würde ist der Mensch als Person. Das Personverständnis spielt im Zusammenhang mit der Zurückweisung der im Speziesismus-Vorwurf exklusiv betonten biologischen Natur eine zentrale Rolle. Damit berühren wir die explizit oder implizit unter der Signatur der Menschenwürde zu führende Diskussion über das Verhältnis von Person und Natur[13]. Zwischen der Skylla eines Dualismus cartesischer Art und der Charybdis eines Monismus, der zum Beispiel im Stil eines eliminativen Naturalismus die gesamte Wirklichkeit

des Menschen aus biologischen Prozessen zu erklären sucht, ist der einzig angemessene Weg einzuschlagen unter dem Vorzeichen des Gedankens einer Einheit der Person aus geistig-psychischen und physiologisch-biologischen Aspekten. Das Ineinander und Miteinander von personalen Ich-Erfahrungen und Körpererfahrungen spiegelt die Zuordnung mentaler und materiell-naturaler Dimensionen wider[14]. Die Einsichtigkeit dieser Doppelung setzt bei der Nicht-Ableitbarkeit bestimmter Aspekte des menschlichen Lebens (z.B. des sittlichen Handelns) aus empirisch-naturalen oder rein funktionalen Gegebenheiten an, nicht bei der Frage des genauen Zusammenwirkens beider Größen. Personales und Naturales stehen zueinander in einem Verhältnis dialektischer Einheit, so daß die menschlich-personale Wirklichkeit eine naturale Dimension aufweist, die ihrerseits wiederum den personalen Prozessen korreliert. Der Mensch als Person umfaßt die Differenz beider „Ordnungen" im Sinn einer nicht auflösbaren Doppelaspektivität[15].

Das Menschenwürdekonzept erstreckt sich auf die Person als Einheit. Die empirisch-naturale Dimension ist demzufolge grundsätzlich auch in das Verständnis der in der Menschenwürde ausgesagten Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit einzubeziehen. Unantastbarkeit bedeutet: Jede menschliche Person ist um ihrer selbst willen zu achten, sie darf nie nur als Mittel zu fremden Zwecken gebraucht werden. Aus der gleichen Menschenwürde folgt der Anspruch auf Wechselseitigkeit der Anerkennung als Person und damit das Verbot, sich und andere nur als Mittel zu gebrauchen. Unverfügbarkeit weist in die gleiche Richtung; sie statuiert, daß der Mensch grundsätzlich dem Zugriff anderer – und letztlich in gewissem Sinn auch sich selbst – entzogen ist.

2. *Theologische Entsprechung.* Die geschichtliche Entwicklung und Durchsetzung des Menschenwürde- und Menschenrechtegedankens erhielt entscheidende Impulse aus sehr unterschiedlichen – und keineswegs nur spezifisch christlichen – Quellen. Diesem Befund korrespondiert aus systematischer Sicht eine Pluralität der Begründungsansätze. Die christliche Theologie kann indes mit gutem Recht auf inhaltliche Entsprechungen verweisen, die die Menschenwürde und Menschenrechte in einen umfassenden christlichen Sinnzusammenhang integrieren und so ihre Aussagekraft und ihr Gewicht hervorheben[16].

Christlich-theologisch gesehen ist die Menschenwürde mit dem Gottebenbildlichkeitsgedanken verknüpft. Die Aussagen zur gottebenbildlichen Erschaffung des Menschen kennen zwar den dargelegten Würdebegriff explizit nicht. Doch ist die Verbindung beider Vorstellungen zweifellos gerechtfertigt: Gottebenbildlichkeit besagt ja, daß alle Menschen als Männer und Frauen zum oder als Ebenbild Gottes geschaffen, das heißt einer besonderen Beziehung zu Gott gewürdigt werden (vgl. Gen 1,27; 5,1-3; 9,6; Weish 2,23; Sir 17,3; Ps 8; Jak 3,9). Gottebenbildlichkeit bezieht sich auf den ganzen Menschen und nicht auf einzelne hervorragende Qualitäten wie Vernunftbegabung, Herrschaftsauftrag, Geistseele. Der ganze Mensch ist zu Gottes geschöpflichem Gegenüber berufen. Daß mit der

Ebenbildlichkeitsvorstellung auch der Gedanke einer besonderen Schutzwürdigkeit verbunden ist, belegt bereits Gen 9,6, wo für eine tödliche Schädigung des Menschen die Höchststrafe angeordnet wird.

Bemerkenswerterweise wird die gottebenbildliche Auszeichnung des Menschen nicht von einem Unterschied zu den Tieren, sondern vom Gottesbezug her definiert. Das „Dominium terrae", der Herrschaftsauftrag von Gen 1,26. 28, muß mindestens im Sinn einer Folge mit der Gottebenbildlichkeitsvorstellung verbunden werden. Nicht wenige Exegeten sehen diesen Herrschaftsauftrag als Explikation der Gottebenbildlichkeit. Sie impliziert auch eine Repräsentanz Gottes durch den Menschen, der als Sachwalter des Schöpfers Verantwortung für die Schöpfung trägt, soweit sie durch menschliches Handeln beeinflußbar ist[17]. Die Mitgeschöpflichkeit, die der Mensch mit allem Erschaffenen teilt, ist ein Grunddatum der Schöpfungstheologie. Im Kreis der Mitgeschöpfe kommt dem Menschen jedoch eine Sonderstellung zu, die sich näherhin als Mittelstellung zwischen Gott und den anderen Geschöpfen charakterisieren läßt. Diese Position verlangt vom Menschen die Übernahme einer Gestaltungs-, Ordnungs- und Konfliktregelungsfunktion, die auf eine Entfaltung der guten Anlagen und eine Kontrolle der destruktiven Kräfte in der Schöpfung zielt.

Im Neuen Testament wird diese schöpfungstheologische Auszeichnung des Menschen vorausgesetzt, aber auch weitergeführt, christologisch erneuert und dynamisiert. Christus ist allein das wahre „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15; vgl. Röm 8,29). Die Glaubenden nehmen teil am Urbild Christi. In ihm erkennen sie, zu welcher Würde sie selbst berufen sind. Auf dem Weg zur endzeitlichen Vollendung sollen sie immer mehr diesem wahren Ebenbild gleichgestaltet werden. Dazu besteht eine sittliche Verpflichtung (vgl. Kol 3,10; Eph 4,13). Im übrigen findet die Achtung der Menschenwürde einen Rückhalt im neutestamentlichen Gebot der Nächstenliebe. Schließlich ist auch daran zu erinnern, daß sich Christus selbst in der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (25,31-46) letztlich mit jedem Menschen identifiziert.

Theologisch entspricht dem gottebenbildlichen bzw. christusförmigen Würdeverständnis der Gedanke der Person als eines Vor-Gott-Seins, als einer Existenz unter dem Anruf Gottes. Die Gottesbeziehung übersteigt alle anderen Relationen, die dadurch nicht entwertet, sondern bereichert werden. Das theologische Personverständnis löscht das kreatürliche Selbstsein, den geschöpflichen Selbststand nicht aus. Im Sinn einer berühmt gewordenen These von Karl Rahner gilt vielmehr: Die Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Menschen in bezug auf Gott wachsen im gleichen, nicht im umgekehrten Maß. Dies ist mit ein wesentlicher Grund, weshalb die philosophischen Charakteristika des Personbegriffs sich in eine Entsprechung zum theologischen Persongedanken setzen lassen[18].

Würde der Natur – der Kreatur

1. *Grundzüge der Diskussion.* Das Menschenwürdekonzept der Neuzeit stößt seit einigen Jahren vor allem in physiozentrisch orientierten Kreisen auf vermehrte Kritik; es gilt als Markenzeichen einer anthropozentrischen Selbstüberhebung, deren Folgen wir uns in den bekannten ökologischen Krisenphänomenen gegenübersehen. So sehr im allgemeinen die insbesondere über die Menschenrechte wirksam werdende Schutzfunktion der menschlichen Personwürde gegen illegitime Herrschaft anerkannt wird, so sehr sieht man doch auch in der Verknüpfung von Würde und menschlicher Autonomie zugleich die Herrschaft des Menschen über die Natur legitimiert. „Diese ist prinzipiell unbeschränkt, da der nichtmenschlichen Natur keine eigene Würde zuerkannt wird; vielmehr wird der Unterschied zwischen Mensch und Natur gerade darin gesehen, daß diese bloß als Mittel verwendet werden darf, jener nicht." [19]

Im Sinn einer Korrektur, nicht selten sogar einer Zäsur, verlangt eine größere Zahl von Autoren eine Kompensation dieser ihrer Auffassung nach ungerecht und gefährlich einseitigen Bevorzugung des Menschen, indem sie auch der nichtmenschlichen Natur den Würdetitel zuschreiben und diesen in ähnlich verbindlicher Art verankert sehen möchten wie die Achtung der Menschenwürde[20]. Eine zentrale Wurzel dieses relativ neuen Würdekonzepts ist das tierschutzethische Denken. Schon 1945 hatte Karl Barth in einer allerdings etwas spannungsvollen Passage seiner Kirchlichen Dogmatik in bezug auf Tiere von Würde gesprochen[21].

Zu einem stärker diskutierten Thema wurde diese Frage aber erst in den 80er und vor allem in den 90er Jahren. Es blieb auch nicht bei theoretischen Diskussionen. Vielmehr liegen inzwischen rechtlich und politisch unterschiedlich gewichtige Texte vor, in denen dieser Würdegedanke eine Rolle spielt. So hat die Schweiz im Rahmen der Abstimmung über einen neuen Verfassungsartikel zur Regelung des Umgangs mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen 1992 auch der Formulierung „Würde der Kreatur"[22] zugestimmt. Nach dem bekannten Kommentar von Albert Lorz zum deutschen Tierschutzgesetz ist aus dem Zweckartikel, demzufolge der Mensch Verantwortung für Leben und Wohlbefinden des Tieres als eines Mitgeschöpfes trägt, zu folgern: „Offensichtlich weiß der Gesetzgeber um die geschöpfliche Würde ... des Tieres."[23] Schließlich hat auch das Europäische Parlament am 14. Februar 1994 eine „Entschließung zum Wohlergehen und Status von Tieren in der Gemeinschaft" angenommen, in der explizit von der „Würde der Tiere" die Rede ist[24].

Die beiden letzteren Beispiele wurden zitiert als Belege für eine gewisse Bereitschaft, den Würdetitel auch im Extrahumanbereich zu verwenden. Im folgenden wird der am weitesten gefaßte und schwieriger zu interpretierende Ausdruck „Würde der Kreatur" im Mittelpunkt stehen. In dem zuerst erwähnten Rechtstext

erscheint er im Rahmen des rechtlichen Regelungsgebiets der Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie. Diese Eingrenzung ist zwar auf dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte verständlich, unter systematisch-ethischem Vorzeichen ist sie aber unbefriedigend. Wenn eine solche Würde wirklich anzuerkennen ist, dann käme ihr eine prinzipielle, vor jeder Verrechtlichung bestehende Bedeutung zu. Ihr Schutzbereich könnte nicht auf wenige Sektoren eingeschränkt werden; er müßte vielmehr grundsätzlich der Weite des Begriffs „Kreatur" entsprechen. Hier liegt ein weiteres Problem des zitierten Passus: Er versteht unter Kreatur nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Gesamtheit der Lebewesen. Eine solche Exklusivität wird aber schon dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht voll gerecht[25]. Sie wäre theologisch nicht einsichtig: Das bestimmende Merkmal der Kreatürlichkeit ist so umfassend, daß der Kreatur (vom Menschen einmal abgesehen) als „säkulares Pendant" der (umweltethische) Begriff Natur – trotz gewisser Unterschiede, die teilweise noch anzusprechen sind – am ehesten korrespondiert.

In bezug auf den ethischen Hintergrund lassen sich aus der bislang geführten Diskussion folgende zwei Argumentationsmuster entnehmen:

a) Die Würde der Natur ist die umfassendere Größe, aus der sich die Menschenwürde erst ergibt. Alle menschlichen Qualitäten und darüber hinaus alle Lebewesen sind Manifestationen der Natur; „alle Würde des Menschen hat ihren Ursprung in der Würde der Natur"[26]. Natur wird hier in einer Doppelaspektivität (als wirkende und gewirkte) verstanden; insbesondere unter dem zweiten Gesichtspunkt ist sie der „Inbegriff der natürlichen Bedingungen der Freiheit"[27]. Deshalb ist die Anerkennung der Würde der Natur zugleich der Prüfstein der Würde des Menschen. Den nichtmenschlichen Naturwesen kommt Eigenwertigkeit zu: Sie besitzen ihr eigenes Gut, sie streben einen Zustand ihrer eigenen Erfüllung an. Auch systemische Einheiten, die lebende und unbelebte Komponenten umfassen, folgen der Tendenz zur Anpassung an ihre Umweltbedingungen mit dem Ziel der Selbsterhaltung. Sie bestehen nicht um des Menschen willen. Dieser Selbstbezug läßt sie unabhängig vom Menschen erscheinen und begründet ihren Eigenwert. Extrahumane Naturwesen dürfen deshalb nie nur als Mittel betrachtet werden; sie sind Wesen und Wirklichkeiten, denen ein moralischer Status, denen Achtung und Würde zukommt[28].

Zu diesem philosophischen Gedankengang gibt es eine theologische Parallele, die um den Grundsatz der Mitgeschöpflichkeit kreist: Am Anfang steht die Würde der Schöpfung. Alle Kreatur ist von Gott erschaffen, für gut befunden und von Christus in die Erlösung miteinbezogen worden. Geschöpflichkeit ist der Grund der Würde. Die Erschaffung des Menschen kann vom Gesamt des Schöpfungsprozesses nicht abgetrennt werden. Alle Geschöpfe nehmen an der Würde teil, die der Schöpfung vom Schöpfer verliehen wurde. Die Würde des Menschen ist „nur ein Reflex, ein Abglanz der Würde der Kreatur insgesamt"[29].

b) Ein zweiter Argumentationstyp geht genau umgekehrt vor und begründet die Achtung vor der Würde der Natur von der Menschenwürde her. Am Anfang steht die Würde des Menschen als eines Gewissenssubjekts; diese verpflichtet dazu, eine rein anthropozentrische Perspektive zu verlassen und sich fürsorglich den anderen Naturwesen (in der Regel ist nur von Tieren die Rede) zuzuwenden. Die Würde des Menschen als eines Vernunftwesens verlangt, die Würde anderer Menschen und der übrigen Mitgeschöpfe zu achten[30].

2. *Kritische Zwischenbemerkungen.* Die bisherige Diskussion verlief zu einem guten Teil bislang schon deshalb wenig befriedigend, weil die einschlägige Literatur unter einer Fülle von sprachlichen Unschärfen und Problemen leidet[31]:

Neben der Würde der Kreatur ist von Würde der Natur, der Tiere, der Lebewesen, des Lebens und von geschöpflicher Würde die Rede. So ist immer wieder unklar, welches Bedeutungsspektrum und welche Reichweite präzis gemeint sind. Auffallend trifft dies auf den Begriff „Kreatur" zu: Daß er theologischer Herkunft und nicht schon restlos bedeutungsgleich mit Natur ist, scheint wenig präsent zu sein. Während wir Natur in diesem Kontext auf die natürliche Erscheinungswelt beziehen, wie sie durch die Evolutionsprozesse und weitere (u.a. anthropogene) Einwirkungsfaktoren geworden ist, unterstreicht Kreatur den geschöpflichen Charakter und die bleibende Bezogenheit auf den Schöpfer. Theologisch unbefriedigend ist die Eingrenzung auf bestimmte, ausschnitthafte Naturbereiche. Schließlich gehört auch die unbelebte Wirklichkeit als Teil der Schöpfung zur Kreatur. Theologisch fragwürdig ist es auch, das Adjektiv „geschöpflich" zur Abgrenzung von Menschenwürde zu gebrauchen; auch diese Würde verdankt sich dem Schöpfer und ist insofern geschöpflich.

Diese Mängel erschweren die Urteilsbildung. So manches, was man in bezug auf die höhere Tierwelt vielleicht einsehen könnte, sieht wieder anders aus, wenn es auf Mikroorganismen oder Steine bezogen würde. Die konstatierten Defizite könnten neue Probleme hervorrufen: Eine Verwendung des gleichen Begriffs für sehr unterschiedliche Wesen und Größen verschleiert leicht, wie sehr die Einführung eines solchen neuen Konzepts zu einer – zumindest partiellen – Neuinterpretation und zu einer anderen Funktionsbestimmung beitragen kann; dies betrifft insbesondere die bisherige Abgrenzungsfunktion des Begriffs Menschenwürde. Eine prägnante Differenzierungshilfe, die verschiedene Verwendungsweisen charakterisiert, ist unerläßlich. Von einer Verwischung der Grenzen wäre gerade auch der eng benachbarte Personbegriff tangiert. Ein solcher Vorgang wäre aber mehr als problematisch, könnte er doch der Tendenz Vorschub leisten, immer mehr personale Attribute auf nichtmenschliche Lebewesen (Tiere) zu übertragen[32].

Eine kritische Reaktion provoziert auch die teilweise erkennbare Tendenz zu einer Remythisierung der Natur, die bisweilen mit den Attributen einer Quasi- oder einer Makro-Person ausgestattet erscheint.

Im Blick auf den Argumentationstyp a), in dem die geschöpfliche Würde in der Herkunft aus der Natur verankert wird, sind verschiedene fundamentale Schwierigkeiten nicht zu übersehen. Daß etwas aus der Natur hervorgegangen ist, kann allein nicht genügen als Kriterium für die Anerkennung von Würde. Wenn wir bestimmten Hervorbringungen der Natur (z. B. Naturkatastrophen) keine Würde zuschreiben, dann stellt sich die Frage: Woher kommt der Maßstab, mit dem man der einen Hervorbringung der Natur Würde zuspricht, einer anderen hingegen nicht? Kommt dieser Maßstab nicht wiederum letztlich selbst aus der Natur? Gerät man so aber nicht in einen Argumentationszirkel?

Es ist methodisch problematisch, von einem so hoch befrachteten allgemeinen Naturbegriff auszugehen, in dem alle für die Menschenwürde maßgeblichen Faktoren – wenigstens potentiell – schon enthalten sind. Wie rechtfertigt sich dieses Naturverständnis selbst? Wie ist das Naturhafte vorzustellen, aus dem menschliche Personalität hervorgeht? Wie kann man in diesem Rahmen die zuvor im Zusammenhang mit der Einheit der menschlichen Person angedeutete Problematik der heutigen Leib-Seele- oder der Bewußtsein-Gehirn-Diskussion überzeugend lösen und Tendenzen einer Ableitung des menschlichen Geistes aus dem Evolutionsgeschehen begegnen? Wie ist im Kontext einer solchen Begründung des Würdeverständnisses ein ausreichendes Kriterium zu gewinnen, mit dem man in Konfliktlagen – wenn Menschenwürde und geschöpfliche Würde in Konkurrenzsituationen gerieten – entscheiden könnte? Inwiefern würde diese neue Vorstellung die Unterscheidung von kollektivem und/oder individuellem Menschenwürdeverständnis aufnehmen können? Inwieweit und in welchem Sinn läßt dieser Argumentationsansatz eine duale (nicht dualistische) Weltbetrachtung zu, die der irreduziblen Differenz und zugleich wechselseitigen Bezogenheit von Natur und Geist gerecht wird?[33]

Soweit mit der Grundthese eines Naturursprungs der Menschenwürde teleologische Vorstellungen verknüpft werden, sind zudem Einwände von evolutionstheoretischer Seite vorprogrammiert[34]. Diese Fragestellungen signalisieren auf philosophischer Ebene, daß der erste Argumentationstyp sowohl auf methodischer wie auf inhaltlicher Ebene zumindest weiterer Differenzierungen und Kriterien bedarf.

Die Schwierigkeiten des zweiten Argumentationstyps b) konzentrieren sich im wesentlichen auf die Frage, inwiefern legitimerweise von einer Würde der Natur bzw. der Kreatur gesprochen werden kann, zu deren Respektierung uns der Gedanke der Menschenwürde anhält. Dieses Problem soll abschließend aus theologischer Sicht geklärt werden. Das Ergebnis des theologischen Argumentationsgangs gäbe dann eine Antwort auf die Frage, ob zu einer philosophisch legitimen Rede von der Würde der Natur eine theologische Entsprechung bestünde oder nicht. Eine philosophische Konzeption könnte unter Berücksichtigung einer Abstufung zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur an dem in der umwelt-

ethischen Diskussion verbreiteten Ausdruck „Eigenwert der Natur" anknüpfen. Mit dem Eigenwertsgedanken verbindet sich die Vorstellung einer gewissen Eigenständigkeit und Selbstzwecklichkeit.

Eigenwert steht im Gegensatz zu instrumentellem Wert, das heißt im Gegensatz dazu, *nur* Mittel zu einem Zweck zu sein. Güter mit Eigenwertcharakter können nicht darin aufgehen, daß sie lediglich eine Nutzenfunktion haben. Das zugrunde liegende Werturteil erhebt Anspruch auf Objektivität. Dies meint allerdings nicht, daß jede Relation auf ein erkennendes Subjekt ausgeschlossen ist. Eigenwert ist nicht im Sinn einer Losgelöstheit vom erkennenden Menschen zu konzipieren. Wer etwas als gut und zweckhaft in sich betrachtet, stellt sich damit auf den Standpunkt der Vernunft, stellt also ipso facto einen Bezug zum Menschen als rationalem Wesen her. Es ist daher kein Widerspruch, wenn der Eigenwertgedanke verbunden ist mit der Vorstellung eines Wesens, das solchen Eigenwert wahrnehmen und ihn angemessen schätzen kann. Vielmehr bestätigt sich noch einmal die unhintergehbare Sonderstellung des Menschen. Im Rahmen dieses Beitrags kann dieser philosophischen Thematik aber nicht weiter nachgegangen werden.

3. *Theologische Überlegungen zu einer legitimen Rede von der Würde der Natur – der Kreatur.* Die theologischen Grundlagen differenzieren in so signifikanter Weise zwischen Mensch und nichtmenschlicher Kreatur, daß nur eine strikt analoge Verwendung des Würdebegriffs in Frage kommt. Die theologische Begründung eines solchen analogen Gebrauchs kann ansetzen bei der Transparenz- oder Gleichnisqualität der extrahumanen Schöpfung, die mit der Gottebenbildlichkeit zwar nicht gleichzusetzen ist, mit ihr aber doch eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Für den Menschen gilt, daß er „Imago Dei", Bild Gottes bzw. Christi ist. Für die nichtmenschliche Natur lautet das entscheidende theologische Stichwort „Vestigia Dei", Spuren Gottes.

Der gemeinsame Kern liegt im Gottesbezug. Die Schöpfung ist als unaufhörliches Geschehen Darstellungsraum des Schöpfers, Selbstausdruck des dreifaltigen Gottes. Sie behält eine Transparenz auf ihren göttlichen Ursprung hin. Ihr eignet eine sakramentale, zeichenhafte Dignität, eine Symbolstruktur. Ihre Gleichnisfähigkeit gründet in der geschenkten Teilhabe am göttlichen Sein. Der Spiegel der Kreatur läßt nach einem Wort Hans Urs von Balthasars das Urbild ahnen[35]. Diese Verhältnisbestimmung zwischen Gott und der geschaffenen Natur läßt die verschiedenen neuzeitlichen Dualismen hinter sich, wahrt aber zugleich genügend Abstand zwischen Schöpfer und Schöpfung, so daß – z.B. im Blick auf die erwähnten Naturkatastrophen – eine „schöpfungstheologisch ausgeweitete Theodizeeproblematik"[36] nicht provoziert wird.

Der allgemeine ethische Grundsatz der Unparteilichkeit fordert, alles gemäß seinem Wertcharakter zu respektieren. Dieser Wertcharakter liegt zwar nicht auf der gleichen Ebene wie die gottebenbildliche, christusförmige Personwürde, wird

aber insgesamt durch seinen Gottesbezug so gewürdigt, daß in einem analogen Sinn der Würdebegriff aufgenommen werden könnte. Aus ihm läßt sich indes die menschliche Personwürde nicht ableiten; sie kann nicht als Abglanz einer allen Schöpfungswesen und -bereichen zukommenden Würde gedeutet werden. Für die Menschenwürde ist nicht schon die allgemeine Kreatürlichkeit ausschlaggebend. Vielmehr ist die besondere Auszeichnung des Geschöpfs Mensch entscheidend. Die Berufung auf die Mitgeschöpflichkeit allein genügt nicht. Der Begriff „Kreatur" vereint zwar alle Seienden, auf die das Merkmal Kreatürlichkeit zutrifft (den Menschen eingeschlossen).

Aufgrund der Sonderstellung des Menschen läßt sich aber eine gesonderte Behandlung von der Art denken, daß der Begriff Kreatur nach Maßgabe des jeweiligen Würdeverständnisses analog gebraucht wird. Dann bezöge sich der Ausdruck „Würde der Kreatur" auf alle jene geschaffenen Wesen und Bereiche, denen analoge Würde zukommt. So gewinnt er jene Reichweite, die dem Begriff Natur im umweltethischen Sprachgebrauch meist eignet. Ohne diese Voraussetzung scheidet er als umweltethischer Leitbegriff aus. Als Leitkonzept müßte dieser Würdebegriff freilich differenziert gehandhabt werden, das heißt moralisch relevante Unterschiede (z.B. zwischen schmerzfähigen Tieren und unbelebter Natur) wären zu beachten. Auch kann die Unterscheidung in kollektive und individuelle Würde nicht einfach aus dem Humanbereich übertragen werden. Aufgrund des angedeuteten theologischen Status der Natur eignet ihr ein Wert, auf den der Mensch eine angemessene Wertantwort zu geben verpflichtet ist. Es muß eine Antwort sein, in der ein Echo auf das mehrmalige „und Gott sah, daß es gut war" des ersten Schöpfungsberichts vernehmbar ist. Ebendies fordert die menschliche Würdestellung. Damit findet der strukturelle Ansatz des zweiten philosophischen Argumentationstyps eine theologische Entsprechung. Gerade die Gleichnishaftigkeit der nichtmenschlichen Natur ruft dem Menschen in Erinnerung, daß er sich dem gleichen Schöpfer verdankt und vom gleichen Gott zur Verantwortung als Sachwalter der Schöpfung bestellt wurde.

Analoge Würde

Der ethische – und auf seine Weise auch juristische – „Härtetest" der Anerkennung einer analogen Würde kann am unmißverständlichsten wohl mit dem Begriff der Unantastbarkeit durchgeführt werden.

Im Fall der Menschenwürde verbinden wir mit Unantastbarkeit die Respektierung unverletzlicher, unveräußerlicher Menschenrechte bzw. Grundrechte. Im Fall der analogen Würde der Natur verbindet sich mit Unantastbarkeit ein breiteres, abgestuftes Spektrum: Für schmerzfähige Tiere wäre beispielhaft ein rechtsanaloger Anspruch auf Schutz vor menschlicher Willkür zu nennen. Für andere

Stufen der natürlichen Erscheinungswelt müßte diese Grenze jeweils aus der konkreten Einlösung einer Grundforderung des ökologischen Imperativs ermittelt werden: „Handle so, daß die Wirkungen Deiner Handlung die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität der nichtmenschlichen Natur nicht zerstören!" Dem analogen Würdegedanken käme hier die allgemeine Funktion einer Hemmschwelle, einer Begrenzung des instrumentellen Gebrauchs zu. Gerade so bezeugt sich die dem Würdebegriff immanente Tendenz zur generellen Geltung, deren er für eine zentrale umweltethische Funktion bedürfte.

Diese Konzeption des Würdebegriffs bleibt vereinbar mit einer ökologisch aufgeklärten bzw. geläuterten anthropozentrischen Grundkonzeption der Umweltethik. In ihr wird die Unhintergehbarkeit und Unverzichtbarkeit des Menschen als des im Zentrum stehenden Verantwortungssubjekts unterstrichen; diese Stellung entspricht seiner Würde, fordert diese aber auch heraus und nimmt sie in die Pflicht.

Als Konsequenz für die zitierten Verfassungstexte ist folgendes festzuhalten: Ob es zu einer Einlösung des dem Ausdruck „Würde der Kreatur" immanenten Anspruchs auf umfassendere Berücksichtigung kommen wird (z.B. im Zuge der angestrebten Verfassungsrevision in der Schweiz), ist noch offen. Offen ist damit auch die Frage einer künftigen umweltrechtlichen Stellung und Funktion. Die vorangehenden Erörterungen umreißen wesentliche Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen dieser Würdebegriff das zur Erfüllung einer solchen Rolle notwendige theologisch-ethische Format aufwiese.

Die neue deutsche Staatszielbestimmung zum Umweltschutz wirkt gegenüber einem solchen Würdekonzept recht karg, ja etwas distanziert. Das spricht nicht unbedingt gegen eine Effizienz in der praktischen Umsetzung, auf die es schließlich in hohem Maß ankommt. Allerdings bleibt zu bedenken, daß bei der Prägung des Rechtsbewußtseins einer Bevölkerung auch leitmotivartig wirkende, ansprechende Begriffe und Formulierungen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Als bester Beweis dafür kann auf die Erfolgsgeschichte von Art. 1,1 des Grundgesetzes verwiesen werden: „Die Würde des Menschen ist unantastbar."

ANMERKUNGEN

[1] Übersicht bei W. Lochbühler, Chr. Umweltethik (Frankfurt 1996) 201–263.

[2] T. Geddert-Steinacher, Staatsziel Umweltschutz, in: Ökolog. Ethik u. Rechtstheorie, hg. v. J. Nida-Rümelin, D. von der Pfordten (Baden-Baden 1995) 32. [3] Ebd. 34.

[4] Dabei setze ich ein analoges Verhältnis zw. Recht u. Sittlichkeit voraus, das auch Überschneidungen kennt; vgl. D. Mieth, Recht u. Sittlichkeit in theol.-eth. Sicht, in: Recht u. Sittlichkeit, hg. v. J. Gründel (Fribourg 1982) 125–139.

[5] V. Pöschl, P. Kondylis, Würde, in: GGB 7 (1992) 637–677; W. Huber, Menschenrechte, Menschenwürde, in: TRE 22 (1992) 577ff.

[6] K. Bayertz, Die Idee d. Menschenwürde, in: ARSP 81 (1995) 4, 465-481.

[7] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785): Werkausg. Bd. 7 (Frankfurt ^{2}1977) 69; in der Deutung des

Art. 1, Abs. 1 des GG, der den Menschenwürdegedanken auf dem Hintergrund konkreter geschichtl. Kontrasterfahrungen aufnahm, spiegeln sich die erwähnten drei ideengeschichtl. Elemente: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten" (Mainz, Dürig, Herzog, Scholz, Grundgesetz: Kommentar, Bd. 1, München 1994, Rand-Nr. 17f.). [8] Kant (A. 7) 68.

[9] G. Haeffner, Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu? In: Der Mensch u. seine Frage nach d. Absoluten, hg. v. B. Ehlen (München 1994) 100f.; A. Holderegger, Grundlagen d. Moral u. d. Anspruch d. Lebens (Fribourg 1995) 147. [10] P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984) 70-78.

[11] C. Kummer, Evolution – Genom – Person, in: Die Einheit des Menschen, hg. v. L. Honnefelder (Paderborn 1994) 59-72.

[12] Für die Wirkkraft der Menschenwürde-Idee ist keineswegs nur das Faktische, sondern gerade auch das Kontrafaktische aussagekräftig; vgl. Haeffner (A. 9) 86.

[13] Die Zuordnung dieser Begriffe hat zwar Tradition, ist aber nicht unproblematisch. Die folg. Ausführungen markieren den richtigen Interpretationsrahmen.

[14] Zum Ungenügen dualist. u. monist. Konzeptionen vgl. Kummer (A. 11); G. Haeffner, Die Einheit des Menschen: Person u. Natur, in: Honnefelder (A. 11) 25-40; L. Honnefelder, Das Problem d. philosoph. Anthropologie: Die Frage nach d. Einheit des Menschen, ebd. 9-24.

[15] Die Diskussion um diese Doppelung findet einen spezif. Niederschlag auch in der seit Jahren z.T. leidenschaftl. geführten Bewußtsein-Gehirn-Debatte, vgl. E. Runggaldier, Mind-Brain, ebd. 73-90; Honnefelder (A. 11) 21; Haeffner (A. 14) 371. [16] K. Hilpert, Die Menschenrechte (Düsseldorf 1991) 94-204; Huber (A. 5).

[17] W. Groß, Gottebenbildlichkeit, in: LThK^3 4 (1995) 871f.

[18] E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens (Mainz 1993) 139f. [19] Huber (A. 5) 581.

[20] Unter den rd. 60 Autoren, die G. Teutsch in der bislang umfassendsten Studie zu dieser Thematik ausgewertet hat, befindet sich eine stattl. Zahl von Theologen, darunter K. Barth, J. Moltmann, C. Link, J. Hübner, W. Huber, H. Ruh, aber auch F. Boeckle u. J. Reiter; vgl. G. Teutsch: „Die Würde der Kreatur". Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres (Bern 1995) 69-118. Es mag hier dahingestellt bleiben, inwieweit diese Zuordnung immer vollauf berechtigt ist. Ebenso kann Teutsch eine ansehnliche Zahl von Philosophen anführen, darunter H. Jonas; aus der jüngeren Philosophengeneration sind vertreten: J. C. Wolf, B. Sitter-Liver u. U. Wolf. Auch etliche Juristen werden aufgeführt, z.B. Peter Saladin (Bern) u. A. Lorz (München); vgl. ebd. V, 15, 69-118.

[21] Barth, KD 3,1 ([4]1970) 198-200.

[22] Art. 24 novies, Abs. 3 d. Schweiz. Bundesverf. Zuvor schon (1980) hatte d. Kt. Aargau in seiner neuen Verf. (§ 14) festgeschrieben, daß Lehre u. Forschung „die Würde der Kreatur zu achten" haben; vgl. A. Goetschel, Zum verfassungsrechtl. geschützten Begriff der „Würde der Kreatur", in: Teutsch (A. 20) V-XII.

[23] A. Lorz, Tierschutzgesetz: mit Rechtsverordnungen u. Europ. Übereinkommen (München [4]1992) N 3 zu § 1 TierSchG 82, u. N 176 zur Einführung, 73. [24] Teutsch (A. 20) 120.

[25] Der „Duden" (Wb 4, 1994) nennt unter dem Stichwort „Kreatur" – der kirchenlat. Herkunft entsprechend – an 1. Stelle die allgem. Bedeutung „Geschöpf" bzw. „(von Gott) geschaffenes Wesen". Damit sei aber nicht bestritten, daß eine den positiv-rechtl. Bestimmungen folgende immanente Begriffsklärung für die Rechtspraxis unabdingbar ist. Die hier zu erörternde Problematik liegt auf einer anderen Ebene.

[26] B. Sitter-Liver, Würde d. Kreatur, in: Nidda-Rümelin (A. 2) 360. Zu weiteren Autoren dieser Richtung: Lochbühler (A. 1) 245-256, 293ff. [27] Sitter-Liver (A. 26). [28] Teutsch (A. 20) 35-43.

[29] C. Link, Rechte d. Schöpfung, in: Die Natur ins Recht setzen, hg. v. M. Schneider, A. Karrer (Karlsruhe 1992) 99.

[30] Teutsch (A. 20) 35-43, 105-108.

[31] Hier beziehe ich mich primär auf Teutsch (A. 20), der im Anhang über 70 Textbelege der verschiedensten Autoren aufführt (69-120).

[32] Vgl. das Personverständnis in: Singer (A. 10).

[33] H. M. Baumgartner, Von der Notwendigkeit dualer Weltbetrachtung, in: Dualismus versus Dualität, hg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1990) 185-206. Dieser Beitrag, der zur Klärung dieser Problematik auf Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft zurückgreift, geht auch auf ideengeschichtl. Zusammenhänge, konkret auf Schellings Naturphilosophie, ein; Anklänge an sie finden sich auch bei den Vertretern dieses Argumentationstyps.

[34] B. Irrgang, Chr. Umweltethik (München 1992) 281.

[35] H. U. v. Balthasar, Theologik, Bd. 1 (Einsiedeln 1985) 266.

[36] K. Koch, Schöpfung als d. universale Sakrament Gottes, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung d. Welt? (Zürich 1992) 96.

Hans Kramer

Wandel im Ethos von Ehe, Treue, Scheidung

Die Kulturgeschichte zeigt im historischen Rückblick eine große Variationsbreite in Verständnis und Lebensform von Ehe und damit zusammenhängend von Familie. Polygamie als Mehrmänner- und Mehrfrauenehe war in der Vergangenheit und ist in der Gegenwart in Geltung. Im europäischen Kulturraum ist die Einehe etabliert. Sie gibt es als strenge, einmalige Monogamie im Leben, aber zunehmend auch als serielle Monogamie, also als aufeinander folgende neue Einehen nach Scheidungen der Partner.

Ehe ist eine humane Institution auf naturaler Basis. Darum gehört es zur Natur der Ehe, geschichtlich zu sein. Es gibt sie nur in geschichtlichen Verwirklichungsformen. Und die realen Formen der Verwirklichung von Ehe haben notwendigerweise unterschiedliche Gestalten.

Wer im deutschen Kulturbereich etwa als 60jähriger die Lebensformen von Ehe im Ablauf von drei Generationen vor Augen hat, kann aus eigener Lebenserfahrung erhebliche Wandlungen und Unterschiede in der realen Gestaltung und Bewertung der Institution Ehe benennen. Ob es sich bei diesen Veränderungen, die auch von verschiedenen Wissenschaften kritisch in den Blick genommen wurden, um einen Verfall der humanen Kultur oder aber um eine Differenzierung zum Besseren der Ehepartner und Familienmitglieder handelt, steht vor allem unter katholischen Christen theoretisch und praktisch in heftigem Disput.

Katholische Einstellungen zum Wandel von Ehe

Es gibt eine naive Ansicht, nach der die katholische Kirche von ihrem neutestamentlichen Beginn an eine fest konturierte und gleichbleibende Konzeption von Ehe ohne Wandel gehabt habe. In der Theologie ist diese Ansicht als kontrafaktisch aufgegeben worden. In welchem Maß Wandlungen stattgefunden haben, wodurch sie begründet sind und in welchem Maß sie noch möglich sein werden, darüber muß erst noch in humanwissenschaftlichem und theologischem Disput, der sehr weit auszugreifen hat, Klarheit geschaffen werden. Einige katholische Einstellungen zum Wandel von Ehe seien hier benannt.

Die Pastoralkonstitution des Konzils von 1965 mit Öffnungen und strikten Festlegungen. Das Konzil hat zweifellos beachtliche Öffnungen in den personalen Sichten auf die Ehe in der Gegenwart gebracht. Kein kirchliches Dokument

vorher hat so sehr die Ehe als personalen Bund der Partner gewürdigt. Doch scheint das Zweite Vatikanische Konzil zugleich auch mit gewichtigen theologischen Betonungen gegen die Legitimität kulturhistorischer Variationen in den Konzepten von Ehe in der Weltgeschichte und unserer Zivilisationsgeschichte zu stehen. Es wird weiter mit der statischen Konzeption vom Band der Ehe argumentiert. So finden sich personale Öffnungen und institutionelle Festschreibungen spannungsgeladen in der Pastoralkonstitution Nr. 48, die über „Die Heiligkeit von Ehe und Familie" handelt. Da heißt es: „Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft. Dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist."

Im folgenden wird dann die natürliche Hinordnung der Ehe als ganze, nicht des einzelnen Aktes, auf Zeugung und Erziehung von Kindern herausgestellt. Der Abschnitt schließt mit der Betonung eherner Festigkeit: „Diese innige Vereinigung als gegenseitiges Sichschenken zweier Personen wie auch das Wohl der Kinder verlangen die unbedingte Treue der Gatten und fordern ihre unauflösliche Einheit." Eine kohärente und bruchlose Interpretation einerseits der personalen und andererseits der institutionellen Konzeption des Konzils von Ehe ist nicht möglich[1]. Verwiesen wird am Ende des Zitats auf die Enzyklika „Casti connubii" von 1930. Dieser Hinweis ist zum Thema „Wandel von Ehe" von entscheidender Wichtigkeit. Denn es handelt sich hier um ein Dokument, das ganz im theologischen Horizont der Neuscholastik konzipiert ist. Diese aber wertet Ehe von Natur aus und in der Kirche ganz als unwandelbare Wirklichkeit.

Die Neuscholastik als theologische Methode seit dem 19. Jahrhundert verhärtete die kirchliche Ethik. Die Neuscholastik präsentiert eine statische Konzeption von Ehe. Dabei entwickelt sie eine Auffassung von einer bleibenden Natur der Ehe, die relativ jung ist in der Theologiegeschichte. Allerdings wird sie von amtlichen Stellen der katholischen Kirche bis in die Gegenwart favorisiert. Der Katechismus der katholischen Kirche, der sogenannte Weltkatechismus von 1993, ist in entschiedener Weise neuscholastisch. Er betrachtet Ehe undiskutiert als historisch statische Größe. Deshalb werden Einsichten vom historischen Wandel in der Gestalt der europäischen Ehe, wie sie Geschichts- und Sozialwissenschaften liefern, für die katholische Ethik nicht aufgenommen und verarbeitet. Theologische Versuche, zu einer Neuformulierung des Ethos von Ehe, Treue und Scheidung bezogen auf die Neuzeit zu kommen, werden amtlich von päpstlichen Enzykliken wie

der Moralenzyklika „Veritatis splendor" von 1993[2] bis zum Weltkatechismus zurückgewiesen.

Darum ist ein kurzer Blick auf das theologische System der Neuscholastik erhellend[3]. Es setzt vor der Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Bonaventura und andere große Scholastiker waren zu der Zeit vergessen. Den philosophischen Systemen der Aufklärung und des Idealismus wollte man jetzt aber etwas Gewichtiges entgegensetzen. Dazu griff man auf die „Überlieferung" zurück. Man rekurrierte vor allem auf Thomas, zitierte ihn schlicht und simplifizierte ihn vielfach, besonders in den Handbüchern. Nicht die aktuellen Phänomene des Lebens oder die gegenwärtigen Probleme von 1850 oder 1870 sah man an, sondern das, was man das „überlieferte Gedankengut" nannte. Nur das konnte wahr sein. Selbst die Heilige Schrift wurde dieser „Überlieferung" untergeordnet.

Dazu kam ein ungeschichtliches Verhältnis zur Geschichte. Man zitierte einfach die Alten und vor allem Thomas. Daß er selbst lebendig war und daß es mit ihm und nach ihm lebendige Debatten und neue Wahrheitsfindungen gegeben hatte, wurde nicht gesehen. Das Lehramt sprach sich erstmals 1857, dann 1879, weiter in der Verurteilung des Modernismus, im kirchlichen Rechtsbuch von 1917 und dann in der Eheenzyklika von 1930 für die Neuscholastik aus. In dieser Tradition steht der Weltkatechismus von 1993.

Thomas von Aquin († 1274) als Kirchenlehrer war offen für Wandel in der Ethik der Ehe. Thomas von Aquin, dessen theologische Höhe in der Neuscholastik unterschritten wurde, weist die starre Sicht auf Ehe ab. Er stellt sich der Frage[4], ob die Ehe etwas Natürliches und von Naturgesetzen Bestimmtes ist. Seine Antwort: Sie ist nicht etwas, das von den Prinzipien der Natur mit Notwendigkeit festgelegt ist. Es gibt keine quasi physikalischen Gesetze für die Lebensform der Ehe. Heiße Luft über dem Feuer muß mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aufsteigen. Eine solche zwingende Notwendigkeit gibt es für die Ehe nicht. Sie ist mit dem freien Willen, „mediante libero arbitrio", auszugestalten, sagt Thomas. Also ist kulturelle und ethische Freiheit gegeben.

Thomas warnt sogar in diesem Artikel auch vor einer Divinisierung der Naturgesetze in Hinsicht auf die Ehe. Diese würde man betreiben, wenn man die Strukturgesetze von Ehe zu starr konzipierte. Thomas schreibt im Blick auf die Ehe: „Die menschliche Natur ist nicht unveränderlich wie die göttliche. Darum unterscheiden sich die Dinge des Naturgesetzes nach den verschiedenen Stadien und Lebensbedingungen der Menschen." Thomas würde also mitdiskutieren, wie sich Ehe in Kultur und Zeit wandeln darf und muß. Daß ihre Form grundsätzlich variabel ist, steht für ihn außer Zweifel.

Darin befindet sich Thomas im Einklang mit dem Kirchenlehrer Augustinus († 430), der die sittlichen Normen der Ehe dem Kulturwandel unterworfen sieht. Zur Polygamie der Patriarchen des Alten Testaments stellt er fest: „Eine Mehrzahl

von Ehefrauen war kein Verbrechen, als es Brauch und Gewohnheit war. Doch heute ist es ein Verbrechen, weil es nicht mehr Brauch und Gewohnheit ist."[5]

Das Neue Testament als Basis fordert Treue und kennt Scheidung. Allerdings wollen nicht wenige Christen mit Rekurs auf Jesus selbst im Wandel des Ethos der Ehe zumindest die Variante der Scheidung ausschließen. Sie betonen: Jesus formuliert als Gesetz des Neuen Bundes für die Ehe, daß man den Partner nicht mehr wie bisher entlassen darf. Es stimmt und es darf nicht übergangen werden: so provokativ hat Jesus formuliert. Aber hat er ein „Gesetz" im naturgesetzlichen Sinn verkündet oder im juristischen Sinn aufgestellt? Schon Matthäus hat sein Wort nicht als Gesetz genommen. Wenn ein „Fall von Unzucht vorliegt", so Mt 19,9 und in der Bergpredigt 5,32, das heißt, wenn die Treue entschieden gebrochen ist und die Frau eine Lebensgemeinschaft mit einem anderen aufgenommen hat, ist Scheidung in der Gemeinde des Matthäus legitim. Menschen bringen Veränderung auch in die christliche Realität von Ehe. Das sieht auch Paulus so, der das radikale Jesuswort im 1. Korintherbrief 7,10f. dem Sinn nach zitiert. Danach aber konzediert er in V. 12–16 Scheidung, wenn in einer bestimmten Ehe „Friede" nicht herzustellen ist.

Ein weiterer Versuch, Ehe ein für allemal mit Hilfe der Dogmatik der Ehe festzuschreiben, wird mit Verweis auf den Epheserbrief 5,32 unternommen. Darin wird zur ehelichen Einheit von Frau und Mann gesagt: „Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche." Aber hier ist nicht die Ehe das angesprochene Geheimnis („mysterion", „sacramentum"), sondern „der leibhaftige und organische Zusammenschluß des Hauptes und Bräutigams Christus mit seiner Braut, der Kirche", ist das Geheimnis[6]. Hier wird theologisch über die Kirche gesprochen, aber kein Ehegesetz promulgiert, vor allem keine Festlegung auf eine ewige Gestalt.

Varianten der Ehe in der abendländischen Geschichte

Struktur von Ehe und die Aufgabenverteilung in der Ehe haben sich im Abendland während der letzten vier Jahrhunderte in signifikanter Weise gewandelt. Das geschah bei gleichzeitigem Wandel des Ethos. Forschungen in Sozialgeschichte und in Mentalitätsgeschichte, zwei relativ junge historische Disziplinen, geben wissenschaftlich verläßliche Informationen[7]. Ein kurzer Blick auf die stattgehabten Wandlungen kann Perspektiven für den heutigen Bedarf an Ethos eröffnen. Es läßt sich sehen, wie offen die Freiheit bei der konkreten Gestaltung der Ehe ist, von der Thomas spricht. Die terminologischen Bezeichnungen der Eheformen, die historisch einander ablösten, sind in der Literatur uneinheitlich. In der Feststellung der gewichtigen Unterschiede ist man sich allerdings in der Geschichts- und Sozialwissenschaft einig.

Ursprünglich nur ökonomisch orientierte Ehe in Europa. Zunächst war die ökonomisch orientierte Ehe in Geltung. Das gilt in der gesamten europäischen Geschichte von den Anfängen bis etwa 1800. Ehe gehörte zu den Ständen der Bauern, der Handwerker und der Händler sowie der wenigen sozial anders gestellten Adligen und Beamten. Nur wer Besitz hatte, konnte heiraten. Ein solcher mußte aber auch heiraten, weil er im sozialen Raster unbedingt auf die spezifisch festgelegte Mitarbeit des Ehepartners angewiesen war. Die Heirat wurde arrangiert. Die Familien gaben erfolgversprechende Partner zusammen. Der weltanschauliche und religiöse Horizont war gleich. Die soziale Einbindung als Beheimatung und Kontrolle in Stadt oder Dorf war gesichert. Kenntnisse der Pflichten und Beweise des Könnens für die Führung des Berufs und des Hauses waren gegeben.

Gefordert war für die Ehe und in der Ehe wesentlich ein Ethos rollenspezifisch geteilter Kooperation. Liebe war in der kurzen Lebens- und Ehezeit der zeitlich und kräftemäßig erschöpfende Einsatz in der Arbeit im Haus und für das Haus. Emotionalität, Zärtlichkeit, Erotik und das, was man heute dialogisches Leben nennt, war nicht existent und nicht gefragt. Treue hieß, seine Rolle arbeitend und repräsentierend auszufüllen. In der Sprache heutiger Paarpsychologie kann man das eine „Liebe des Dienens und Funktionierens" nennen[8], sollte die historische Form damit aber nicht ungerechtfertigt abwerten. Die Erfahrung von „Glück" in dieser Ehe betraf im wesentlichen das Gelingen des mühseligen Hand-in-Hand-Arbeitens. Glück war das Überlebenkönnen durch Sicherung des notwendigen Einkommens.

Scheidung war dabei systemisch undenkbar. Sie hätte die eigene soziale Existenz und die des Partners final zerstört. Sie wäre soviel wie ein Tötungsdelikt gewesen, denn sie hätte nur noch die Einreihung in die übermäßig große Zahl der Bettelnden und aus den Städten Ausgewiesenen ermöglicht.

Bürgerliche Standesehe seit ca. 1800. Als eine neue Form wurde im 19. Jahrhundert die bürgerliche Standesehe ermöglicht. Das ökonomische Grundmuster blieb, was oft nicht beachtet wird, ähnlich strukturiert und ähnlich zwingend wie bei der früheren Form. Deshalb ist es nicht richtig, hier von einer romantischen Liebesehe zu sprechen. Wohl wurden die komplementären Geschlechtsrollen mehr emotional eröffnet und gefüllt. Es war mehr Gefühlsstoff vorhanden. Die Ehe bot der Frau ökonomische Sicherheit, aber auch eine hervorgehobene Statuszuschreibung. Der Mann wurde in den Stand gesetzt, ein Unternehmen zu führen. Er fand Sicherheit für seine emotionalen und sexuellen Bedürfnisse.

Die Form der Liebe wandelte sich nun, wurde aber noch nicht zu der personalen und individuellen Partnerliebe, wie sie heute jedem selbstverständlich bekannt ist. Geliebt wurde nicht diese Person, sondern ihre Tüchtigkeit in der Verkörperung der Rolle. Die Muster waren gesellschaftlich verordnet. Die Frau hatte häuslich effektiv, rational planend, gesellschaftlich repräsentierend, dabei sparsam, selbstlos, bescheiden, gütig, opferbereit, duldsam und verständnisvoll zu sein.

Der Mann mußte beruflich erfolgreich, zielstrebig, durchsetzungsfähig, hart, mutig, selbstbewußt und prinzipientreu sein. Schiller, der 1805 im Bürgerstädtchen Weimar starb, liefert in seinem „Lied von der Glocke" eine werbende Charakterisierung:

„Der Mann muß hinaus / Ins feindliche Leben, / Muß wirken und streben / Und pflanzen und schaffen, / Erlisten, erraffen, / Muß wetten und wagen, / Das Glück zu erjagen. / Da strömet herbei die unendliche Gabe, / Es füllt sich der Speicher mit köstlicher Habe, / Die Räume wachsen, es dehnt sich das Haus. / Und drinnen waltet / Die züchtige Hausfrau, / Die Mutter der Kinder / Und herrschet weise / Im häuslichen Kreise, / Und lehret die Mädchen / und wehret den Knaben, / Und reget ohn' Ende / Die fleißigen Hände, / Und mehrt den Gewinn / Mit ordnendem Sinn, / Und füllet mit Schätzen die duftenden Laden / Und dreht um die schnurrende Spindel den Faden, / Und sammelt im reinlich geglätteten Schrein / die schimmernde Wolle, den schneeigten Lein, / Und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer, / Und ruhet nimmer."

Glück war in diesem Typus der Ehe die Sicherung des gemeinsamen Ansehens in der Gesellschaft, vor allem durch erfolgreiche Führung des Unternehmens durch den Mann und Organisation des Haushalts und der Kindererziehung durch die Frau. Die Emotionalität lief in den Bahnen des gegenseitigen Angewiesenseins aufeinander und des gegenseitigen Respekts als Dank für die soziale Stützung.

Das hier geforderte Ethos war wesentlich das Ethos der aktiven und emotionalen Unterstützung in Ausfüllung der sozial vorgezeichneten Rollen. Überlegender und planender Austausch im Gespräch war zu pflegen. Pflichtbewußtsein galt zusammen mit Arbeitsamkeit und Aufmerksamkeit für die differenzierten Rollenanforderungen. Denn nur so wurden der Bestand des Unternehmens wie des Haushalts und die sozial tragende Achtung der Öffentlichkeit gesichert. Die Romane von Theodor Fontane (1815-1898) bieten anschauliche Illustrierungen.

Arbeiterehe seit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert. Historisch folgte die Form der Arbeiterehe, genauer: die Ehe der Lohnabhängigen. Dazu sind auch mit Modifikationen die Ehen der kleinen Angestellten und Beamten zu zählen. Die Industrialisierung setzte in Deutschland langsam zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein. Für die Ehen der Lohnabhängigen, die jetzt erst möglich, aber auch notwendig wurden, übernahm man die Grundschemata der vorher allgemein gültigen bürgerlichen Ehe, wenn auch unter erschwerten Bedingungen. Die in den vorangehenden Zeiten von Ehe und Familienführung ausgeschlossenen Menschen, die ärmeren Schichten, konnten nun zunehmend heiraten. Allerdings lebten sie in großer finanzieller Enge und Ungesichertheit. Die Rollenteilung zwischen den Geschlechtern mußte rigide aufrechterhalten werden. Gleichzeitig war die Frau gezwungen, sich um einen Zweitverdienst für die Familie zu bemühen und gleichzeitig Alte und Kranke in der Wohnung zu versorgen. Die Wochenarbeitszeit der Arbeitnehmer betrug um 1840 etwa 83 Stunden. Es wurde also bei einer 6-Tage-Woche täglich im Durchschnitt fast 14 Stunden gearbeitet. Die 60-Stunden-Woche mit 10-Stunden-Tag wurde erst um 1900 durchgesetzt. Sonntags

mußte die Arbeitskleidung gewaschen, im Haus repariert und das Werkzeug ausgebessert werden.

Der Raum für Gefühle und emotionales Miteinander in diesen Ehen war eng. Glück war, durch gemeinsame, aufreibende und die Gesundheit zerstörende Arbeit oberhalb der Katastrophenlinie zu bleiben, die aber durch Krankheiten und Unfälle regelmäßig unterschritten wurde. Der Eheabschluß war wohl durch erotische Faszination und persönliche Zuneigung eingeleitet worden. Beides aber mußte in den häuslichen Nöten versinken und zu einem zähen gemeinsamen Überlebenskampf werden. In gemeinsamer Plackerei die Wohnung und bescheidenes Essen sichern zu können, war das Glück dieser Eheleute.

Die ethische Maxime für diese Eheform hieß, in gemeinsamer Perspektive das im wörtlichen Sinn verstandene Notwendige mit Aufbietung aller Kräfte zu tun. Sicherung des Überlebens mit dem Partner und vielleicht etwas Annäherung an das bürgerliche Ideal, das war hier Liebe.

Die moderne Liebesehe. Abgelöst wurde dieses Muster durch die moderne Liebesehe. Die gewandelten ökonomischen und sozialen Bedingungen gaben den Raum dazu. In den 50er und 60er Jahren dieses Jahrhunderts trat diese Eheform verstärkt auf. Personales, geistiges, emotionales, erotisches und sexuelles Interesse ließ die Partner zusammenfinden. Die Person mit ihren Eigenschaften trat in den Vordergrund. Faszination, Verzauberung, Entzücken und die Erwartung harmonischer Ergänzung auf allen Lebensbereichen führten zum Eheabschluß. Die materiellen Nöte waren entscheidend gemindert. Ehe wandelte sich von einer Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft zu einer Gefühls- und Freizeitgemeinschaft. Glück wird in der Ehe jetzt erlebt, wenn die Partnerschaft im personalen Sinn als Austausch und Miteinander gelingt, wenn die Ehe zum umfassend verstandenen Gespräch wird. Diese personale Konzeption der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich im wesentlichen bis heute fortgesetzt, wobei derzeit allerdings mehr rationales Kalkül vor dem formellen Eheabschluß einsetzt und zeitliche Verschiebungen bewirkt.

Merkmale des jetzt geltenden Ethos wurden die partnerschaftliche Aufmerksamkeit, die Zuwendung, das Hören und Reden, Geben und Nehmen auf allen Ebenen des Lebens sowie die Bereitschaft, Konflikte und Enttäuschungen, vor allem im personalen Bereich, wahrzunehmen, anzugehen und zu verarbeiten. Wenn allerdings Konflikte und Enttäuschungen nicht aufgearbeitet werden können, sehen sich heute die Bundesbürger ethisch legitimiert oder gar verpflichtet, diese Ehe durch Trennung zu beenden. Seit 1992 weist die Statistik aus, daß auf drei Eheabschlüsse in einem Jahr mindestens eine Scheidung kommt. Die Tendenz steigt. In Städten und industriellen Lebensräumen sind die Zahlen der Scheidungen und Trauungen in einem Jahr derzeit fast gleich. Bei Bürgern und Christen gibt es darüber erhebliche Besorgnis, aber man enthält sich weitgehend der ethischen Verurteilung der einzelnen Menschen oder Paare.

Die hier vorgelegte verkürzende und schematisierende Übersicht zeigt: Möglichkeit, Realität und Ethos der Ehe haben sich seit vierhundert Jahren in Dimensionen gewandelt, die man nicht glauben würde, wenn sie nicht in gesicherten historischen Darstellungen vor Augen geführt würden.

Soziologische Einsichten zum Wandel von Ehe und Scheidungspraxis

Bei ethischen Überlegungen zum Wandel von Ehe dürfen soziologische Einsichten nicht übergangen werden. Die Systematisierungen und Problematisierungen dort reichen unmittelbar in die ethischen Fragestellungen hinein. Soziologie kann und darf Ethik nicht ersetzen. Aber Ethik hat sich auf sie zu stützen, denn die Zeichen der Zeit, auf welche die Theologie aufmerksam achthaben muß, werden hier vorgedeutet. Auch kommt die als Schöpfungswirklichkeit zu wertende Natur der Ehe in ihrer kulturellen Gestalt zum Vorschein.

Ehe als Institution ist nicht gefährdet. Inzwischen ist empirisch bestätigt, was zunächst René König 1969 im Handbuch der empirischen Sozialforschung als These behauptete: Gerade weil die Ehe so bedeutsam für den einzelnen geworden ist und weil man in negativen Situationen die Hoffnung auf eine gelingende Partnerschaft nicht aufgibt, löst man die gegenwärtige Ehe auf, wenn ihre Konflikte und ihre Disharmonien nicht aufgearbeitet werden können. Bisher gingen die Partner in der Mehrzahl der Fälle eine neue Ehe ein. Die ansteigende Zahl von Ehescheidungen ist also kein Zeichen für eine allgemeine Verwerfung der Ehe, sondern signalisiert deren besondere Bedeutung und Hochschätzung. Allerdings sind die dabei angelegten personalen, psychischen und ethischen Maßstäbe typisch neuzeitlich[9].

Personalisierung der Probleme der Ehepartner. Geschiedene aus der Zeit nach 1976 geben in Interviews zu 68,4 Prozent an, ihre Ehe sei gescheitert wegen bestimmter Verhaltensweisen und Eigenschaften des Partners sowie wegen Beziehungsproblemen zwischen den Partnern. Der klassische Topos außereheliche Partnerbeziehungen wird nur mit 6,2 Prozent angegeben. Suchtprobleme gelten mit 9 Prozent[10].

Es ist schlüssig nachgewiesen, daß es aufgrund der gestiegenen psychischen Anforderungen an die Ehe und durch die hohen affektiv-emotionalen Ansprüche an den Ehepartner zur Trennung dieser Gemeinschaft kommt. „Je mehr sich die Institution Ehe aus der normierenden Kraft sozialer Kontrolle entfernt, desto stärker prägen individuelle Einstellungs- und Bedürfnismuster die Ausgestaltungen partnerschaftlichen Zusammenlebens."[11] In 60 Prozent der Fälle erheben die Frauen das Scheidungsbegehren.

Enge Beziehungen zwischen Gesellschaft und Ehe. Soziologisch ist inzwischen die von Helmut Schelsky und Heidi Rosenbaum verbreitete These widerlegt wor-

den, Ehe und Familie seien „Gegenstrukturen zur Gesellschaft", sie seien von der Außenwelt abgeschottete, affektiv aufgeladene Privaträume, in denen gute Emotionalität, Identitätsfindung und Entspannung erlebt werden. Dann wäre Wandel nicht nötig, nicht einmal möglich. Wahr ist vielmehr und soziologisch erwiesen: Es bestehen vielfältige Außenbeziehungen zur Welt der Arbeit, der Freizeit, des Konsums, des sozialen Umfelds und der Politik. Die dort vorherrschenden Menschenbilder und Lebenspraktiken wirken strukturierend ein auf den Innenbereich. Das induziert Wandel.

Es gibt Soziologen, die schon seit mehr als hundert Jahren darauf hingewiesen haben, daß Ehe und Familie kein naturwüchsiges Eigenwesen besitzen, sondern daß ihre Struktur und ihre Lebensformen unmittelbar durch Struktur und Lebensformen der Gesellschaft geformt und verändert werden. Wie in früheren Jahrhunderten Europas die ökonomische Not auf Gestalt und gefordertes Ethos der Ehe einwirkte, so wirken heute die kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse auf die Ehe ein: vor allem Aufklärung, Säkularisierung, Industrialisierung, Rationalisierung, Urbanisierung, Bürgerlichkeit und Individualisierung[12]. Diese stiften in der Ehe neuzeitliche Erwartungen, Umgangsformen und neue ethische Haltungen.

Heute üblich: Bilanzierendes Prüfen in den Ehen. Soziologen formulieren, was sie eine austauschtheoretische These nennen: Die Dauer der heutigen Ehe ist an das Vorhandensein von Vorteilen und Annehmlichkeiten für die Partner gebunden[13]. Die Ehepartner bilanzieren, oder einer von ihnen fragt unter der Last seiner Enttäuschungen und Bürden, ob diese Ehe sich noch lohnt. Bei zu negativer Bilanz folgt die Kündigung der bisherigen Gemeinschaft.

Nun gibt es in der Diskussion dieser gesellschaftlichen Tatsachen schon den Begriff der „Nichtigkeitsscheidung". Gemeint ist die Scheidung aus vergleichsweise geringfügigen Anlässen und Ursachen. Zwar wird man sich im ethischen Denken von diesem Hinweis warnen lassen. Aber man wird auch fragen, ob sich unter dieser Kennzeichnung nicht schon eine vorschnelle Aburteilung verbirgt. Was außerhalb der Ehe klein wirkt, kann für diese Partner große Dimensionen haben.

Die „austauschtheoretische Perspektive", die man in der soziologischen Betrachtungsweise einnimmt, macht allgemein darauf aufmerksam, daß die Partner die Qualität ihrer Gemeinsamkeit prüfen und wägen. Sie werden es tun müssen, weil das, was man in Freiheit tut, hier: eine Ehe in der Freiheit der Neuzeit zu führen, sinnvoll und verantwortet getan werden soll. Dann aber wird man das grundsätzliche Recht oder sogar die Pflicht zur Bilanzierung in der ehelichen Partnerschaft ethisch und christlich nicht von vornherein und grundsätzlich in Frage stellen können.

Christliches Nachdenken über ein heutiges Ethos der Treue

Zur Scheidung und zu geschiedenen Menschen nehmen nicht nur viele Familien und Mitbürger eine neue Haltung ein, sondern auch viele Christen tun das. Das drückt sich etwa aus in dem vielfach argumentativ umkreisten Kernsatz in den Grundsätzen der oberrheinischen Bischöfe für die seelsorgliche Begleitung von wiederverheirateten Geschiedenen von 1993: „Der Priester wird das Gewissensurteil des einzelnen, der nach Prüfung seines Gewissens zu der Überzeugung gelangt ist, den Zutritt zur hl. Eucharistie vor Gott verantworten zu können, respektieren." [14] Zeigt sich da, wo die Bischöfe alles andere als eine Vorreiterrolle übernehmen, eine neue Konzeption im Ethos der Treue, die beweglicher ist als das, was die katholische Kirche amtlich für die Ehe bisher so grundsätzlich verfochten hat?

Tradition und neue Fragen zur Treue in der Ehe. Wenig bekannt ist die Einstellung der an dieser Stelle so erfreulich klaren Neuscholastik zu „Tugend und Pflicht der Treue". Ein Zitat aus dem Handbuch von Mausbach-Ermecke: „Die Pflicht der Treue ist an sich eine dauernde. Sie ist gerade bestimmt, gegenüber Schwankungen dem Willen Dauer und Beharrlichkeit zu verleihen und zugleich dem Mitmenschen eine sichere, zuverlässige Bürgschaft zu geben ... Die ganze Sachlage kann sich dergestalt ändern, daß das buchstäbliche Worthalten gegen den wirklichen Sinn des Versprechens geht, daß es schädlich oder sogar unsittlich wird. In solchen Fällen hört die Verpflichtung auf, selbst bei den wichtigsten Versprechungen." [15] Allerdings ist bekannt, daß diese weitgehende Interpretation von Treue nicht ohne weiteres auf Kirchenmitgliedschaft, Gelübde und Ehe angewendet wurde. Scheidung hat man so nicht legitimiert. Aber der Grundgedanke von der Begrenzung einer Verpflichtung aus Treue bildet älteste ethische Tradition.

Christen müssen fragen, ob mit dem neuzeitlichen Menschen- und Ehebild und den neuen Möglichkeiten der Lebensgestaltung die Tugend der Treue neu gesehen werden muß. Sie ist eine christliche Tugend. Sie ist unverzichtbar. Eine menschlich zerstörerische und unchristliche Unzuverlässigkeit ist abzuwehren. Aber eine gleichfalls zerstörerische Knechtung der Menschen durch eine ideologisierte Auffassung von Treue ist mit gleicher Dringlichkeit zu vermeiden. Tugenden sind um der Menschen willen da.

Menschliche und christliche Einsicht und Sensibilität stellen fest: Treue ist eine Gestalt der Liebe. Sie ist Liebe, Sorge und Beistand zugunsten einer Person auch unter Enttäuschungen, Belastungen und Schmerzen.

In der Vergangenheit sah man Treue vor allem unter dem Gesichtspunkt der Vertragsgerechtigkeit. Man soll zu seinem Wort und Versprechen stehen, damit der andere sich darauf verlassen kann und damit die sozialen Beziehungen stabil und verläßlich bleiben. Das paßte zum früheren sozialen Grundmuster der Ehe. Sie war eine soziale Notgemeinschaft, welche die ökonomischen Probleme des

Erwerbs von Lebensunterhalt bewältigen mußte. Treue war da notwendiger sozialer Stabilisator und einziger Garant, das Überleben zu sichern. Muß in der neuzeitlichen Situation von Ehe die Treue nicht in eine mehr personale Perspektive gerückt werden?

Neue Analyse des humanen und ethischen Phänomens Treue

In dem Phänomen Treue sind verschiedene komplementäre Elemente gegeben. Treue ist konzentrisch aufgebaut. Sie ist in gegenseitig durchdringenden Bezügen Ich-Treue, Du-Treue, Wir-Treue und Glaubens-Treue [16].

Ich-Treue. Ich-Treue besagt, daß eine Person die Verantwortung für sich selbst übernimmt. Sie hat für sich zu sorgen und ihr Leben aus ihren Möglichkeiten zu gestalten. Sie faßt ins Auge, was ihr selbst wertvoll ist, was sie kann, welchen Einsatz zu leisten sie berechtigt ist im Hinblick auf sich selbst, das heißt bezogen auf ihre Fähigkeiten und die eigene Wertetafel des Lebens. In diesem Horizont verbürgt sie sich. Sie macht Zusagen und bindende Versprechen. Sie ist treu aus eigener Stabilität, eigenem Können und Wollen. An dieser Stelle aber reicht der juristische Grundsatz ins Ethische hinein: „Ultra posse nemo tenetur – Über sein Können hinaus wird niemandem etwas abverlangt." Aus Ich-Treue, aus Verantwortung für die eigene Existenz ist bei zu hohen Kosten die Verpflichtung zur Treue aus einem Vertrag oder einem Versprechen nicht mehr bindend.

Du-Treue. Du-Treue besagt, daß ein Ich sich in die Verpflichtung gegenüber einer anderen Person begibt. So verspricht man dem anderen Liebe und eheliche Gemeinschaft. Treue wird so dialogisch praktiziert. Sie stiftet höchste menschliche Bindungen, jetzt vor allem aufgrund der berechtigten Erwartungen des anderen. Die Treue gilt auch unter Lasten, ja gerade dann bewährt sie sich. Wenn aber der andere sich so ändert, daß er nicht länger als der Empfänger des früheren Treueversprechens gelten kann, ist die Du-Treue an eine Grenze gekommen. Auch wenn das Beziehungsgefüge sich entscheidend ändert, muß die Du-Treue überprüft werden. Klassisch geschah eine solche Infragestellung während der Ehe bei Ehebruch oder drohendem Schaden an Leib und Leben, bei Gefährdung des Glaubens. Die Kirche kennt da rechtlich eine Scheidung der Partnerschaft als Trennung von Tisch und Bett. Zeigt das neue Welt- und Menschenbild auch unter den Christen der Neuzeit nicht noch andere Grenzen der Du-Treue auf? Manche Trennung oder Scheidung nach wesentlichen Veränderungen oder radikalen Enttäuschungen ist dann nicht als Verletzung der Treue zu werten.

Wir-Treue. Wir-Treue oder soziale Treue oder Institutionen-Treue bezeichnet das begründete Festhalten an sozialen Gegebenheiten wie Verwandtschaft, Nachbarschaft, Verein, Partei und eben auch Ehe. Ehe ist eine sozial sinnvolle Institution. Als solche gebührt ihr ein Respekt, der die Gestalt der Treue annehmen

kann. Man geht nicht leichtfertig mit dem sozial Wertvollen um. Wenn aber die an sich sinnvolle und gute Institution unverhältnismäßig hohe Opfer von einer Person fordert, verliert sie in diesem Fall ihre Dignität und ihren Anspruch. Die betreffende Person ist dann nicht mehr durch eine Verpflichtung zur sozialen Treue gebunden. Und in diesem Horizont ist zu prüfen, ob die katholische Kirche in dem Maß wie bisher gegenüber dem Sakrament Ehe, das eine sakrale Institution ist, die gläubig-soziale Treue einfordern darf.

Glaubens-Treue. Glaubens-Treue ist ein stetiges Verhalten, das aus Quellen des Glaubens gespeist ist. Christen sehen ihren Gott als treuen Gott an. Sie haben den tödlich endenden Lebensentwurf des Jesus von Nazareth in liebender Treue zu seinem Vatergott vor Augen. Gott und Christus als in Treue Liebende werden durch Vermittlung der Glaubenden in der Kirche dem einzelnen erfahrbar. In der Kirche, die aus der Kraft des Heiligen Geistes lebt, werden neue Kräfte entbunden. Durch das Sakrament der Ehe werden Ich-, Du- und Wir-Treue „im Herrn" lebbar. Allerdings müssen alle magischen Vorstellungen an dieser Stelle ausgeschlossen werden. Aus Glaubens-Treue ist dem Christen in der Ehe mehr möglich als dem Nichtglaubenden. Aber nicht alles ist möglich.

Verpflichtungen aus der Ich-Treue oder Verwerfungen im Feld der Du-Treue können den Aspekt der Glaubens-Treue außer Kraft setzen. Dann darf eventuell Scheidung nicht nur sein, sie muß vielleicht sogar sein. Und wenn die drei genannten Bischöfe, wie viele Christen und Theologen, in einer nachträglichen Zweitehe manche als nicht von der Eucharistie ausgeschlossen betrachten, dann ist es in dieser Sicht in bestimmten Fällen auch für Geschiedene in ihrer akuten Situation christlich legitim, prospektiv eine Wiederheirat anzustreben, sprich: einen neuen Partner zu suchen.

Öffentliche und institutionelle Hilfen im Wandel des Ethos

Es ist eine menschliche Tatsache unserer Gegenwart, von der Christen nicht ausgenommen sind, daß durch die gestiegenen psychischen Anforderungen an die Ehe und durch die hohen affektiv-emotionalen Ansprüche an den Ehepartner häufig Probleme um die Treue, um weiteres Zusammenstehen oder Scheidung in der Ehe programmiert sind[17].

Als erste, in der Öffentlichkeit zu leistende Hilfe ist menschlich und christlich das Wissen zu propagieren, daß es selbstverständlich ist, Probleme und Konflikte in der Partnerschaft zu haben. Es sollte ein klares Bewußtsein davon öffentlich existieren, daß es notwendig ist, eheliche Konflikte untereinander auszusprechen und in geeigneter Form auszutragen. Man darf seine Bilanz ziehen, man soll sie sagen, und man kann sich ohne Verletzung von Gerechtigkeit und Liebe auch lautstark darüber auseinandersetzen.

Partnerschaftserwartungen müssen zweitens in Welt und Kirche auf eine realistische Dimension eingestellt werden. Viele Menschen revidieren heute erst nach einer Scheidung ihre zu romantischen oder zu idealen Ansprüche an eheliche Beziehungen. Sie werden erst danach partnerfähig. Die humanen Kosten dabei sind zu hoch. Deshalb sind realistischere Bilder von Ehe zu verbreiten, als sie noch umlaufen. Das wäre Hilfe zur Ethik.

In Kirche und Öffentlichkeit sollten es alle wirklich Wohlmeinenden als selbstverständlich ansehen und ohne Diskriminierung empfehlen, daß Paare institutionelle Hilfe in Anspruch nehmen. Das hat so frühzeitig zu geschehen, daß noch an einer Lösung der Probleme gearbeitet werden kann. Institutionelle Hilfe zur Bearbeitung von Problemen in Ehe und Familie soll von der katholischen Kirche mit offenen Perspektiven bereitgehalten werden, auch in den gegenwärtigen Zeiten des knappen Geldes. So stellt sich die Kirche von heute dem Wandel im Ethos von Ehe, Treue und Scheidung.

ANMERKUNGEN

[1] N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonist. Auswertung (Würzburg 1989).

[2] VApSt 111 (Bonn 1993), bes. Nr. 53.

[3] G. Söhngen in: LThK²7, 923-926; H. M. Schmiedinger in: HWP 6, 770-774.

[4] S. th. suppl. q. 41, a. 1.

[5] Augustinus, Contra Faustum 22, 47, 8.

[6] J. Gnilka, Der Epheserbrief (Freiburg 1971) 288 f.

[7] Aus der Fülle d. Lit.: E. Shorter, Die Geburt d. mod. Familie (Reinbek 1971); M. Mitterauer, R. Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel d. Familie (München 1977); Histor. Familienforschung, hg. v. dens. (Frankfurt 1982); W. H. Hubbart, Familiengesch. Materialien zur dt. Familie seit d. Ende d. 18. Jh. (München 1983).

[8] H. Jellouschek, Die Kunst als Paar zu leben (Stuttgart 1992) 65.

[9] R. Nave-Herz u. a., Scheidungsursachen im Wandel. Eine zeitgesch. Analyse d. Anstiegs d. Ehescheidungen in d. BR Dtl. (Bielefeld 1990) 65.

[10] S. die Tabelle der Gründe für das Scheitern der Ehe ebd. 63.

[11] N. F. Schneider, Woran scheitern Partnerschaften? Subjekt. Trennungsgründe u. Belastungsfaktoren bei Ehepaaren u. nichtehelichen Lebensgemeinschaften, in: ZfS 19 (1990) 459.

[12] Ders., Warum noch Ehe? Betrachtungen aus austauschtheoret. Perspektive, in: Zs. f. Familienforschung 3 (1991) 52; F.-X. Kaufmann, Zukunft d. Familie. Stabilität, Stabilitätskrisen u. Wandel d. familiaren Lebensformen sowie ihre ges. u. polit. Bedingungen (München 1990) 19-33; R. Nave-Herz, Familie heute. Wandel d. Familienstrukturen u. Folgen für d. Erziehung (Darmstadt 1994).

[13] Schneider (A. 11) 458.

[14] Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten d. Theol., hg. v. Th. Schneider (Freiburg 1995) 392.

[15] J. Mausbach, G. Ermecke, Kath. Moraltheol., Bd. 3 (Münster [10]1961) 604.

[16] H. Kramer, Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen (München 1974) 215-248: Die Tugend d. Treue.

[17] R. Nave-Herz (A. 9) 138.

Josef Fuchs SJ

Wie können Christen glauben?

Vor einigen Jahren (1988) hatte mich die deutschsprachige Sektion der theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) eingeladen, eine Gastvorlesung in Moraltheologie zu halten. Das – damals sehr aktuelle – Thema war von den Studenten der Fakultät vorgegeben: Magisterium und Moraltheologie[1]. In dieser Vorlesung hieß es u. a.: „Gelegentlich habe ich bei Vorlesungen gesagt: Ich sage nichts, wozu ich nicht stehe, aber vielleicht sage ich nicht alles, wozu ich stehe." Hinter jener kurzen Bemerkung steht das wohl viele Katholiken bedrängende Problem: „Wie können wir in unserer Kirche glauben?" Jene Bemerkung meinte mich persönlich; aber sie betrifft zweifellos auch andere Theologen und nicht wenige „gläubige" Katholiken. In dieser Dreiteilung sei das Problem hier angegangen.

Der katholische Moraltheologe

Wenn ich als Moraltheologe tätig bin, dann bin ich das bewußt als *katholischer* Moraltheologe, das heißt: im Bereich dessen, was in der katholischen Kirche als Moraltheologie getätigt wird, vor allem auch innerhalb dessen, was in der katholischen Kirche offiziell als katholische Morallehre vorgestellt wird. Solange ich überdies einen kirchenamtlichen Lehrauftrag habe, bin ich beauftragt, meine Hörer und Leser in die in und von der Kirche vertretene Moraltheologie einzuführen. Das kann nicht heißen, daß ich ausschließlich die vom Lehramt vorgetragene oder approbierte Lehre doziere. Allerdings kann ich als Lehre der Kirche nur vortragen, was wirklich und eindeutig Lehre der Kirche ist. Aber es gibt über diese hinaus eine Unmenge von Moralfragen, über die eine eindeutig „kirchliche Lehre" nicht existiert. Überdies kann es mir nicht unbekannt sein, daß in nicht wenigen moralischen Fragen unter manchen Katholiken und auch unter katholischen Moraltheologen unterschiedliche Auffassungen bestehen, und das auch in bezug auf Fragen, über die es eine eindeutige, vom kirchlichen Lehramt vertretene und auch „auferlegte" Antwort gibt.

Möglicherweise sehe ich mich gelegentlich nicht imstande, in bestimmten Fragen diese kirchliche Antwort einzusehen oder vertreten zu können, oder ich kann die für diese Antwort vorgetragene Begründung nicht als stichhaltig oder überzeugend ansehen. Es muß zum moraltheologischen Lehrauftrag gehören, die Hö-

rer auch mit solchen Schwierigkeiten bekannt zu machen und sie in die existierende Diskussion einzuführen. Es ist mir nicht verwehrt, meine eigene Neigung oder Stellungnahme zu äußern (ohne allerdings die Annahme dieser meiner Stellungnahme den Hörern nahezulegen) oder die positive Lösung der in Diskussion befindlichen Frage offenzulassen oder einfachhin keine persönliche Stellung zu beziehen, selbst wenn ich sie haben sollte, möglicherweise sogar mit einer von der anderer Moraltheologen verschiedenen Begründung, oder vielleicht auch mit einer Begründung, die ich selbst in früheren Zeiten nicht akzeptiert hätte. Auf diese Problematik bezieht sich offenbar die oben zitierte Bemerkung in meiner Freiburger Gastvorlesung.

Hat das zu tun mit der Frage des gegenwärtigen Beitrags, wie man als Christ glauben kann – und zwar in dieser Kirche? Einerseits ja; denn wie das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „Lumen gentium" betont (25), muß das sittliche Verhalten der Christen grundsätzlich ihrem Glauben entsprechen, also wenigstens nicht unverträglich mit ihm sein. Andererseits aber, in einem anderen Sinn, nein; denn der katholische Glaube als solcher enthält zwar allgemeinste moralische Prinzipien, gibt aber keine vollinhaltlichen Antworten auf die vielen konkreten Moralfragen. Denn diese sind in sich keine Glaubensprobleme, wenn auch, wie ich vermute, viele Katholiken dies irrigerweise meinen; vor diesem Irrtum muß man sie zu bewahren versuchen. Franz Böckle veröffentlichte dementsprechend vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift einen Beitrag zur Frage, ob die Annahme oder Nichtannahme der Stellungnahme Papst Pauls VI. in seiner Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 zur „künstlichen" Empfängnisverhütung die Treue eines Katholiken zu seinem christlichen Glauben berühre; seine Antwort war eindeutig negativ[2].

Schon daraus ergibt sich, daß ich als Moraltheologe nicht umhin kann, mich eingehend auch für die Probleme anderer theologischer Disziplinen zu interessieren, zum Beispiel für die heutigen Fragen und Lösungsversuche in der Fundamentaltheologie, in der dogmatischen Theologie und in der Exegese. Dies nicht nur, weil manche Katholiken ein völlig falsches Verständnis der Fragen dieser theologischen Disziplinen haben (und das würde unter Umständen ihr Glauben-Können bedingen), sondern auch, weil es unter den Vertretern dieser Disziplinen erhebliche Meinungsverschiedenheiten gibt. Solche Fragen tauchen in der Moraltheologie gar nicht so selten auf.

Ich muß mich also diesbezüglich über die verschiedenen Meinungen und ihre Begründungen informieren, und dies auch bei im allgemeinen weniger akzeptierten Theologen; ich gestehe gerne, daß ich zum Beispiel durch die Lektüre der theologischen Werke Hans Küngs persönlich manche wertvolle Einsichten theologischer Art gewonnen habe. Ich muß mich um diese Informationen bemühen nicht nur für mich selbst, sondern auch um in meinen moraltheologischen Darbietungen vielleicht Stellung beziehen zu können, soweit ich mich dazu imstande

sehen kann, oder auch um einzelne Fragen ausdrücklich offenzulassen, oder schließlich auch um meine ausdrückliche persönliche Stellungnahme (und das ist gar nicht so selten der Fall) für mich allein zu behalten. Letzteres gilt notwendig auch von der absolut eigenen und ganz persönlichen Sichtweise eines Problems, die ja wohl ein jeder Theologe zutiefst hat, selbst dann, wenn ich in der ausdrücklichen Stellungnahme, in die diese Sichtweise nicht mitbestimmend einfließt, mit anderen übereinstimme.

Die katholischen Theologen

Die katholischen Theologen – gemeint sind jetzt die Nicht-Moraltheologen: Dogmatiker, Fundamentaltheologen oder Bibelwissenschaftler – interessieren sich gemäß meiner Erfahrung im Durchschnitt viel weniger für die Probleme der heutigen Moraltheologie als umgekehrt die Moraltheologen für die Probleme ihrer theologischen Kollegen, es sei denn, es gehe unmittelbar um grundlegende theologische Probleme der Moraltheologie[3]. Über solche Probleme sollte ein Moraltheologe sich gerne in ein Gespräch mit seinen Kollegen der übrigen Theologie einlassen. In konkreteren Fragen des menschlich oder christlich sittlichen Verhaltens im täglichen und gesellschaftlichen Leben würde dagegen eine nicht geringe Anzahl von Theologen sich vielleicht nur auf den Inhalt alltäglicher Gespräche und Diskussionen oder auf ein – vielleicht vor vielen Jahren – erlerntes Lehrbuchwissen zurückziehen, ohne sich zu vergewissern oder vielleicht sogar mit einem guten Maß an Skepsis sich der Tatsache zu erinnern, daß sich in diesem Bereich in den letzten Jahrzehnten in der katholischen Moraltheologie einiges, und zwar Bedeutsames, getan hat. Das heißt, daß die Aussagen heutiger Moraltheologen aufgrund des Unterschieds zum „schon immer Gewußten" und vielleicht sogar in kirchenamtlichen Stellungnahmen erneut Gutgeheißenen nicht einmal ernstlich reflektiert werden. In eindeutig so gelagerten Fällen pflege ich vielfach einem wenig sinnvollen Gespräch auszuweichen, auch für den Fall, daß jüngere kirchliche Stellungnahmen, die aber offen diskutiert werden, vorliegen.

Der Glaube des Theologen – „Glaube" im streng theologischen Sinn des Wortes – betrifft im Grunde nur das, was die um unseres Heils willen an uns geschichtlich ergangene Selbstmitteilung Gottes in sich birgt und als solches in der Glaubensgemeinschaft der Kirche vertreten wird (Dogma). Der Theologe soll es selbst in persönlichem „Glaubensgehorsam" anzunehmen versuchen und es – und zwar nur dieses als von der Kirche als Gegenstand des Glaubens der Christen vorgelegt – in der kirchlichen Gemeinde und in seiner Lebenswelt bekennen und kundtun. Eine Verweigerung einer umfassenden Annahme des (gewußten) Glaubensinhalts in der Kirche als Glaubensgemeinschaft würde ihn wie jeden Christen wenigstens materiell zum „Irrlehrer" werden lassen. Das schließt nicht aus, daß es

auch Theologen, vielleicht auch irgendwo dozierende Theologen, geben kann, deren (gutgläubiges) Verständnis der Dogmen keineswegs umfassend oder völlig korrekt ist, also eher irgendwie naiv und demnach von Zweifeln nicht leicht zu erschüttern.

Die zahlreichen theologischen Lehrbücher, sich vielfach Dogmatik nennend, bieten keineswegs nur die geglaubten Dogmen der Kirche (und diese wohl kaum je allesamt), sondern „Theologie", das heißt den Versuch, in das Verständnis der Dogmen und der mit ihnen verbundenen Themen einzuführen. Demnach ist keineswegs alles, was solche Theologien bieten, Dogma und Gegenstand des christlichen Glaubens. Die Formulierungen, die theologischen Weisen des Verstehens und der ausdrücklichen Interpretation der Glaubensinhalte variieren im Lauf der Zeit und unterscheiden sich auch in verschiedenen theologischen Schulen; man vergleiche zum Beispiel die hinter der „Münchener Theologischen Zeitschrift" und dem (Augsburger) „Forum Katholische Theologie" stehenden katholischen theologischen Fakultäten. Sie vertreten den gleichen katholischen Glauben, unterscheiden sich jedoch zum Teil durch die Weise der Interpretation; sie können untereinander streiten und einander theologische Irrtümer und sogar ein in diesen eingeschlossenes falsches Verständnis des Glaubens vorwerfen, wenn sie nur im Glauben eins zu bleiben versuchen.

Theologische Neuformulierungen sind in der Geschichte der Kirche nicht nur legitim, sondern unter Umständen auch notwendig, wenn sie einem zeitgemäßeren und besseren Verständnis des Glaubens dienen. Wer zum Beispiel meint, die Formulierungen der inzwischen eingehend (vor allem von Alois Grillmeier) aufgearbeiteten christologischen Konzilien anders als bisher, aber gleichermaßen gültig interpretieren zu können, entfernt sich damit nicht vom christologischen Glauben der Kirche. Ähnliches wäre zu sagen über neuere Verständnisversuche zum Problem der Transsubstantiation, der sakramentalen Beichte, der „letzten Dinge" (Eschata), der Schwierigkeiten um Ostern und Jesu Auferstehung usw.

Andererseits kann nicht ausgeschlossen werden, daß bestimmte theologische Interpretationsversuche den wahren Sinn des katholischen Dogmas falsch bestimmen, obwohl sie ausdrücklich ihren katholischen Glauben bekennen. Dann kann es allerdings zu theologischen Auseinandersetzungen und auch zu offiziellen Interventionen des kirchlichen Lehramts kommen. Letztere sind dann wohl nicht dogmatische, sondern eher theologische Erklärungen, die vermutlich bestimmte, mit dem Dogma kaum verträglich erachtete Interpretationen zu verhindern suchen. Aber auch persönliche Lehrmeinungen, die sich teilweise vom Gesamtglauben der Kirche unterscheiden oder Mißverständnisse des kirchlichen Glaubens sind, müssen nicht notwendig illegitim sein, wenn sie substantiell der Wahrheit entsprechen und eben diese meinen. Ohnehin enthält jede persönliche Aussage eines Dogmas notwendig auch schon eine Interpretation desselben.

Wichtig ist es, daß man in der Kirche und bei den Gläubigen deutlich sieht, daß

einerseits die Aussagen der Theologen kaum die volle Gesamtheit des katholischen Glaubensguts enthalten können und daß andererseits ihre theologischen Aussagen nicht in Gänze zum eigentlichen Glaubensgut gehören. Zudem wird es nicht in allen Fällen ganz leicht sein, zwischen dogmatischen und nur theologischen Aussagen zweifelsfrei zu unterscheiden. Es sollten darum keine fundamentalistischen Tendenzen aufkommen können, die eine gebotene Toleranz in der Kirche verhindern möchten.

Die katholischen Gläubigen

Nicht alle katholische Gläubigen sind Theologen (oder Moraltheologen) im fachlich-technischen Sinn dieses Wortes, obwohl es wahr ist, daß auch der Glaube aller Christen immer schon ein gewisses persönliches Verständnis und damit eigentlich eine theologische Interpretation enthält. Wenn nun im folgenden vom Glauben der katholischen Gläubigen die Rede sein soll, dann sind darin selbstverständlich auch die Fachtheologen (einschließlich Moraltheologen) eingeschlossen, wenn auch über sie wegen ihrer besonderen Rolle in der Kirche oben schon gesondert gehandelt wurde. Überdies gilt offensichtlich manches, was hinsichtlich der Theologen gesagt wurde, entsprechend auch von allen katholischen Gläubigen. Irgendwie bleibt der Titel des Beitrags von Klaus Nientiedt in der Mainummer 1996 der Herderkorrespondenz für alle in je verschiedener Weise ein Grundproblem: „Zweifelnd glauben". Dazu die vom Vater des besessenen Jungen an Jesus gerichteten Worte Mk 9, 24: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben."

Man spricht gemeinsam das Credo. Man soll und will „alles glauben, was die Kirche uns zu glauben vorstellt". Man singt: „Fest soll mein Taufbund immer stehn." Und das soll doch heißen: Selbst jeder freiwillige Zweifel ist ausgeschlossen, ist eine Sünde gegen den Glauben. Und doch, da sucht ein „absoluter" Katholik verzweifelt Rat: Jenen bestimmten Satz der kirchlichen Lehre kann ich einfach nicht annehmen, ich bringe es nicht fertig – und ich möchte doch unbedingt und ganz katholisch sein. Ein Seminarist kommt wenige Tage vor der Priesterweihe mit einem ihn entsetzlich bedrückenden Problem: Ich weiß nicht, ob es überhaupt einen Gott gibt, ich kann ihm eine Chance geben, aber mehr nicht. Die zitierte Lösung „zweifelnd glauben" kennen beide nicht.

Viele Durchschnittskatholiken wissen keineswegs von *allem,* was die Kirche als gläubig anzunehmen – man sagt oft einfachhin „zu glauben" – vorstellt, ob es sich nun um eigentliches Glaubensgut oder nur um offizielle Lehre der Kirche handelt; von manchem, das sie kennen, haben sie ein kaum adäquates Wissen; von anderem sehen sie nicht, wie man das vernünftigerweise annehmen kann. Ihre Ungewißheiten stören sie kaum, die ihnen bekannten Konfessionsverschiedenheiten – auch in konfessionellen Mischehen – können sie ohne große Probleme und

in erträglicher Weise verkraften. Der tradierte Glaube an Gott, an Jesus Christus und an die Kirche als ganzer ist ihnen – trotz möglicher Zweifel – „genügend" gesichert und hilft ihnen, so meinen sie, ihr Leben sinnvoll zu führen.

Aber unter den vielen Katholiken sind auch solche, die aufgrund ihrer geistigen Kraft und Beweglichkeit auf – wie es ihnen scheint – „Ungereimtheiten" stoßen. Sie denken darüber nach, informieren sich, erlauben sich allerdings auch Zweifel (weil sie anders nicht können) und lassen manche Fragen (trotz des kirchlichen Credo) auf sich beruhen. Das Ganze, in dem sie leben, ist in seiner Gänze genügend sinnvoll und trägt somit ihr Leben.

Selbst die Gottesfrage ist nicht ohne Probleme. Viele möchten, um an Gott glauben zu können, einen strikten Gottesbeweis. Aber in welchem Sinn wäre es dann noch Glaube? Und sollten wir, die wir doch nicht Gott, sondern nur Geschöpfe sind, das, was wir nicht sind und sein können, über uns selbst hinaus „beweisen" können? Nur der Geist weiß, was des Geistes ist. Auch nach dem Erdbeben von Lissabon (1755) und nach Auschwitz wissen wir nicht, was des Geistes ist. „Dies ist das Äußerste der menschlichen Gotteserkenntnis: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen."[4]

Alle Wirklichkeit hat einen Grund, das versteht sich. Er manifestiert sich auf verschiedenste Weisen im Gegründeten, nicht auch in der Offenheit des menschlichen Geistes auf das Sein, auf das Wahre, auf das Gute? Es handelt sich dabei nicht um Gottesbeweise, aber vielleicht um Spuren Gottes? Würde sich ohne sie unser Leben sinnvoll leben lassen? Haben nicht traditionsreiche Vergangenheiten damit gut zu leben vermocht? Und haben dazu nicht auch die aufgrund der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes gewordenen christlichen Kirchengemeinschaften erheblich beigetragen? Und doch ist trotz allem der Zweifel nicht völlig ausgeschlossen und auch nicht die Versuchung zur Selbstverweigerung; es bleibt notwendig immer auch ein Wagnis. Denn zwingende Beweise gibt es nicht, jedoch wohlbegründeten und tragfähigen Glauben und damit auch ein sinnvolles und bewußtes Stehen in der Kirche in offener Treue zu ihr.

Wozu schließlich jemand in freier Entscheidung und Hingabe stehen wird und sich mehr oder weniger engagiert, das hängt auch von seiner Lebensgeschichte ab, aber wohl auch von der Ehrlichkeit und dem angemessenen Ernst, mit denen er die von ihm vielleicht gespürten Probleme angegangen hat, mag sein auch von einer persönlichen Unmöglichkeit eines „Selbstverständnisses ohne Gott", vielleicht auch von einem stillen Sich-Öffnen (oder Sich-Verschließen) für eine von innen her wirkende (göttliche) Einladung.

Und die Nichtgläubigen, die Agnostiker und die Nichttheisten? Leben sie alle einfachhin in naiver Gleichgültigkeit oder kann ihnen nicht auch die Problematik sinnvollen Menschseins und des Menschenlebens zum Bewußtsein kommen? Möglicherweise igeln sie sich keineswegs unüberlegt und kalt in eine Nein-Stellung ein; denn auch diese läßt sich vielleicht nicht ohne Zweifel durchhalten.

Wer weiß, vielleicht haben sie viel geforscht und ehrlich gesucht, vielleicht sind sie auch Mißverständnissen zum Opfer gefallen. Und nun haben sie, wie sie – wohl gutgläubig – meinen, eine sinnvolle Lösung gefunden. Allerdings kann auch die Tendenz einer Zeit dabei mitbestimmend sein. Doch auch der Unglaube ist manchmal kaum leichter ohne die Möglichkeit des Zweifels zu haben als der Glaube.

Innerhalb des Glaubens leben bedeutet auch, sich mit manchen in der Kirche vertretenen konkreten Lehraussagen konfrontiert zu sehen. Und dies vor allem aufgrund eben der kirchlichen Autorität, aber auch aufgrund der Aussagen der Hl. Schrift; jedoch kann letztere ebenso wie die Kirche selbst nur in sinnvoller Glaubensbereitschaft als Autorität angenommen werden.

Was bzw. wer ist – beispielsweise – Gott? Die Aussagen über Gott in der alt- und neutestamentlichen Bibel haben eine lange und vielfach variierende Geschichte; sie lösen auch das Problem „nach Auschwitz" nicht. Auch rein theologische, spekulativ tiefe Überlegungen in der Kirche vermitteln, wie oben schon angedeutet, nicht eine genügend konkrete Aussage über Gott. Viel weniger tun es die oft eher primitiven Auffassungen überfrommer oder gar pietistischer, vielleicht auch fundamentalistischer Katholiken (auch Priester) über Gottes konkretes Eingreifen im vielfachen alltäglichen oder banalen Geschehen und in der Weltgeschichte. Und doch ist die Kirche in der Gottesfrage immer noch eine grundlegende Glaubenshilfe.

Oder die Eschata, die sogenannten letzten Dinge: Was geschieht im Tod, und was ist danach? Was heißt das paulinische „umgewandelt werden", „Gott schauen", „Christus ähnlich und verbunden sein"? Werde ich meine Angehörigen und Freunde wieder finden – und wie? Ich halte mich in solchen Fragen, wie soeben angedeutet, gern an das, was dazu der Apostel Paulus in seinen Briefen an die Thessalonicher und an die Korinther schreibt. Er gibt eine gute theologische Deutung, aber keine gültige konkretisierte Antwort, und er gibt auch nicht einfachhin Gottes Wort, wie die offensichtlichen Unterschiede zwischen den Schreiben an die beiden genannten Gemeinden dartun. Aber eines bleibt: Der Mensch als „irdische Wirklichkeit" stirbt – ganz; und ohne die sichere Hoffnung auf die von Paulus angesagte gottgewirkte Umwandlung wäre der christliche Glaube sinnlos – und wir wagen zu glauben, daß er es nicht ist.

Und das Geschehen um Jesus, die Menschwerdung, Weihnachten, das österliche Ende, Jesu Wirken und seine Wirkungsgeschichte? Was zuerst die Paulusbriefe und späterhin die Evangelisten schreiben, ist Glaubensverkündigung, vermischt mit Berichten, wie man in jenen Zeiten Glauben verkündete und Berichte verfaßte. Wir werden sie in unser heutiges Verstehenkönnen übersetzen müssen und so sinnvoll und überzeugt wagen, sie Glaubensgrundlage sein zu lassen.

Über das christliche Leben legt uns die Kirche die uns überlieferte autoritative sittliche Verkündigung Jesu als unsere Lebensgrundlage vor, aber auch die aposto-

lischen Schreiben, zumal des hl. Paulus. Konkretere, allgemeingültige Problemlösungen finden sich in der Lehre Jesu kaum, eher in den Paulusbriefen. Doch dürften sie inhaltlich kaum ein unterscheidend christliches Sondergut darstellen. Da die Kirche und ihr Lehramt sich als kompetente Autorität in Glaubens- und Sittenfragen verstehen und als solche auch in den Vatikanischen Konzilien erneut erklärt wurden[5], sehen die katholischen Christen zumal in jüngerer Zeit sich immer mehr autoritativen kirchlichen Erklärungen in Moralfragen gegenüber. Für diese – im Licht des Hl. Geistes, aber nicht von ihm selbst – erfolgten Erklärungen sind die Gläubigen (auch sie im Licht des Hl. Geistes lebend) aufgefordert, Ohr und Herz zu öffnen und sich als Gläubige nicht unangemessen als über das Wort der Kirche erhaben zu betrachten. Das bereitet manchen Gläubigen Schwierigkeiten, zumal die Problematik dieser Moralfragen an sich der menschlichen Vernunft im Gewissen nicht unzugänglich ist. Andererseits sollte ein möglicher Zweifel daran nicht unnötig beunruhigen. Wie oben schon bemerkt, steht ein solcher – vernünftiger und unüberwindlicher – Zweifel und praktischer Vorbehalt hinsichtlich einer nicht aus dem eigentlichen Glaubensgut stammenden autoritativen Belehrung keineswegs im Gegensatz zum christlichen Glauben.

ANMERKUNGEN

[1] Zuerst in: FZPhTh 36 (1989) 395–408, später auch in: J. Fuchs, Für eine menschl. Moral III (Freiburg 1991) 127–138; engl. in: Theology Digest 38 (1991) 103–107.

[2] F. Böckle, Humanae vitae – Prüfstein des Glaubens?, in dieser Zs. 208 (1990) 3–16; dazu eine krit. Stellungnahme v. R. Buttiglione, Humanae vitae e fede cristiana, in: Anthropotes (1990) 213–260. – Auf dem Zweiten Vatikanum war von drei Konzilsteilnehmern die Frage aufgeworfen worden, was ein „Fachmann" tun müsse, wenn er einer nicht unfehlbar vorgetragenen Lehre der Kirche aus guten Gründen innerlich nicht zustimmen könne. Die Antwort der theol. Komm.: „Zu einer solchen Frage soll man die anerkannten theol. Erklärungen zu Rate ziehen" (ASCOV III 8, 88).

[3] Eine der rühmlichen Ausnahmen sind die verschiedenen Beiträge F. A. Sullivans; grundlegend seine Studie: Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church (Dublin 1983).

[4] Thomas v. A., De potentia 7,5 ad 14. [5] LG 25.

Johannes Bunnenberg OP

Das Konzil geht weiter

Leben und Werk Yves Congars als Auftrag für die heutige Kirche

Viele der augenblicklichen innerkirchlichen Auseinandersetzungen haben mit dem herausragenden Ereignis der jüngeren Kirchengeschichte zu tun, dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Es hat Aufbrüche, Kontroversen und Spaltungen ausgelöst; seine Umsetzung ist längst nicht abgeschlossen, und der Streit um das, was das Konzil wirklich gewollt hat, dauert an. Es gibt Gestalten, an denen sich die mit dem Zweiten Vatikanum verbundenen Leiden und Hoffnungen exemplarisch ablesen lassen, die sozusagen den Weg der Kirche in diesem Jahrhundert spiegeln. Zu ihnen gehört Yves Congar, Dominikaner, Theologe, Kardinal. Er gilt als einer der großen Wegbereiter des Konzils und ist einer seiner kundigsten Interpreten und engagiertesten Verfechter[1].

1904 in Sedan geboren, trat Yves Congar nach ersten philosophisch-theologischen Studien 1925 in den Dominikanerorden ein, studierte an dessen berühmter Hochschule Le Saulchoir, wurde bereits 1932 selbst Professor dort und bildete mit Marie-Dominique Chenu und Henri M. Féret ein „progressives Team", das gegenreformatorische, neuscholastische und antimodernistische Engführungen zu überwinden und auf aktuelle Herausforderungen zu antworten suchte. Yves Congar gehörte mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Jean Daniélou zu jener Theologengeneration, die unter großem persönlichem Risiko einen bis heute wirksamen Umbruch im Theologie- und Kirchenverständnis herbeiführte. Dabei geriet Congar in massiven Konflikt mit römischen Stellen. Nach einem Jahrzehnt der Überwachung und Verdächtigung bedeutete das Zweite Vatikanum für ihn eine Rehabilitierung; sein Name stand für Reform und Erneuerung, und seine Theologie fand weltweite Anerkennung. Fast 60 Jahre lang hat Congar publiziert – nicht weniger als 1790 Nummern[2]. Eine Reihe seiner Werke dürfen beanspruchen, einen dauerhaften Platz in der Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts zu haben. Mit der Erhebung zum Kardinal im Oktober 1994 erfuhr Congar eine späte offizielle Ehrung. Gerade ein halbes Jahr nach der Entgegennahme der Kardinalsinsignien starb er nach langer Krankheit am 22. Juni 1995 in Paris.

Für die Person und den Theologen Yves Congar ist das Zweite Vatikanische Konzil wie ein Kristallisationspunkt: Die ersten dreißig Jahre seines theologischen Wirkens lassen sich verstehen als prophetisches Hinarbeiten auf eine Theo-

logie, die im Konzil ihre Bestätigung gefunden hat; die beratende Tätigkeit als Konzilstheologe bedeutet für Congar den Höhepunkt seines Lebens; die darauf folgenden dreißig Jahre sind eine kritische Begleitung der nachkonziliaren Entwicklungen.

Ein Theologe auf dem Weg zu einer neuen Theologie

1. „Nouvelle Théologie". Neue Theologie, auf französisch „Nouvelle Théologie", dieses Stichwort machte in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die Runde und diente als Etikett – damals pejorativ gemeint – für eine Anzahl von Theologen, die als fortschrittlich, ja gefährlich galten. Congar charakterisierte die Richtung später so: „Wir hatten beschlossen, die Theologie nur noch durch das Licht der Geschichte zu sehen ... Dies stellte ein bestimmtes System in Frage, indem es Aspekte der tieferen Tradition der Kirche wiederentdecken ließ, die die Kirche erstickt hatte" (Puyo 102). Die Rückkehr zu den Quellen – gemeint sind die Heilige Schrift, die Liturgie, die Kirchenväter – wurde zu einem Leitmotiv der Theologie Congars.

Heute hört sich diese Maxime harmlos an, aber in den 30er bis 50er Jahren sah man darin teilweise ein Neuerstehen des Modernismus. Der geschichtliche Ansatz machte das herrschende starre System obsolet, stellte das momentan Gewohnte und Geltende in Frage: die enggeführte neuscholastische Theologie, die lehramtliche und päpstliche Dominanz seit dem Ersten Vatikanum, die tridentinisch geprägte, hierarchisch-pyramidale und einseitig juridische Gestalt des Katholizismus. Der Rückgriff auf das erste Jahrtausend der Kirche zeigte, daß Kirche und Theologie vielfache tiefgreifende Wandlungen durchgemacht hatten und kaum von unveränderlichen Zügen gesprochen werden konnte. Die Rückkehr zu den Quellen implizierte also ein intensives, bisher nicht gekanntes Bewußtwerden der Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Lehre. Dies bedeutete die Erschütterung des Bildes einer monolithischen Kirche, die ewige Wahrheiten verkündet und als unerschütterlicher Fels in der Brandung der Zeit steht.

Noch heute sind die Konsequenzen des geschichtlichen Ansatzes nicht völlig und nicht von allen gezogen. Folgender Satz Congars macht seine Brisanz deutlich: „Alles ist geschichtlich, absolut alles, einschließlich der Bibel und Jesus. Und daran scheiden sich die Geister" (HG 113).

Am Beginn seines theologischen Wirkens (um 1930) befand Congar sich noch weitgehend im thomistischen Fahrwasser. Schritt für Schritt erweiterte er dann seinen Horizont, beeinflußt von seinem Lehrer und Mitbruder Marie-Dominique Chenu, von der Lektüre Johann Adam Möhlers und der Kirchenväter, von der Begegnung mit protestantischen und orthodoxen Theologen, von der Aufnahme zeitgenössischer Strömungen.

2. „Chrétiens désunis" und die ersten Schwierigkeiten mit Rom. Congars erstes größeres Werk, das von einer breiteren Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen und von vielen dankbar als mutiger Schritt nach vorn begrüßt wurde, hieß „Getrennte Christen. Prinzipien eines katholischen Ökumenismus" (1937). Ein erstes Mal zeigte sich seine ökumenische Berufung, deren Beginn er bereits 1929 ansetzt und der er zeitlebens treu blieb[3]. In seinen Erinnerungen von 1974 belegt Congar selbst den großen Einfluß, den dieses Werk ausgeübt hat: „Wie viele Priester und Laien, wie viele Bischöfe auf dem Konzil haben mir gesagt, daß sie diesem Buch entweder ihr ökumenisches Erwachen oder – noch öfter – ihre Öffnung für eine neue, weitere und traditionellere Auffassung von der Kirche verdanken!" (PU 49).

Ein Artikel im Osservatore Romano, vom päpstlichen Hoftheologen unterzeichnet, kritisierte die Tendenz Congars in diesem Buch. Er hatte davon gesprochen, daß die Abspaltungen der Ostkirche und der Reformation zu einer Verarmung der katholischen Kirche geführt hätten. Damit kritisierte Congar eine Vorstellung, die schlichtweg behauptete, daß in der katholischen Kirche die Fülle des Erbes Jesu Christi verwirklicht sei. Congar wurde die Teilnahme an der ökumenischen Konferenz von Oxford 1937 untersagt. Es gab zwar keine weiteren Maßnahmen, aber Congar war damit verdächtig geworden. Seine Mitarbeit bei Zeitschriften, die als progressiv galten (Sept, La vie intellectuelle), und seine Zugehörigkeit zur dominikanischen Schule von Le Saulchoir mit Marie-Dominique Chenu an der Spitze verstärkten in bestimmten Kreisen die Vorbehalte gegen ihn. Die nächsten Schwierigkeiten hatte er, als er Möhlers Werk „Die Einheit" in einer französischen Übersetzung herausgeben wollte; denn Möhler galt als „eine Art Vorläufer des Modernismus" (Puyo 100).

Im Frühjahr 1942, als sich Congar in deutscher Kriegsgefangenschaft befand – insgesamt hatte er fünf harte Jahre durchzustehen –, erhielt er die bestürzende Nachricht, daß sein theologischer Inspirator, Ordensbruder und Freund Marie-Dominique Chenu als Rektor der Hochschule Le Saulchoir abgesetzt worden war; dessen theologische Programmschrift „Une école de théologie: le Saulchoir" wurde auf den Index gesetzt[4]. Congar spricht später von einem Erdbeben, das in seiner Ordensprovinz 20 Jahre nachgewirkt habe; es habe die intellektuelle Entwicklung gehemmt, das Gleichgewicht durcheinander gebracht, den Elan gedämpft (PU 56). Er ist sich bewußt, daß er selbst damals nur aufgrund seiner Gefangenschaft dem Schicksal Chenus entgangen ist.

3. Zuspitzung der Lage nach dem Zweiten Weltkrieg. Nach dem Krieg erlebte Congar in der französischen Kirche zunächst eine Phase des Aufbruchs, gekennzeichnet durch große Offenheit, durch rege Diskussionen, durch Reformansätze. Er spricht von einem der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche seines Landes (PU 60): Die biblische und die liturgische Bewegung blühten auf; der Missionsgedanke wurde erneuert, nicht zuletzt durch die Arbeiterpriester; man war

auf der Suche nach einer Theologie, die den pastoralen Anliegen gerecht wurde; der Sinn für die Bedeutung erfahrbarer christlicher Gemeinschaft verstärkte sich. All diese Anstöße bewegten Congar, ein Buch über die Reform in der Kirche zu schreiben: „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise" (1950). Es erwarb ihm sowohl viele Verehrer als auch viele Feinde. Etienne Fouilloux zieht von diesem Buch ausdrücklich eine Linie zum Konzil: Seine Auffassung von Reform entspreche ziemlich genau dem, was Johannes XXIII. mit dem Betriff „aggiornamento" gemeint habe[5].

Ein zweites Buch aus dieser Zeit hat Geschichte gemacht und verdient Erwähnung: „Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums" (1953). Auf respektablen 700 Seiten bearbeitete Congar ein damals noch recht neues theologisches Feld. Es ist daran zu erinnern, daß der CIC von 1917 den Laien ganz und gar vom Priester her definiert, von dem her, was er im Unterschied zu ihm darf oder nicht darf. Noch 1955 findet sich in einem verbreiteten traditionellen Handbuch der katholischen Theologie nicht einmal das Stichwort „Laie"[6]. Und in einer in vielen Studienhäusern als Lehrbuch dienenden Dogmatik steht der Abschnitt über das allgemeine Priestertum der Gläubigen bezeichnenderweise innerhalb des Kapitels über das Weihesakrament[7].

Diese Gegenüberstellung erst vergegenwärtigt den Perspektivenwechsel, den Congar vollzogen hat. Man muß solche Vergleiche ziehen, um deutlich zu machen, auf welch ungewöhnliche Gebiete Congar sich vorwagte. Er leistete Pionierarbeit. Wer die genannten Werke heute liest, wird sie als zahm, solid, historisch überfrachtet, konventionell, teilweise sogar langweilig empfinden; was damals von vielen jungen Theologen begierig verschlungen wurde, stieße heute nur auf geringes Interesse. Positionen, die in den 50er Jahren Aufsehen erregten, gehörten eben schon Ende der 60er Jahre zur Normalität. Es ist daher ausdrücklich in Erinnerung zu rufen: Mit seinen Äußerungen zu Reform und Laientum bildete Congar in den fünfziger Jahren zusammen mit einigen anderen Theologen die Spitze einer Bewegung, die sich die Erneuerung der Theologie und der Kirche zum Ziel gesetzt hatte.

Diesem Bestreben wurden massive Hindernisse in den Weg gelegt. Seit 1946 gingen von Rom verstärkt restriktive Signale aus. Bereits die Enzyklika „Mystici corporis" von 1943 richtete sich offensichtlich gegen Neuansätze in der französischen Theologie. Nicht zufällig verurteilte Pius XII. im Jahr 1946 vor Angehörigen des Jesuiten- und des Dominikanerordens das, was als „Nouvelle théologie" bezeichnet wurde; die römische Kurie sah darin ein Neuerstehen des Modernismus. Theologen wie de Lubac, Daniélou, Bouillard, Teilhard de Chardin, Chenu und Congar wurden dadurch angegriffen. Noch massiver wandte sich die Enzyklika „Humani generis" (1950) gegen neuere theologische Strömungen: Sie schärfte Positionen des Syllabus Pius' IX., des Ersten Vatikanums und des Antimodernisteneids erneut ein.

Was stand zur Debatte? Die Anwendung der historisch-kritischen Methode, die Rückkehr zu den Quellen und damit verbunden ein Zurückgehen hinter das Konzil von Trient und die Scholastik, der Entwicklungsgedanke (Stichwort: Evolution), das Aufgreifen zeitgenössischer philosophischer Strömungen, die die Subjektivität und Geschichtlichkeit des Menschen in den Mittelpunkt ihrer Reflexion stellten, eine neue Zuordnung von Natur und Gnade, die eine andere Bewertung der irdischen Wirklichkeiten und damit auch ein anderes Verhältnis der Kirche zu Gesellschaft und Politik zur Auswirkung hatte, der ökumenische Aufbruch, das Verlangen nach größerer innerkirchlicher Freiheit, der Ruf nach einer Überprüfung von Strukturen und Institutionen, die Bewegung der Arbeiterpriester, die Berücksichtigung der Erfahrung der Gläubigen, die praktische Ausrichtung der Theologie, die Rückgewinnung der spirituellen Dimension in der Theologie.

Es ist offensichtlich: Ein Teil der Themen beschäftigt uns heute noch genauso. Es handelt sich – so könnten wir sagen – um ein Jahrhundertprogramm. Ursache für diesen Bedarf an Erneuerung waren die Restauration des 19. Jahrhunderts und die Denkverbote im Gefolge des Modernismusstreits Anfang des 20. Jahrhunderts. Dadurch hinkte die katholische Kirche vielen Entwicklungen hinterher, und es hatte sich ein gewaltiger innerkirchlicher Stau gebildet.

In Rom geriet Congar 1950 endültig ins Abseits. Mehrfach übte die Kurie über den Ordensmeister Druck aus. Neuauflagen und Übersetzungen des Buchs über die Reform wurden verboten, eine Überarbeitung von „Chrétiens désunis" verhindert. Von 1950 an mußte Congar alle Veröffentlichungen der römischen Zensur unterbreiten. Es herrschte ein Klima des Mißtrauens, der Denunziation und der Verdächtigung. 1954 kam es wegen der Frage der Arbeiterpriester zur Explosion: Auf Druck Pius' XII. setzte der Ordensmeister die Provinziäle der drei Dominikanerprovinzen Frankreichs ab; die herausragenden Professoren der Dominikanerhochschule, unter ihnen Congar, wurden ihres Amtes enthoben und mußten Paris verlassen. Für Congar begann die schwerste Zeit seines Lebens, eine Odyssee, die ihn von Paris nach Jerusalem und über Rom nach Cambridge führte und in Straßburg ihren Abschluß fand. Ein Werk, das er 1954 in Jerusalem verfaßte, wurde nicht weniger als sieben Zensoren unterbreitet und konnte erst vier Jahre später erscheinen (PU 79).

Das Zweite Vatikanische Konzil – die Ernte eines Lebens

1. Erste Eindrücke. Welch eine Wende bedeutete angesichts dessen das Konzil! Congar wurde als Experte in die theologische Vorbereitungskommission berufen. Johannes XXIII. selbst soll darauf gedrungen haben. Als Congar das Telegramm aus Rom erreichte, war er allerdings zunächst skeptisch: Die Vorstellung fiel ihm

schwer, mit der Institution, die ihm schwer zugesetzt hatte, dem Hl. Offizium (seit 1965: Glaubenskongregation), von heute auf morgen zusammenarbeiten zu sollen, und er hatte Sorge, daß sein Name als Feigenblatt mißbraucht würde (Puyo 124 f.).

Während der Vorbereitungsarbeit in einer Unterkommission merkte Congar sehr bald, daß hier ganz gezielt eine Reihe konservativer Mariologen hineingesetzt worden waren, deren dringendstes Anliegen es war, Maria durch das Konzil neue Titel zusprechen zu lassen, wie Mittlerin aller Gnaden, Miterlöserin usw. (Puyo 126). Bereits wenige Jahre später galt eine solche Perspektive als völlig überholt. Heute hört es sich an wie der Bericht aus einer anderen Welt.

Bei der Diskussion der Vorbereitungskommission über den Entwurf einer Kirchenkonstitution hatte eine theologische Gruppe die Absicht, die Aussage Pius' XII. über die Identität von römisch-katholischer Kirche und mystischem Leib Christi sanktionieren zu lassen. Dies hätte den Ausschluß der anderen Kirchen bedeutet. Congar entrüstet sich über dieses Ansinnen. Er erinnert sich, daß der Sekretär der Kommission, der holländische Jesuit Sebastian Tromp, bei einer Sitzung explodierte, mit der Hand auf den Tisch schlug und ausrief: „Diese Frage ist durch die Enzyklika gelöst, sie ist nicht mehr zu diskutieren" (Puyo 127). Congar fügt ironisch an: „Sie war so gut gelöst, daß das Konzil etwas ganz anderes gesagt hat" (Puyo 127).

Congar hat ein Konzilstagebuch geschrieben, das nur in wenigen Auszügen veröffentlicht ist[8]. Es gewährt Einblick in den schwierigen, spannungsvollen Findungsprozeß des Konzils während der ersten Sitzungsperiode: Das Hl. Offizium versuchte, alle Vorgänge zu dirigieren und zu kontrollieren, und erweckte damit Ängste und Proteste; die Stimmung schwankte zwischen Gedrücktheit und Explosivität; Congar stieß mehrfach heftig mit den Vertretern der militanten Minderheit zusammen.

Nach der berühmten Wende vom November 1962 nahm das Konzil dann richtig Fahrt auf. Es klingt fast wie das Happy-End eines Märchens: Aus dem verdächtigen und denunzierten Theologen, der vielfachen Schikanen ausgesetzt war, wurde über Nacht ein vielgefragter Ratgeber und geschätzter Experte. Congar hielt eine Menge von Vorträgen vor Konzilsvätern und nahm an unzähligen Sitzungen, Kolloquien und Gremien teil. Er erstellte Textvorlagen und wurde nicht müde, für seine Vision der Kirche zu werben. Er ergriff die Gunst der Stunde und verausgabte sich dabei bis zur Erschöpfung.

2. *Der Einfluß Congars.* In seinem Konzilstagebuch schrieb Congar am 7. Dezember 1965, nachdem die letzten Konzilsdokumente promulgiert worden waren: „Sehr viele Bischöfe gratulieren mir, danken mir. Dies ist zu einem guten Teil Ihr Werk, sagen sie."[9] In seinen Erinnerungen von 1974 äußerte Congar: „Die großen Anliegen, denen ich versucht hatte zu dienen, haben sich im Konzil durchgesetzt: Erneuerung der Ekklesiologie, Tradition, Reform, Ökumenismus, Laien-

tum, Mission, Dienste" (PU 90). Er spricht von einer Krönung seines Lebens. Etienne Fouilloux urteilt, daß Congar französischerseits den bedeutendsten Beitrag zum Konzilswerk geleistet habe [10]. Er hebt seine Mitarbeit an zwei zentralen Texten des Konzils hervor: der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und der Offenbarungskonstitution „Dei verbum". Weiterhin betont er seine Mitwirkung an den Dekreten über den Ökumenismus, über die nichtchristlichen Religionen, über Leben und Dienst der Priester sowie an der Erklärung über die Religionsfreiheit. Congar selbst weist in seinem Konzilstagebuch über die bereits genannten Einflüsse hinaus hin auf seine Beteiligung an der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" und am Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes" [11].

Allein diese Aufzählung zeigt, wie berechtigt es ist, Congar als einen der bedeutendsten theologischen Inspiratoren des Zweiten Vatikanums zu bezeichnen. Kardinal Johannes Willebrands sagte zu Beginn der Feier, bei der er die Insignien der Kardinalswürde an Congar überreichte: „Der Heilige Vater wollte seine tiefe Wertschätzung, seine persönliche Dankbarkeit und die der ganzen Kirche ausdrücken. Er wollte in aufsehenerregender Weise die Größe und den Mut unterstreichen, die Sie in Ihrem Leben und in Ihrem Werk gezeigt haben... Sie waren... einer der großen Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils." [12]

Mit dem Konzil über das Konzil hinaus

1. Aspekte der nachkonziliaren Entwicklung. Congar war 61 Jahre, als das Konzil schloß. Noch gut 20 Jahre publizierte er und begleitete ermutigend, aber auch kritisch die nachkonziliaren Entwicklungen. Eine Krankheit, deren Auswirkungen sich schon während des Konzils verstärkten, behinderte ihn allerdings zunehmend. Es wäre verständlich, wenn Congar beim Konzil stehengeblieben wäre. Es zeugt von seinem Sinn für Geschichte und von seiner persönlichen Vitalität, daß er sich noch neuen Gebieten und Fragen zuwandte, daß er frühere Positionen korrigierte, erweiterte, nuancierte, daß er Kontakt zu vielen aktuellen Bewegungen hielt.

Mehrere Theologen, die beim Konzil eine wichtige Rolle spielten, sind später zu Kardinälen ernannt worden [13]: Zu denken ist an Jean Daniélou, Jerôme Hamer, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger. Es fällt auf, daß die Genannten sich im nachhinein von manchen Entwicklungen, die das Konzil angestoßen hatte, distanzierten, auf die nachkonziliaren Aufbrüche und Turbulenzen eher ängstlich-abwehrend reagierten, daß sie je länger desto mehr die negativen Begleiterscheinungen des Umbruchs gewichteten, daß die späteren Krisenphänomene sie bewogen, manche Konzilsaussagen restriktiv zu lesen.

Signifikant anders verhält sich Congar. Auch er ist kein naiver Schwärmer, der

blauäugig auf der nachkonziliaren Welle schwimmt. Er nimmt die Krisenerscheinungen durchaus wahr; er spricht vom Gewitter, das über die Kirche hereingebrochen ist[14]. Er stellt jedoch klar: „Ich glaube nicht, daß das Konzil dafür verantwortlich ist. Es handelt sich um ein globales Phänomen mit weltweiten, ja kosmischen Dimensionen. Eine Krise wäre auf jeden Fall gekommen" (PU 109). Das Konzil hat lediglich, indem es zeitgleich die Öffnung zur Welt vollzog, ihr Eindringen in die Kirche begünstigt. Congar bedauert Härten im nachkonziliaren Schlagabtausch, beklagt überstürzte Eigenmächtigkeiten von sogenannten Spontan- und Basisgruppen, befürchtet den Bruch mit wertvollen Traditionen, beobachtet eine theologische Verflachung, kritisiert liturgische Formlosigkeiten; aber insgesamt identifiziert er sich bleibend mit dem Neuansatz des Konzils und verteidigt seine Positionen, wo es ihm nur möglich ist. Detailliert und sorgfältig setzt er sich beispielsweise mit Marcel Lefebvre auseinander[15]. Auf der anderen Seite zeichnet ihn kritische Solidarität mit denen aus, die den Reformimpuls des Zweiten Vatikanums weitertragen wollen, auch über das vom Konzil explizit Gesagte hinaus. Nicht zufällig wird er von Theologen wie Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Leonardo Boff geschätzt und oft als Referenz angeführt. Für Congar gibt es eine authentische Dynamik des Konzils (HG 13; CV 107).

Anfang 1969 unterschreibt Congar – nicht ohne Vorbehalte wegen einiger scharfer Formulierungen – eine Erklärung von 38 Theologen, zum größten Teil Redakteure oder Mitarbeiter der Zeitschrift „Concilium", deren Gründungsmitglied Congar war. Es geht um die Freiheit der Theologen und um eine transparente Verfahrensweise bei Konflikten zwischen Theologen und römischem Lehramt. Konkreter Anlaß war ein Verfahren gegen den Dominikanertheologen Edward Schillebeeckx (Puyo 159). Etienne Fouilloux kommentiert: „Aller Wahrscheinlichkeit nach kostet diese Unterschrift ihm wenige Monate später den Kardinalshut. Mehrere Anzeichen lassen darauf schließen, daß Paul VI. eine solche Beförderung wünschte, um in seiner Person das Werk des Zweiten Vatikanums zu ehren."[16] Die Solidarisierung Congars mit „Concilium" durchkreuzte dieses Vorhaben. An seiner Stelle wurde am 28. April 1969 Jean Daniélou zum Kardinal erhoben, eine Wahl, die kirchenpolitisch ein anderes Signal setzte. Für Congar gab es allerdings ein kleines Trostpflaster: Es wurde am 1. Mai 1969 zum Mitglied der neu ins Lebens gerufenen Internationalen Theologenkommission ernannt.

Karl Heinz Neufeld schlägt in seiner Würdigung auch in diesem Punkt eine Brücke zum Konzil: „Bei dieser Kirchenversammlung wirkte Y. Congar als einer der wichtigsten theologischen Berater mit, eine Erfahrung, die ihn zu entscheidenden Einsichten in das Wesen eines möglichen kirchlichen Lehramtes inspirierte ... Dieses mögliche Miteinander von Bischöfen und Theologen hat ihn fasziniert; dafür den nötigen Freiraum immer wieder zu sichern, hat er für eine vordringliche Aufgabe gehalten."[17]

2. *Veröffentlichungen nach dem Konzil.* Congar bewahrt sich seine theologische Fruchtbarkeit bis in die Mitte der 80er Jahre. Er schreibt eine Fülle von Artikeln, von denen einige lebhafte Diskussionen in Gang setzen. Sein Aufsatz über die faktische Bedeutung der Rezeption[18] beispielsweise hat ein breites Echo gefunden und ist ein wichtiger Beitrag zur Reflexion der Wirkungsgeschichte des Konzils. Von den nachkonziliaren Werken mit größerem Umfang sind drei besonders zu würdigen:

1. Die Kommentare zu den Texten des Zweiten Vatikanums. Congar fungiert großteils als Herausgeber, redigiert Vorlagen, kommentiert selbst. Er wird dadurch zu einem Theologen, der wie kaum ein anderer für die Vermittlung und Verbreitung der Lehren des Konzils sorgt.

2. Seine Geschichte der Ekklesiologie[19], für manche das wichtigste Werk Congars. Die zentrale Einsicht dieser profunden Untersuchung besteht darin, daß der entscheidende Wendepunkt der Ekklesiologie im 11. Jahrhundert anzusetzen ist: Mit der Gregorianischen Reform begann laut Congar spürbar die Entwicklung, die im Lauf der Jahrhunderte zu einer immer stärkeren Dominanz der juridischen Aspekte in der Kirche führte. Das von Johannes XXIII. gewünschte Pastoralkonzil bedeutet für Congar insofern die Umkehrung eines jahrhundertealten Trends: von der Priorität der rechtlichen Perspektive zu einer Vorrangstellung der geistlichen und pastoralen Sichtweise.

3. Als drittes Hauptwerk der nachkonziliaren Periode ist sicherlich Congars dreibändige Abhandlung über den Heiligen Geist zu nennen, veröffentlicht 1979/80[20]. Das Werk reagiert auf die Charismatische Bewegung, aber auch auf andere Aufbrüche in der nachkonziliaren Kirche und will ihre Anliegen aufnehmen und vertiefen. Auch diese letzte große Publikation steht in Verbindung mit dem Konzil: Congar empfindet – wie er mehrfach unterstreicht – bereits das Zustandekommen des Konzils und erst recht den Verlauf als ein Werk des Heiligen Geistes. In seiner Sicht der Kirche wird er dadurch zu einer Erweiterung geführt: Anfangs dominierte bei ihm wie bei vielen seiner Zeitgenossen das Bild vom Leib Christi; dann gab er selbst entscheidende Anstöße, um die Kategorie des Volkes Gottes in den Vordergrund zu rücken, eine Verlagerung, die vom Konzil aufgegriffen und bestätigt wurde; schließlich wendet er sich dem dritten Bild zu, das das Konzil gebraucht: die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes[21]. Damit öffnen sich neue Aussichten, Felder für Kreativität, Spontaneität und Veränderung.

3. Ansätze zu einer Konzilsbilanz[22]. In vielen Bereichen sieht Congar, daß eine erfolgreiche und verheißungsvolle Umsetzung des Konzils begonnen hat. Er hebt die rasche Verwirklichung der Liturgiereform hervor, die sehr bald über das Konzil hinausging, die Entdeckung der Charismen, den ökumenischen Fortschritt, die Öffnung und den Einsatz für die Belange des ganzen Menschen – nicht nur für seine Seele –, die Vitalität der Teilkirchen (CV 70). Er ist der Meinung, daß die Texte über die Kirche und über ihr Verhältnis zur Welt sowie über die Ökumene

die größte Resonanz gefunden haben (CV 88), und er bedauert, daß die Konstitution über die Offenbarung zuwenig beachtet worden sei. Er vertritt die Auffassung, daß das Konzil eine Reihe von Begriffen in den Mittelpunkt gestellt hat, die die nachkonziliare Kirche noch lange leiten können und ihre Fruchtbarkeit entwickeln werden; dazu zählt er die Begriffe Dialog (CV 22), Communio (CV 17f.) und Volk Gottes (CV 23f.)

Andererseits gesteht Congar ein, daß das Konzil in manchen Punkten auf halber Wegstrecke stehengeblieben ist, daß es Themen gibt, deren Behandlung, wie er sagt, nur halb gelungen ist (CV 81.84). Dazu rechnet er die Kollegialität, die Rolle der Laien, die Mission, die Ökumene (Puyo 131).

Schließlich ist Congar sich völlig darüber im klaren, daß sich die Situation in nicht vorhersehbarem Maß in rasanter Weise verändert hat, daß neue Problemstellungen, die das Konzil nicht im Blick haben konnte, die Kirche jetzt herausfordern und daß es daher zuwenig ist, den Schatz des Konzils wie einen heiligen Tempel nur zu hüten (vgl. CV 69f., 88, 106f.; Puyo 131f.). Congar nennt eine Reihe von Themen, bei denen er die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung erkennt:

Die Sozialethik ist herausgefordert, den Dialog mit Wirtschaft und Politik voranzutreiben (CV 31.88). Die Moraltheologie steht vor der schwierigen Aufgabe, die Erkenntnisse der Humanwissenschaften in angemessener Weise zu integrieren (CV 88). In bezug auf Asien und Afrika bedarf es dringend der weiteren Bearbeitung und Vertiefung des Themas Inkulturation (CV 32, 85f.). Einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Probleme erwartet Congar von einer erneuerten und vertieften Schöpfungstheologie (HG 49f.).

Viele Anmerkungen hat Congar auf dem Gebiet der Kirche zu machen: Als unzulänglich betrachtet er die bisherige Umsetzung der konziliaren Ekklesiologie ins Kirchenrecht (CV 42; HG 52f.). Gerade im Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen befindet sich die momentane Praxis noch nicht auf der Höhe des Konzils (CV 24f.). Auch in der Beziehung von Lehramt und Theologen sieht Congar einen Bedarf an weiterer Klärung (CV 89), damit es etwa bei Lehrstuhlbesetzungen oder Lehrbeanstandungsverfahren nicht zu undurchsichtigem Vorgehen, unverständlichen Maßnahmen und emotionalen Blockaden kommt, die dem Ansehen der Kirche eminent schaden.

Strukturell hält Congar nach wie vor die Institution des Papsttums für veränderungsbedürftig. Er läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er das Papsttum als Garant der Einheit und den Papst als Nachfolger Petri hoch schätzt, aber er wünscht sich andere Zuordnungen von Kompetenzen (CV 82). Insgesamt ist Congar der Auffassung, daß die Theologie der Dienste und Ämter neu geschrieben werden muß (CV 81, 84f.).

Als Basis für die Lösung der innerkirchlichen Fragen fordert Congar eine trinitarische Durchdringung der Ekklesiologie (CV 82) und eine weitere Entfaltung

der Pneumatologie (CV 82, 176); hier ist theologische Grundlagenarbeit zu leisten. Von ihr her können brennende Fragen wie die nach der Rolle der Frau (CV 82.88), nach weiteren Schritten in der Ökumene (CV 83), nach der Mitsprache der Laien adäquat angegangen werden.

Weiterentwicklung heißt für Congar: Die Wege in die Zukunft sollen die Hauptlinien des Konzils aufnehmen und fortführen. Congar spricht gern von Re-Rezeption (CV 83 f.); gemeint ist eine Aneignung unter neuen Gesichtspunkten, wie sie sich durch Verschiebungen in der Mentalität und durch Erkenntniszuwachs ergeben. Dies ist ein Anliegen, das die Bischofssynode von 1985 auf ihre Weise geleistet hat. Folgte auf das Konzil zunächst eine Phase begeisterten Aufbruchs, die dann allerdings in eine Phase der Enttäuschung umkippte, so markiert die Bischofssynode den Eintritt in eine dritte nachkonziliare Etappe, die sich durch eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Zielrichtung des Konzils auszeichnet[23]. Diese Wirkung des Konzils gehört für Congar noch zum Konzil dazu. Es handelt sich für ihn um „die Erweiterung, Ausfaltung und Verlängerung des Konzilsvorgangs; sie hängt mit der tiefen ‚Konziliarität' der Kirche zusammen" [24]. Congar erinnert daran, daß die Konzilien des ersten Jahrtausends bisweilen erst nach langwierigen Verzögerungen gesamtkirchlich akzeptiert worden sind.

Seine Bilanz der Konzils und seiner Wirkung faßt Congar einmal in ein chinesisches Sprichwort, das er von dem späteren Kardinal Roger Etchegaray gehört hat: „Wenn ein Baum fällt, macht es Lärm; wenn ein Wald wächst, hört man nichts" (CV 71). Dieses Zitat offenbart, wie groß die Hoffnung Congars ist, daß der Gewinn alle Verletzungen bei weitem übertrifft.

4. Congars Erbe. Sein Rückblick auf das Konzil endet mit folgendem Absatz: Das Konzil ist „kein Abschluß, sondern eine Etappe. Die Arbeit geht weiter, zum großen Teil in der Linie, die es vorgezeichnet hat. Ein Konzil wirkt über einen langen Zeitraum. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, daß es – vom Heiligen Geist bewegt – eine außerordentliche Verdichtung des kirchlichen Bewußtseins darstellt. Aber der Geist ist Wind, lebendiges Wasser. Er macht nicht halt. Es ist normal, daß die lebendige Theologie, nachdem sie im Konzil ihre Bestätigung gefunden hat, von ihm profitiert, aber eventuell über es hinausgeht. Denn wir befinden uns jetzt im Jahr 1982, zwanzig Jahre später. Wir sind an diesem Punkt dank des Konzils. Ihm treu zu sein, bedeutet, sein Werk fortzuführen" (CV 90).

Der Aufsatz stammt aus dem Jahr 1982. Congar könnte diese Zeilen heute, weitere 15 Jahre später, ziemlich ähnlich formulieren. Zudem faßt diese Passage noch einmal entscheidende Aspekte seines Selbstverständnisses zusammen. Congar nimmt aufmerksam wahr, in welcher Bewegung er steht, an welchem Punkt der Geschichte er spricht; sodann ist er stets bemüht, einzelne Fragen in den Gesamtzusammenhang zu stellen, um sie angemessen behandeln zu können; ferner öffnet er sich neuen Entwicklungen, geht auf die aktuelle Situation ein; schließlich ist

sein Forschen getragen von einem tiefen Vertrauen auf Gottes Führung auch in der augenblicklichen Phase der Kirchengeschichte. Gegen alle pessimistische Schwarzmalerei pocht Congar immer wieder darauf, daß wir in einer Periode der Kirchengeschichte leben, die wie wenige andere vom Geist des Evangeliums inspiriert ist (HG 102).

Vier Merkmale der Theologie Congars lassen sich aus dem zitierten Aufsatz herauslesen: Sie ist geschichtlich, gemeinschaftlich, kontextuell, spirituell. Die entsprechenden zentralen Stichworte lauten: Tradition, Communio (darin eingeschlossen Ökumene), Dialog und Glaube. Formulieren wir daraus sein Erbe für heute, so läßt es sich in die Leitsätze fassen: Geschichtlich denken, leben in der Gemeinschaft der Kirchen, den Dialog wagen und pflegen, Theologie und Spiritualität verbinden.

ANMERKUNGEN

[1] Quellen für Congars Leben: Une passion: l'Unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973 (Paris 1974), zit. PU; Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité (Paris 1975), zit. Puyo; Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße (München 1988), zit. HG; J. Bunnenberg, Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars (Mainz 1989).

[2] Bibliographie v. A. Nichols in: Angelicum 66 (1989) 422–466.

[3] Puyo 75; M. M. Wolff, Gott u. Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökum. Dialog (Frankfurt 1990).

[4] Paris 1937; neu hg. u. komm. v. G. Alberigo u. a. (Paris 1985).

[5] E. Fouilloux, Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain. Itinéraire d'un théologien, in: RSPhTh 79 (1995) 396.

[6] A. Riedmann, Die Wahrheit d. Chr.tums, Bd. 3 (Freiburg 1955).

[7] F. Diekamp, Kath. Dogmatik (Münster 1937).

[8] Z. B. Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vat. Konzil in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner, Freiburg 1984) 22–32; ein Exemplar d. Tagebuchs ist in d. Bibliothek „Le Saulchoir" in Paris einsehbar.

[9] In: ASOFP 102 (1994) 369f.

[10] Fouilloux (A. 5) 398.

[11] Ebd.

[12] ASOFP 102 (1994) 362f.

[13] Fouilloux (A. 5) 400f.

[14] Vgl. d. Buchtitel: Au milieu des orages (Paris 1969).

[15] Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? (Freiburg 1977).

[16] Fouilloux (A. 5) 401f.

[17] Theologe u. Kard. d. Kirche, in: ZKTh 117 (1995) 450.

[18] Dt. Kurzfassung: Die Rezeption als ekklesiolog. Realität, in: Conc (D) 8 (1972) 500–514

[19] L'Ecclésiologie du haut Moyen Age (Paris 1968); Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zur Gegenwart, 2 Bde. (HDG III c–d, Freiburg 1971).

[20] Dt.: Der Heilige Geist (Freiburg ^{3}1991).

[21] Analyse dieser Entwicklung: C. Th. M. van Vliet, Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis v. Yves Congar (Mainz 1995).

[22] Le Concile de Vatican II (Paris 1984), zit CV.

[23] H. J. Pottmeyer, Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?, in dieser Zs. 203 (1985) 219–230.

[24] Die Rezeption (A. 18) 509.

UMSCHAU

Bahnhofsmission

In kurzen Abständen, so wie es fast dem modernen Taktverkehr der Bahnen entspricht, feiern viele Bahnhofsmissionen seit dem Jahrhundertjubiläum der ersten organisierten Bahnhofsmission in Berlin im Herbst 1994 ihren eigenen runden Geburtstag. Die evangelischen Gründungen Berlin 1894, Hamburg und Frankfurt 1895, Nürnberg 1897 und die katholischen Gründungen in den damaligen drei „katholischen Metropolen" des Deutschen Reiches München 1897, Köln und Breslau 1898, sowie in Berlin 1900 und in Frankfurt 1901 waren noch keine Bahnhofsmissionen im heutigen Verständnis. Zunächst dienten Stehpulte im Bereich der Bahnsteige oder in der Nähe der Bahnsteigsperren als Stützpunkte der Arbeit, und es waren regelmäßig an den Hauptreisetagen und zu bestimmten Hauptankunftszeiten eingerichtete Dienste ehrenamtlicher Helferinnen, die ihren für die damalige Zeit äußerst ungewöhnlichen Dienst taten. Auch die Organisationswelt der beteiligten Verbände und Vereine war noch sehr bunt: Sie reichte von örtlichen Fürsorgevereinen über die international verbundenen Freundinnen junger Mädchen und katholische Mädchenschutzvereine bis hin zu engagierten Einzelpersönlichkeiten.

Doch schon zehn Jahre später waren die Konturen einer sich professionalierenden Arbeit erkennbar. In Berlin wurde 1909 die erste Generalsekretärin für die evangelischen Bahnhofsmissionen im Deutschen Reich eingestellt, es kam im Jahr darauf zur Begründung einer festeren Zusammenarbeit mit den katholischen Bahnhofsmissionen, man bemühte sich um eine Vereinheitlichung der Abzeichen, und an den größeren Stationen gab es die ersten hauptamtlichen Kräfte, die für eine zeitlich ausgedehntere Präsenz an den Bahnhöfen sorgten und um die sich die vielen stundenweise beschäftigten Ehrenamtlichen scharten.

Die Gesellschaft des letzten Jahrhunderts war in Bewegung geraten. Viele Menschen und zunehmend auch Mädchen und junge Frauen verließen auf der Suche nach Auskommen und neuen Lebenschancen die ländlichen Sozialräume und strebten in die Großstädte und Industriezentren. Die Eisenbahn als erstes Massenverkehrsmittel der Geschichte erlaubte Mobilität und räumliche Beweglichkeit in bis dahin unbekannter Dimension. In den achtziger und neunziger Jahren war bereits ein flächendeckendes Eisenbahnnetz entstanden, von dem wir heute in manchen Gegenden nur noch träumen können.

Junge Frauen verdingten sich als Hauslehrerinnen, Kindermädchen und Dienstmägde, zum Teil weit entfernt von ihrer Heimat. Philantropisch eingestellte und religiös motivierte Frauen aus überwiegend bürgerlichen Kreisen – vielfach mit eigenen Dienstboten und deshalb auch persönlich mit den Sorgen und den Schattenseiten dieser Lebens- und Berufslagen konfrontiert – engagierten sich für die reisenden und stellensuchenden Mädchen, eröffneten Sonntagsclubs, organisierten die Weiterempfehlung und Vermittlung der jungen Frauen. 1877 wurde mit Sitz in Neuchâtel in der Schweiz der Internationale Verein der Freundinnen junger Mädchen gegründet, von dem sich 1885 der Internationale jüdische Verband zum Schutz von Frauen und Kindern und 1896 ein katholischer Mädchenschutzverband abspaltete, der 1897 als Internationaler katholischer Mädchenschutzverband mit Sitz in Fribourg seinen Weg fortsetzte.

Die Freundinnen und die Mädchenschutzvereine blieben nicht bei ihrer Korrespondenz- und Vermittlungstätigkeit über die nationalen Grenzen hinweg, sondern errichteten Heime oder kooperierten mit vorhandenen Mädchenheimen oder -asylen. Sie entdeckten sehr früh auch die neuen Verkehrswege. 1884 entstand in Genf der erste Bahnhofsdienst mit zwei Stützpunkten am See und an der Eisenbahnstation. Dieser Bahnhofsdienst und die vielfältigen Aktivitäten zur Warnung der Mädchen vor leichtfertiger Wande-

rung, der Aufbau von Abholdiensten an den Bahnhöfen und die Vermittlung von Stellen für Dienstmägde und Lehrerinnen wurden zum Vorbild für ein vor allem in Deutschland sich entwickelndes dichtes Netz von „Bahnhofsmissionen".

In Deutschland gingen die entscheidenden Entwicklungen von Berlin aus. Die ersten Gehversuche hin zur späteren Bahnhofsmission unternahmen jedoch weder die Freundinnen, die sich 1882 mit einer ersten Vereinsgründung in Berlin etablierten, noch der örtlich mächtige Verein zur Fürsorge für die weibliche Jugend des evangelischen Pastors Johannes Burkhardt, der in der Entwicklung der evangelischen Jugendpflege und Jugendfürsorge eine sehr verdienstvolle historische Rolle spielte. Es waren Kaiserswerther Diakonissen, die Theodor Fliedner auf Wunsch der kaiserlichen Familie in Berlin angesiedelt hatte, um an der Charité vor allem die geschlechts- und krätzekranken jungen Frauen zu pflegen. Die Diakonissen gründeten bald auch ein Heim und eine Bildungsstätte für Mädchen und entdeckten – den eintreffenden jungen Frauen sozusagen auf der Spur – auch die Berliner Bahnhöfe. Dort taten sie gelegentlich Dienst, mußten sich aber attestieren lassen, daß die aus Schlesien kommenden katholischen Mädchen im Angesicht der Tracht tragenden Diakonissen glaubten, man wolle sie unmittelbar am Bahnhof einfangen und ins Kloster stecken.

Das Jahr 1894 kann als formelles Gründungsjahr der ersten Bahnhofsmission in Deutschland gelten, wenngleich der eigentliche überregionale Träger, die evangelische „Deutsche Bahnhofsmission", erst 1897 gegründet wurde. Pastor Burkhardt konnte die Bahnhofsmission in einen Verbund von Heimen und entsprechender Jugendfürsorge und in den Kontext seiner reichsweiten evangelischen Jugendpflege stellen. Er nutzte – modern gesprochen – vorhandene Personalressourcen und Organisationsstrukturen und schuf damit die Voraussetzungen für eine rasche und nachhaltig wirksame Verbreitung der Idee.

1897 nahm auch in München die erste katholische Einrichtung ihre Arbeit auf. Sie ist zurückzuführen auf eine Initiative des Kapuzinerpaters Cyprian Fröhlich, eines Wegbereiters des Deutschen Caritasverbands, der die Bestrebungen der als Konkurrenz angesehenen Inneren Mission sorgfältig studierte und dabei die Arbeit der Freundinnenvereine besonders in den Blick genommen hatte. Er sprach von bittersten Klagen darüber, „daß die katholischen Mädchen, welche aus Bayern in protestantische Gegenden reisen, einen Dienst oder eine Stelle suchen, katholischerseits ganz hilflos und ununterrichtet seien", was zur Folge habe, „daß alljährlich Hunderte und Hunderte von Mädchen ihrem hl. Glauben verlorengehen". Pater Cyprian gab 1895 den Anstoß für einen „Marianischen Mädchenschutzverein", der später als Nationalverband der Katholischen Mädchenschutzvereine Träger der Bahnhofsmissionen wurde.

Die Interkonfessionelle Kommission für Bahnhofsmission, die 1910 ins Leben gerufen wurde, bildete das frühe organisatorische Bindeglied einer seither andauernden Zusammenarbeit auf der Basis gemeinsamer diakonischer Wertorientierungen. Damit ist die Bahnhofsmission die erste und zugleich landesweit ökumenisch arbeitende Wohlfahrtseinrichtung.

Die Bahnhofsmissionen entwickelten sich – verstärkt vor allem nach dem Ersten Weltkrieg – zunehmend zu eigenständigen Institutionen mit dem Anspruch professioneller Hilfestellung und -vermittlung am Bahnhof und wurden damit zu einer Art Sozialstation mit dem bis heute – zumindest in den Großstädten – charakteristischen Doppelgesicht: als reisebezogene Hilfsstelle und als innerstädtische Sozialstation. Die Vertrags- und Anstellungssituation der hauptberuflichen Kräfte verbesserte sich bald, alle Mitarbeiter waren in einer Unfallversicherung, es gab umfangreiche Aus- und Fortbildungskurse – selbst von einer graduierten Bahnhofsmissionarin träumte man –, und die Deutsche Reichsbahngesellschaft unterstützte die Bahnhofsmission in jeder Beziehung.

So erreichte die Bahnhofsmission Anfang der dreißiger Jahre einen Höhepunkt ihrer Organisationsentwicklung. An etwa 70 Bahnhöfen im Deutschen Reich existierte ein räumlich und organisatorisch fest institutionalisierter täglicher Dienst. Er wurde zu einem erheblichen Teil von hauptamtlich beschäftigten Mitarbeiterinnen geleitet. 1935 zählte man allein bei der evangelischen Bahnhofsmission 170 angestellte Berufs-

arbeiterinnen. Darüber hinaus gab es etwa 200 katholische und 300 evangelische Vertrauensstellen, die im Einzelfall Bahnhofsmission auf Anmeldung durchführten. Hierbei wurden überwiegend ehrenamtliche Kräfte tätig – in den dreißiger Jahren über 3000 –, ohne deren umfangreiche Mithilfe aber auch die ständigen Bahnhofsmissionen ihren Dienst nicht hätten aufrechterhalten können.

Es darf nicht vergessen werden, daß sich auch jüdische Organisationen an der wohlfahrtspflegerischen Arbeit am Bahnhof beteiligten. Jüdischer Bahnhofsdienst wurde vom Hilfsverein der deutschen Juden vor allem an den Bahnstationen praktiziert, an denen besonders große Zahlen jüdischer Auswanderer registriert wurden. Er war damit wesentlicher Teil des Versorgungsnetzes, das die jüdischen Gemeinden und Organisationen für die durchwandernden Ostjuden aufgebaut hatten. Der Bahnhofsmission in Konzeption und Arbeitsform vergleichbar war die „Jüdische Bahnhofshilfe" des Jüdischen Frauenbunds, die im Jahre 1904 gegründet wurde und bereits vor dem Ersten Weltkrieg organisierte Bahnhofshilfen unterhielt. 1933 mußte die Arbeit von insgesamt sechs jüdischen Stationen auf Druck der Nationalsozialisten eingestellt werden.

Im System der Wohlfahrtspflege nahm die Bahnhofsmission einen relativ bescheidenen Platz ein, so daß sie nicht unmittelbar im Fadenkreuz des Umgestaltungsdrangs der Nationalsozialisten liegen konnte. Allein dies mag ein wesentlicher Grund dafür gewesen sein, daß die kirchliche Bahnhofsmission trotz ihrer exponierten öffentlichen Rolle im Verkehrssystem des Reiches so relativ spät – und maßgeblich dann aus militärpolitischen Gründen – 1939 ihre Tätigkeit einstellen mußte. Der „Machtergreifung am Bahnhof" gingen jedoch vielfältige Maßnahmen der Machtentfaltung und der Machtstabilisierung der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) voraus, die das Wirken der Bahnhofsmissionen erheblich beeinträchtigten. Der Akt der endgültigen Verdrängung der Bahnhofsmissionen durch die NSV geschah dann wohlorganisiert und eigentlich ohne jeden Überraschungseffekt.

Nach dem Verbot der Bahnhofsmission setzten etwa 80 NSV-Bahnhofsdienste im Deutschen Reich die Arbeit fort. Zahl und räumliche Verteilung dieser Bahnhofsdienste lassen sich mit dem ehemaligen Netz der kirchlichen Bahnhofsmissionen vergleichen. Doch bald expandierte der NS-Bahnhofsdienst aufgrund militärischer Entwicklungen und wegen der Versorgungsaufgaben, die die NSV zu übernehmen hatte. An der „Heimatfront" wandelten sich die Bahnhöfe mit fortschreitendem Kriegsgeschehen von offenen Reisestationen zu Transportstationen für ungeheure Massenbewegungen. Allein die Verschikkung der Kinder aus sogenannten Luftnotgebieten – erweiterte Kinderlandverschickung genannt – erforderte viel Personal.

Bereits wenige Wochen nach Kriegsende begannen Frauen 1945 an den Bahnhöfen wieder mit einem bescheidenen Dienst. Die erste Nachkriegssitzung der Konferenz für kirchliche Bahnhofsmission fand 1946 in Frankfurt statt und schuf die Voraussetzungen für eine rasche Fortführung der Zusammenarbeit der konfessionellen Wohlfahrtspflege am Bahnhof. Während in Hannover die Geschäftsstelle für die westlichen Besatzungszonen errichtet wurde, gab es in Berlin eine Geschäftsstelle für die Bahnhofsmissionen in der sowjetischen Besatzungszone. Sie konnte nur unter großen Beschwernissen arbeiten und wurde 1956 überflüssig, da der Bahnhofsmission in der DDR 1956 die Arbeitsgrundlage entzogen wurde. Sie wurde ein Opfer des kalten Krieges und unter dem Vorwurf der Spionagetätigkeit der Mitarbeiterinnen verboten. Die Einrichtungen übernahm zum Teil das Rote Kreuz der DDR. Heute existieren wieder kirchliche Bahnhofsmissionen in Ostdeutschland.

Daß sich die Bahnhofsmission in der Bundesrepublik mit ihrer überkommenen Identität in Symbol und Arbeitsform und insbesondere in ihrer Zusammenarbeit der Konfessionen wieder etablieren könnte, war gar nicht unumstritten. So wurden im Centralausschuß der Inneren Mission Forderungen erhoben, die Bahnhofsmission stärker an die Innere Mission zu binden, auch deren Zeichen zu verwenden, ja es wurde sogar die eigenständige Organisationsstruktur in Frage gestellt. Mit dem Hinweis darauf, man könne mit einer Auflösung eigenständiger Strukturen die Zusammenarbeit mit den Katholiken erschweren, gab es dann doch eine verbandliche Eigenentwicklung, die sich formal bis heute gehalten

hat, wenngleich die Bahnhofsmissionen weithin in die örtlichen Organisationsstrukturen von Diakonie und Caritas integriert sind.

Die Bahnhofsmissionen bauten rasch wieder tragfähige Verbandsstrukturen auf und waren in den letzten Jahrzehnten trotz vielfältiger Umbrüche und Verlagerungen der Verkehrsbedeutung einzelner Bahnstationen immer mit weit über 100 Stationen im Dienst. Die Nachkriegszeit brachte die Stationen mehr und mehr in die örtliche Trägerschaft von Caritas und Diakonie. Dies hatte verschiedene Ursachen: die Einbeziehung der hauptamtlichen und nebenamtlichen Kräfte in die Tarifstruktur der beiden Wohlfahrtsverbände, die Übernahme der schwieriger gewordenen Abwicklung der vorherrschenden Mischfinanzierungen durch Bund, Länder, Gemeinden und Kirchen, und nicht zuletzt der Bedeutungsverlust oder -wandel der traditionell die Bahnhofsmission tragenden Verbände.

Nachdem die Betreuung von DDR-Rentnern nachließ, die Zahl der betreuten Fahrschüler geringer wurde und reisebezogene Hilfen nicht mehr im vormaligen Umfang nachgefragt wurden, dagegen Menschen mit besonderen Problemen vor allem die großstädtischen Bahnhofsmissionen aufsuchten, verstärkten viele Stationen ihr zweites Aufgabenfeld als Sozialstation. Diese Entwicklung prägt das Bild der Bahnhofsmission heute sehr deutlich.

Das Verhältnis zwischen den beiden Aufgaben Reisehilfe und Sozialstation ist durchaus prekär, da die Deutsche Bahn auf ein neues Image ihrer Einrichtungen besonders achtet und deshalb hier und dort die Hilfen der Bahnhofsmission beispielsweise für Wohnungslose eingeschränkt oder zumindest stark kontrolliert sehen will. Nicht immer liegen die Räumlichkeiten der Bahnhofsmissionen günstig genug, um die verschiedenen Klientelen auszutarieren und Balance zu halten. Leider mangelt es auch bei Neu- und Umbauten von Bahnhöfen an der notwendigen konzeptionellen Abstimmung, um der Bahnhofsmission Räume zu geben, die „logistisch" günstig liegen und von denen aus die verschiedenen Gruppen gleichermaßen gut versorgt werden können.

Die Großstadtbahnhöfe und deren Umfeld dürften auch weiterhin Brennpunkte sozialer Problemlagen bleiben, welche regulierenden Maßnahmen auch immer ergriffen werden. Neuerdings massieren sich am Bahnhof Folgen neuer Armut und Verelendung, tauchen Menschen verstärkt in diesen geradezu exterritorialen Raum ein, die vor personalen und psychosozialen Problemen flüchten und nach einem Strohhalm der Hilfe suchen. Es bedarf mehr denn je der Verbindung hilfebezogener ethischer Grundorientierungen mit „unternehmerischem" Geschick, um auch modifizierte Strukturen und Zuschnitte für die Aufgaben dieser verdienstvollen karitativ-diakonischen Einrichtung im Zentrum unserer Städte zu finden. *Bruno W. Nikles*

BESPRECHUNGEN

Kirche

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,–.

Die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils stehen zwar nicht an der Spitze der Rangordnung der Glaubenswahrheiten, sondern „eher ganz unten" (Beinert, 65). Dennoch haben sie eine Schlüsselfunktion im ökumenischen Dialog – weniger wohl aufgrund ihres Inhalts selbst als der konkreten Form, in der sie gehandhabt werden. Die zahlreichen interkonfessionellen Dialoge der letzten Jahrzehnte haben jedoch – von der Öffentlichkeit fast unbemerkt – eine bemerkenswerte Entwicklung in Gang gesetzt. Ergebnisse der exegetischen Forschungen, ekklesiologische Einsichten sowie eine realitätsnähere Wahrnehmung der Geschichte haben dazu beigetragen, daß man auf evangelischer, vor allem evangelisch-lutherischer Seite über die Sinnhaftigkeit, ja Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Petrusdienstes nachdenkt und daß katholische Theologen im Verständnis und der Realisierung des Papstamtes Entwicklungsmöglichkeiten sehen, die zu einer Einigung führen könnten.

In dem vorliegenden Buch sind diese Vorgänge dokumentiert. Es gibt die Aufsätze eines Sonderhefts der Zeitschrift „Catholica" wieder, die zum dritten Papstbesuch in Deutschland 1996 erschienen sind und eine erste katholische Reaktion sein wollen auf die Einladung des Papstes an alle „kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen", mit ihm einen Dialog über die Form der Primatsausübung aufzunehmen (Enzyklika „Ut unum sint" von 1995). Burkhard Neumann (11–44) gibt zuerst einen Überblick über Verlauf und Ergebnisse der offiziellen ökumenischen Dialoge zu diesem Thema. Gunther Wenz (68–87) und Ulrich Kühn (105–116) erläutern den Diskussionsstand in den evangelischen Kirchen. Klaus Schatz nennt seine „Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat" (88–104) zwar „unkonventionell", schafft aber mit seinem nüchternen Blick auf die Geschichte unerläßliche Voraussetzungen für eine ökumenisch weiterführende Diskussion in der katholischen Kirche. In welche Richtung dies gehen könnte, zeigen Wolfgang Beinert (ein „kommunionales" Kirchenbild als Grundlage eines neuen Papstverständnisses, 45–67) und Wolfgang Klausnitzer (Wiederbelebung der alten Patriarchatsstruktur im Sinn „autokephaler Teilkirchen", 117–133).

Das Buch legt nicht nur den Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt dar. Es zeigt auch wichtige Ansätze, wie hier in Theorie und Praxis weiterzukommen ist. Die vom Papst angesprochenen Verantwortlichen der anderen Kirchen haben noch kaum auf seine Einladung zum Dialog reagiert. Um so bemerkenswerter ist es, daß katholische Ökumeniker einen ersten Schritt tun. *Wolfgang Seibel SJ*

SIEDLARZ, Jan: *Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989.* Paderborn: Schöningh 1996. 416 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 38.) Kart. 52,–.

Diese Publikation ist aus der theologischen Dissertation eines polnischen Priesters aus der Diözese Tarnów hervorgegangen und wurde 1995 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen. Sie ist die erste zusammenhängende Darstellung über das Verhältnis von Kirche und Staat im gesamten Zeitraum der Herrschaft der „Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei".

Der Autor hat seine chronologische Abhandlung in acht Kapitel und sechs Perioden unterteilt, wählt als Einschnitte die Jahre 1947/48 (Beginn der Stalinisierung), 1956 (Beginn der Ära Gomułka), 1970 (Beginn der sogenannten „Normalisierung" der Ära Gierek), 1980 (Bildung der Solidarność) und bezeichnet abschließend die Jahre 1983 bis 1989 als „Endphase des Kommu-

nismus in Polen". Trotz der zeithistorisch orientierten Gliederung und Darstellungsweise handelt es sich um eine deskriptive theologische Abhandlung mit durchweg konstatierendem Charakter und kaum um eine analysierende historische Publikation.

Dieses ist zuerst ein Resultat der getroffenen Quellenauswahl. Neben der zumeist vor 1990 erschienenen zitierten Sekundärliteratur führt der Autor im Quellenverzeichnis die Hirtenbriefe, Kommuniqués und an die Regierung gerichteten Schreiben des polnischen Episkopats sowie die Hirtenbriefe, Ansprachen und Predigten von Primas Wyszyński, Primas Glemp und Papst Johannes Paul II. auf, außerdem die Verfassung und die Gesetze der Volksrepublik Polen sowie zumindest die 1993 in London erschienenen Dokumente über die geheimen Verhandlungen zwischen Staat und Kirche in den Jahren 1980 bis 1989. Auch wenn die kirchlichen und staatlichen Äußerungen mit Öffentlichkeitscharakter eine Grundlage jeder wissenschaftlichen Arbeit über Kirche und Staat in einem ehemaligen sozialistischen Land sind, können doch durch sie kaum die tatsächlichen Aktionen, Reaktionen und damit Wechselwirkungen vollständig in den Blick gelangen. Die staatliche wie kirchliche Archivsituation in Polen ist zwar recht kompliziert, aber aus zugänglichen Akten der DDR-Staatsorgane in Beständen des Bundesarchivs in Potsdam (Tagungen der sozialistischen Staatsämter für Kirchenfragen) und insbesondere des Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen in Berlin (diverse sozialistische Geheimdienste zur Situation von Staat und Kirche in Polen) hätten wichtige Informationen zu Inhalten und Methoden polnischer sozialistischer Kirchenpolitik wie auch zum jeweiligen kirchlichen Agieren gewonnen werden können.

Der polnischen Kirche wird von Siedlarz die traditionelle „Verfügung" über die „Seele der Nation" attestiert. Für ihn befand sie sich zwischen 1945 und 1989 in einer doppelten „Sonderrolle": Sie war die „einzige Institution im Rahmen des Sowjetimperiums, die sich im Unterschied zu den anderen Ostblockstaaten nicht in den religiös-kultischen Binnenraum schließen ließ", und ihre Entfaltung sei geradezu konträr zum gesamteuropäischen „Säkularisierungsprozeß" verlaufen. Aus der zweifelsohne überaus bedeutenden Oppositionsfunktion der polnischen Kirche in der eigenen Nation und im Gesamtkontext Osteuropas sowie aus statistischen Angaben zur religiösen Praxis vor 1989 leitet der Autor Situation und Rolle der Kirche im postkommunistischen Polen ab, die so jeweils nicht mehr existieren. Zu einer aktuellen Analyse wäre deshalb eine fundierte wissenschaftliche Darstellung der Wechselwirkungen zwischen kommunistischer Herrschaft und kirchlicher Entwicklung in Polen wünschenswert. Eine solche Darstellung bleibt weiterhin ein Desiderat. *Bernd Schäfer*

GÖNNER, Johannes: *Die Stunde der Wahrheit.* Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn. Frankfurt: Lang 1995. 581 S. (Forschungen zur praktischen Theologie. 14.) Kart. 138,–.

Mit dieser umfangreichen Erarbeitung wurde der österreichische Priester Johannes Gönner, langjähriger Assistent am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik der Universität Wien, 1994 an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert. Die Arbeit beruht auf langjährigen direkten Kontakten des Autors mit Christen aus den ehemaligen sozialistischen Ländern und einer Fülle ausgewerteter Sekundärliteratur. Obwohl Gönner aufgrund seines pastoraltheologischen Ansatzes sich nur auf Veröffentlichtes stützte und keine kirchlichen oder staatlichen Archive auswertete, womit einige seiner Einzelbefunde zum Beispiel in bezug auf die DDR durch Archiverkenntnisse der letzten Jahre kritisch beleuchtet werden könnten, beeindruckt doch das Unterfangen einer Synthese und die generelle Argumentationslinie. Die Publikation ist die bisher anregendste theologische Analyse der Wechselwirkung zwischen sozialistischen Systemen mit Totalitätsanspruch und der Gestalt der jeweiligen katholischen Ortskirchen.

Die Arbeit beschäftigt sich vergleichend mit der katholischen Kirche in Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei (differenziert nach den böhmischen bzw. mährischen Landesteilen und der Slowakei) und der DDR, zu letzterer zusätzlich

mit den protestantischen Kirchen. Es wird der Versuch unternommen, die Geschichte dieser Kirchen und der jeweiligen sozialistischen Machtübernahme und Herrschaftsausübung in diesen Ländern zwischen 1945 und 1989 umfassend zu skizzieren. Mit großer Zitierfreude und literarischem Anspruch nicht nur im detailreichen Inhaltsverzeichnis ist so eine dichte (und eng gedruckte) Arbeit entstanden, deren Länderbefunde und allgemeine Systematisierungen ein ausdifferenziertes Niveau aufweisen.

Gönners Hauptthese ist, daß in den Kirchen in totalitären Systemen als Reaktion auf deren Repression und Machtanspruch unbewußt eine „vielschichtige Affinität kirchlicher Strukturen für totalitäre Vorgänge und Handlungsmuster" erzeugt wurde. Diese „Affinität" sei durch den Ausfall „interner Korrekturinstanzen" in den Kirchen noch verstärkt worden. Gleichzeitig hätten sich überall politisch oppositionelle Gruppen von Christen oft im Widerspruch zu theologisch konservativen Kirchenleitungen herausgebildet. Deren theologische „Verformungen" hätten über den „ideologisch-hierarchischen Denkansatz" eine „Brücke" zu den politischen Systemen mit gesellschaftlichem Totalitätsanspruch gebildet.

Gönner bleibt jedoch nicht bei einer historischen Bestandsaufnahme stehen. Er nimmt auch die Kritik von Christen aus dem Osten an den Kirchen im Westen ernst und plädiert für einen fruchtbaren Dialog über die verschiedenen kirchlichen Erfahrungen im bis 1989/90 geteilten Europa. Vor allem sein über hundertseitiges Schlußkapitel „Die Stunde der Wahrheit – Schäden und Aufbrüche in den Kirchen" enthält eine Fülle interessanter Befunde und streitbare Thesen. Der Autor unterscheidet hierbei „Typen der Schädigung" von „Typen neuer lebendiger Strukturen und Lebensformen" und plädiert für eine „Absage an alle umfassenden Modelle der Weltdeutung" als „kirchlich-pastorale Herausforderung" nach dem vorläufigen Ende der Ideologien in Osteuropa. Das spannende und häufig schonungslos offen argumentierende Werk lohnt jedenfalls die Lektüre und Diskussion inner- wie außerhalb der Kirchen, denn es ist in der Tat eine „kirchlich-pastorale Herausforderung".

Bernd Schäfer

KRIELE, Martin: *Anthroposophie und Kirche.* Erfahrungen eines Grenzgängers. Freiburg: Herder 1996. 300 S. Lw. 44,–.

„Nach Abschluß des Manuskriptes habe ich meinen Austritt aus der Anthroposophischen Gesellschaft erklärt" (299). Den langen Weg, der ihn zu diesem Schritt führte, schildert der Kölner Staatsrechtler, indem er erzählt, wie er sich nach einer Kindheit in einem religiös gleichgültigen Elternhaus am Ende seiner Gymnasialzeit – wie seine Mutter – der Anthroposophie zuwandte, durch seine Frau und seinen Studienfreund Robert Spaemann aber auch die katholische Glaubenswelt, zumal ihren Gottesdienst schätzen und der Liturgie der Christengemeinschaft vorzuziehen lernte. Anfang der 60er Jahre tritt er in die Anthroposophische Gesellschaft, 1968 in die katholische Kirche ein, wobei auch die „demokratische und rechtsstaatliche Zuverlässigkeit der im traditionellen Katholizismus verankerten Christen" (124) und ihre Widerstandskraft gegen den weltbedrohenden Kommunismus ein wichtiger Grund für ihn waren.

Im „kirchlichen Milieu" erfährt er in konservativen katholischen Kreisen (die ihn nicht zur Aufgabe der Reinkarnationslehre drängen) und bei ähnlich denkenden Freunden Verständnis. Als enttäuschend, ja als destruktive „Unterwanderungstheologie" erlebt er hingegen die Bestrebungen „aufgeklärter Theologen", die Auferstehungsberichte der Bibel rein symbolisch und tiefenpsychologisch zu deuten, unter dem Stichwort Befreiungstheologie (mit der er sich in seinem Bericht über Nicaragua 1985 befaßt hat) den Glauben politisch zu funktionalisieren und z.B. in der Kölner Erklärung 1989 Theologie zur „voraussetzungslosen Religionswissenschaft" zu machen. In der Anthroposophischen Gesellschaft stößt sein Versuch eines zugleich esoterischen und kirchlichen Christseins zunehmend auf Ablehnung aufgrund von eingefahrenen antikatholischen Vorurteilen und weil man seine Edition von Valentin Tombergs Werken („Die großen Arcana des Tarot – Meditationen", 1983; „Lazarus komm heraus", 1985 u.a.) als Untergrabung von Steiners Autorität wertet. Dem Leben und Werk dieses 1973 verstorbenen russischen Anthroposophen, der ebenfalls katholisch geworden war und nach Krieles Ansicht ähnlich

eingeweiht war wie Steiner, ja als der von diesem angekündigte Christus-Bote und Bodhisattva gelten könne, ist ein umfangreiches Kapitel gewidmet. Abschließend empfiehlt der Verfasser den Kirchen, sich einem esoterischen Christentum zu öffnen, um sich zu erneuern und nicht einer „Theologie ohne Mysterium" zu verfallen.

Ein Leitmotiv dieses Buchs ist Krieles sehr persönliche Erfahrung, daß für ihn durch Steiner die christliche Botschaft „weltbildlich möglich" wurde. Dabei gibt er zu, daß er Steiner selektiv folgt, sieht aber nicht, daß er ihn wohl auch theistisch umdeutet und sich von ihm her mit einem fideistischen und intuitionistischen Glaubensverständnis der Kirche nähert. So wird für ihn die Reinkarnationslehre „zu einer persönlichen Erfahrung" (79) und eine „übersinnliche Erkenntnis" von Ätherleib, Engelwelt und Akasha-Chronik selbstverständlich (277). Einwände werden zum Teil mißverstanden (240) und sehr schnell abgeschmettert. Bezeichnenderweise kann er die esoterische Erkenntnis nicht überzeugend von „Scheinoffenbarungen" (285) abgrenzen und das Einmalige der Jesusoffenbarung nicht klar von Inspirationserlebnissen abheben. „Wenn die Prädispositionen unterschiedlich sind", sieht er keine argumentativen Brücken zur christlichen Esoterik (286), kann man sich von ihr doch nur wie von Musik ansprechen lassen (245). Daher auch der durchgängige Affekt gegen eine (holzschnittartig vereinfachte) „nachaufklärerische Theologie". *Bernhard Grom SJ*

Gesellschaft

MEULEMANN, Heiner: *Werte und Wertewandel.* Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation. Weinheim: Juventa 1996. 467 S. Kart. 58,–.

Der Wertewandel wurde bislang mit Aufmerksamkeit wahrgenommen und unterschiedlich gedeutet. Wo Elisabeth Noelle-Neumann einen Wertezerfall wahrnahm, entdeckte Ronald Inglehart das Anwachsen positiv zu bewertender postmaterialistischer Wertorientierungen. Helmut Klages kam aufgrund seiner empirischen Werteforschung zu den folgenden fünf Wertetypen: der ordnungsliebende Konventionalist, der perspektivenlos Resignierte, der aktive Realist, der hedonistische Materialist, der nonkonforme Idealist. Alle Wertetypen wurden nach dem Modell der Wertesynthese entworfen und wurden auch in der Realität entdeckt.

Meulemann berichtet in seiner gründlichen Studie nicht nur vom Wertewandel und seinen Deutungen. Er geht vor allem – immer basierend auf Umfrageergebnissen – den unterschiedlichen Entwicklungen zwischen BRD und DDR nach und äußert sich auch zu den „Werten in der neuen Bundesrepublik" (268ff.). Aus der Fülle der Überlegungen zu methodischen Fragen (Wert, Wertwandel und nationale Identität; Wertwandel als Gegenstand soziologischer Forschung) und zu aktuellen Fragen wie Gleichheit, Leistung, Mitbestimmung, Akzeptanz usw. sollen einige wichtige Ergebnisse herausgehoben werden.

Meulemann widerspricht aufgrund seiner Forschungen den Hypothesen von Inglehart, daß der Wertwandel sich aufgrund der Sozialisation ereigne (114f.). Er entdeckt eine zweite Säkularisierung, die sich aus zwei Entwicklungen ergab: aus der „Ausweitung der Chancen kultureller Teilhabe", der „Expansion des Bildungswesens auf der einen Seite", aus der „Durchsetzung der Massenmedien auf der anderen Seite" (133). Eine vergleichbare Säkularisierung fand in der DDR nicht statt. In der DDR setzte sich allerdings im Kirchenkampf eine erzwungene Säkularisierung durch (238f.). Man kann also die BRD und die DDR in dieser Hinsicht nicht miteinander vergleichen.

Nach der Wiedervereinigung zeigte sich folgendes: Die Konfessionslosigkeit im Westen bleibt konstant (etwa 11 %) und steigt im Osten von einem hohen Niveau noch leicht weiter an (1991 65 %, 1994 68 %), „so daß die beiden Landesteile sich voneinander entfernen" (335). Dabei ist ferner festzuhalten: „es schreitet die schon stark fortgeschrittene Säkularisierung des Ostens weiter fort; wo der Westen sich bewegt, gewinnen aber kirchliche Praxis und christlicher Glaube etwas an Boden zurück" (337). Im Blick

auf die Zukunft wird gewiß die westliche Selbstorientierung weiterhin einen Vorrang vor der Kollektivorientierung des Ostens besitzen (414). Selbst wenn die alte Bundesrepublik in ihren Grundeinstellungen einer Korrektur bedürfte, es wäre gewiß nicht die der Kollektivorientierung der DDR. Endlich ist die Anpassung Ostdeutschlands keineswegs eine „erzwungene Selbstaufgabe, sondern eine erwünschte Selbstveränderung" (425), wie die sinkende Loyalität der DDR-Bürger zu ihrem politischen System beweist. Die noch bestehenden Asymmetrien des Zusammenwachsens werden die neue Bundesrepublik in die Problemkonstellation anderer Länder einordnen.

Bei aller oft nicht leicht zu realisierenden Präzision – ein Buch, das helles Licht über eine schwer überschaubare Wertelandschaft wirft.

Roman Bleistein SJ

Hautnah. Ein-Blick von unten. Lebensbilder von Arm-Gemachten. Hg. v. Projektgruppe „Kirche und Arbeiterschaft" im Bistum Aachen. Bornheim: Ketteler 1995. 107 S. Kart.

Der Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ist insofern schon ein voller Erfolg, als er eine breite Diskussion zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen in Gang gebracht hat. Doch bei der notwendigen Auseinandersetzung mit den strukturellen Ursachen von wachsender Armut und Ausgrenzung besteht die Gefahr, daß zu viel über die Betroffenen und zu wenig mit ihnen geredet und auf sie gehört wird. Dieser Gefahr steuert das vorliegende Buch in einer gelungenen Weise entgegen. Es ist das Ergebnis einer Einladung der Projektgruppe Kirche und Arbeiterschaft im Bistum Aachen, konkrete Lebenslagen von benachteiligten Menschen in unserem Wirtschaftssystem aufzuspüren und in den Konsultationsprozeß einzubringen.

In den thematisch geordneten Lebensbildern kommen in persönlichen Berichten oder Interviews alleinerziehende Frauen, Arbeitslose, Jugendliche, Flüchtlinge und Gefangene zu Wort. Es sind zumeist leidvolle und schmerzhafte Geschichten, die hier erzählt werden. Was etwa die Armutsforschung neuerdings als „Infantilisierung der Armut" beschreibt, bekommt hier Namen und Gesichter. Besonders bedrückend sind die Geschichten von Frauen, die auch in unserer Gesellschaft mehrfach benachteiligt sind. Aus den Erfahrungen mit der Kirche als Arbeitgeberin ergibt sich das enttäuschende Fazit, daß man hier kaum mehr Menschlichkeit findet als sonst in der Gesellschaft und der Erwerbsarbeit.

Den Lebensbildern folgen Kommentare von Fachleuten aus der kirchlichen Sozialarbeit nach dem bekannten Dreischritt „Sehen, Urteilen, Handeln". Insgesamt löst dieses Buch ein, was Erzbischof Oscar Romero von San Salvador einmal als eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft beschrieben hat: „Stimme derjenigen zu sein, die keine Stimme haben."

Martin Maier SJ

Goss-Mayr, Hildegard: *Wie Feinde Freunde werden.* Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung. Freiburg: Herder 1996. 294 S. Kart. 29,80.

Die Namen von Jean Goss und Hildegard Goss-Mayr stehen für ein bewundernswürdiges und weltweites Engagement für Frieden und Gewaltfreiheit im Rahmen des Internationalen Versöhnungsbunds. Hildegard Goss-Mayr verbindet mit diesem Buch nicht den Anspruch einer Autobiographie oder einer theologischen Darstellung der Gewaltfreiheit, sondern sie möchte „nichts anderes als Zeugnis geben von der friedensschaffenden Gewaltfreiheit Jesu, so wie sie zwei Menschen in konkreten geschichtlichen Situationen der letzten vierzig Jahre zu verwirklichen versuchten" (15). Dabei liegen die Wurzeln ihres Engagements in der Friedensbotschaft des Evangeliums und im Fall von Jean Goss in einer mystischen Christusbegegnung.

Ihr erster Einsatz galt schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg der schwierigen Versöhnung zwischen Polen und Deutschen. Das Weltjugendforum in Moskau im Jahr 1961 bot eine andere Gelegenheit, Fäden menschlicher Verständigung zwischen Ost und West in der Zeit des Kalten Krieges zu knüpfen. Unter der Überschrift „Friedenslobby beim Zweiten Vatikanischen Konzil" beschreibt Goss-Mayr die Initiative einer Gruppe von Laien in der Friedensfrage, die schließlich ihren Niederschlag in der Pasto-

ralkonstitution des Konzils fand. Die Verwobenheit von Frieden und sozialer Gerechtigkeit wird in den Kapiteln über das Friedensengagement in Lateinamerika, den Philippinen und in Afrika deutlich.

Auch wenn nach der friedlichen Revolution von 1989 die Hoffnungen auf eine gewaltärmere Welt weitgehend enttäuscht wurden, so macht dieses Buch Mut zu einem langen Atem und zu Geduld im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Schnelle Resultate sind selten. Häufig geht das Samenkorn der Gewaltfreiheit dann doch auf, wie etwa am Beispiel der gewaltfreien Revolution auf den Philippinen deutlich wird. Nicht zuletzt ist dieses Buch auch ein bewegendes Zeugnis einer Partnerschaft, die aus dem gemeinsamen Friedensengagement herausgewachsen ist und diesem bis zum Tod von Jean Goss im Jahr 1991 beständig verpflichtet blieb. Störend sind etliche Druckfehler. In der von Kardinal Franz König mit großer Sympathie geschriebenen Einleitung dürfte wohl nicht das „frankophile", sondern das frankophone Afrika gemeint sein.

Martin Maier SJ

ZU DIESEM HEFT

Durch das Schulgesetz in Brandenburg wurde eine neue Debatte über den konfessionellen Religionsunterricht ausgelöst. Annette Schavan, Kultusministerin von Baden-Württemberg, begründet mit bildungspolitischen und pädagogischen Argumenten den Anspruch dieses von den Kirchen verantworteten und von der Verfassung geschützten Fachs.

Die Technik der Befruchtung menschlicher Keimzellen außerhalb des Mutterleibs wirft eine Reihe neuer ethischer Fragen auf. Christian Kummer, Dozent für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, sucht nach Sachargumenten zur Qualifikation extrauteriner Entwicklungszustände, die es erlauben, vom Beginn individuellen menschlichen Lebens zu sprechen.

Hans J. Münk, Professor für Sozialethik an der Hochschule Luzern, charakterisiert in der umweltethischen Diskussion die anthropozentrischen und die nicht-anthropozentrischen Hauptströmungen. Aus einer theologisch-ethischen Perspektive kommt er zum Schluß, daß in einer zur Menschenwürde analogen Weise auch von einer Würde der Natur die Rede sein kann.

Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, zeigt in einem kulturgeschichtlichen Überblick die Wandlungen in Verständnis und Lebensform von Ehe auf. Dabei hebt er hervor, daß diese Wandlungen auch ein neues christliches Nachdenken über ein heutiges Ethos der Treue notwendig machen.

Ein katholischer Moraltheologe sieht sich heute vor Fragen gestellt, die ihn auch zu einer Auseinandersetzung mit anderen theologischen Disziplinen herausfordern. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana Rom, greift diese Herausforderung auf und sucht nach Orientierungen für die Christen in grundlegenden Glaubensfragen und kirchlichen Lehraussagen.

Der französische Dominikaner und Kardinal Yves Congar war einer der wichtigsten Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes Bunnenberg gibt einen Überblick über Leben und Werk des großen Theologen, dessen Erbe er unter den Stichworten Tradition, Communio, Dialog und Glaube zusammenfaßt.

Pastoraler Optimismus?

Nein, im Aufwind fühlt sich Deutschlands Seelsorge nicht. Kirchenaustritte, die an der Substanz der Volkskirche zehren, und ein geschrumpfter Gottesdienstbesuch nähren den untergründigen Verdacht, Glaube und Kirche seien nicht mehr gefragt. Sieht dieser Pessimismus die Lage richtig, oder bleibt er auf eine Vergangenheit fixiert, die er verklärt?

Ein realistisches Bild läßt sich nicht in Schwarzweißmanier malen, doch spricht vieles für die Ansicht, daß die Glaubensvermittlung der Kirchen in unserer spätmodernen Gesellschaft zwar enormen Schwierigkeiten begegnet, aber auch beachtliche Chancen hat, wenn sie sich auf die veränderte Situation einstellt und ihre Erfolge nicht an einem Alles-oder-nichts-Maßstab mißt.

Während laizistische Publizisten immer noch eine totale Säkularisierung erwarten und verkünden: „Die Kirchen leeren sich", sind Soziologen längst von dieser Vorhersage abgerückt und stellen fest, daß die Religion in keinem Land mit fortschreitender Modernisierung verschwunden ist, sondern sich gewandelt und auf niederem, aber respektablem Niveau stabilisiert hat – auch in Europa, dem am stärksten säkularisierten Kontinent. In Westdeutschland hat sich zwischen 1991 und 1994 zwar die Zahl derer, die „nie" zur Kirche gehen, von 21 auf 23 Prozent leicht erhöht, doch ist damit die Zahl derer, die das irgendwann einmal tun, immer noch recht hoch. Der Anteil derer, die an Gott glauben, stieg in diesem Zeitraum sogar um fünf Punkte auf 69 Prozent, während im gleichen Trend die Zahl derer, die „nie" beten, um drei Punkte auf 25 Prozent sank und die Gruppe derer, die „festen Glauben, feste religiöse Bindung" für ein „besonders wichtiges" Erziehungsziel halten, sich mit 27 Prozent (1993) leicht verstärkte. Zwar wächst die bereits fortgeschrittene Säkularisierung in Ostdeutschland noch etwas, doch wo aufgrund der Religionsstatistik „der Westen sich bewegt, gewinnen kirchliche Praxis und christlicher Glaube etwas an Boden zurück" (Heiner Meulemann). Selbst wenn dieser Bestand wegen der stärkeren Kirchlichkeit der älteren Generation nochmals abnehmen mag, ist vieles daran doch bereits nach dem Modernisierungsschub und dem Wertewandel der Jahre 1965–1975 entstanden und kann daher sozusagen als mitläuferbereinigt und säkularisierungsresistent gelten.

Wenn die Zahl derer, die sich als religiös bezeichnen, seit 1988 ungefähr gleich blieb, ist diese Religiosität zwar sicher weniger kirchlich geprägt als früher, doch läßt diese Konstanz auch vermuten, daß unsere Gesamtkultur immer noch ein bedeutendes spirituelles Potential birgt, das eine einfühlsame Seelsorge erschließen und fördern kann. Der „Kindersurvey '93" lädt geradezu zu einer vielfältigen Familienpastoral ein, wenn er etwa bemerkt: „In Westdeutschland finden wir unter

den Eltern, die selbst nicht religiös erzogen wurden, 20 Prozent Väter und 32 Prozent Mütter, die ihre eigenen Kinder religiös erziehen. Anders als im Osten kann im Westen also durchaus eine abgebrochene Tradition wiederaufgenommen werden."

Die Seelsorge hat zwar infolge geschwächter Kirchenbindung mit dem allgegenwärtigen Mißtrauen gegenüber institutioneller Vereinnahmung zu kämpfen und stößt bei vielen auf eine „touch-and-go"-Mentalität, die mal schnuppert, sich aber zu nichts verpflichtet. Doch wird sie, um dem Auftrag zur Evangelisierung treu zu bleiben, auch auf Maximalforderungen verzichten, die unterschiedliche Nähe und Distanz zu Kirche und Christentum akzeptieren und die Menschen – etwa bei den immer noch gefragten Feiern zu den Lebenswenden – dort abholen müssen, wo sie sind. Sie wird einer selbstbewußteren Generation gegenüber weniger autoritär und mit mehr Überzeugungsarbeit vom Glauben sprechen und ihn durch persönliche Beziehungen zu Seelsorgern und Gruppen plausibel machen. Sie wird den wählerischer gewordenen Menschen eine größere Vielfalt von Gesprächs-, Aktions- und Gottesdienstformen anbieten müssen. Dies muß nicht zu völliger Beliebigkeit führen. Wenn seit 1980 konstant fünf bis sechs Prozent der Westdeutschen Mitglieder in einem kirchlichen oder religiösen Verein sind, wenn in den beiden Kirchen insgesamt schätzungsweise viereinhalb bis fünf Millionen Personen – fast doppelt so viele wie in Sportvereinen – ehrenamtlich tätig sind, hat sich auch engagierte Christlichkeit entwickelt.

Nachdem unsere Industrie- und Wohlstandsgesellschaft Erwerbs-, Konsum- und Statusfähigkeit zu Muß-Werten verabsolutiert, religiöses Denken und Erleben aber, ähnlich wie Familien- und Kulturfähigkeit, zu bloßen Kann-Werten herabgestuft hat (Ulrich Hemel), behindert nichts die Glaubensvermittlung so stark wie religiöse Gleichgültigkeit. Doch hat die Seelsorge, wenn unsere Zeitgenossen alle Lebenshilfen der Psychokultur in Anspruch nehmen, immer auch die Chance zu zeigen, wie der Glaube diesen Bemühungen einen säkular nicht zu stiftenden, eigenen Mehr-Sinn gibt.

Es könnte manchen beeindrucken, daß der Lebensqualitätsforschung zufolge gelebter Glaube nicht unwesentlich zum seelischen Wohlbefinden beiträgt. Und wenn wir den sozialen Rechtsstaat noch so gründlich umgestalten und sichern sollten, bleibt der „gesellschaftlichen Kraft" Kirche genügend Gelegenheit, ihn mit der Menschlichkeit zu erfüllen, die gesetzlich nicht zu verordnen ist und zu der Gerhard Schmidtchen als Fazit einer Studie über soziale Einstellungen bei jungen Westdeutschen meint: „Ohne die kirchliche Kultur würden altruistische Orientierungen in der Gesellschaft zurückgehen. Die säkulare Gesellschaft erzeugt jene Verhaltensorientierungen nicht, die sie dringend braucht." Eine Pastoral, die die Zeichen der Zeit erkennt, hat Grund zu einsatzbereitem Optimismus.

Bernhard Grom SJ

Johannes Müller SJ

Arbeitslosigkeit als globale Herausforderung

Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von heute und morgen

In Deutschland gibt es gegenwärtig etwa vier Millionen Menschen, die keine bezahlte Arbeit haben. Rechnet man die versteckte Arbeitslosigkeit hinzu, so kommt man sogar auf eine Zahl von rund sechs Millionen. Es ist daher nur allzu verständlich, daß die Mehrheit der Bürger in der Bundesrepublik in der hohen Arbeitslosigkeit das bedrängendste Zukunftsproblem sieht, wie alle Umfragen bestätigen. Diese berechtigte Sorge darf freilich nicht den Blick dafür verstellen, daß Arbeitslosigkeit heute weniger ein nationales als vielmehr ein globales Problem darstellt.

In der Europäischen Union sind 18 Millionen und in den westlichen Industrieländern der OECD fast 35 Millionen Menschen ohne Arbeit, wobei in vielen Ländern die Arbeitslosenquote weit höher ist als in Deutschland. Weltweit waren 1994 laut ILO, der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf, sogar 120 Millionen Menschen ohne Beschäftigung und weitere 700 Millionen unterbeschäftigt. Das sind 30 Prozent aller Erwerbstätigen. Die ILO spricht darum von der schlimmsten Beschäftigungskrise seit der großen Depression in den dreißiger Jahren, einer überdies globalen und hartnäckigen Krise[1]. Völlig unberücksichtigt sind dabei noch die oft verheerenden Arbeitsbedingungen in vielen Ländern im ehemaligen Ostblock und in der „Dritten Welt"[2].

Die Zahlen zur europäischen und weltweiten Arbeitslosigkeit enthalten bereits einen Hinweis darauf, daß im Zeitalter der Globalisierung der Wirtschaft eine rein nationale oder auch westeuropäische Sichtweise nicht mehr angemessen ist und darum zu gefährlichen politischen Fehlschlüssen verleiten kann. Trotzdem blendet die aktuelle Diskussion in Deutschland die weltweite Dimension dieses Problems weitgehend aus, so als ob eine Sicherung des „Wirtschaftsstandorts Deutschland" im nationalen Alleingang möglich wäre. Und selbst die „Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen"[3] von 1994 betont zwar zu Beginn die „Verantwortung für die eine Welt" (Nr. 27–31), behandelt dann aber die Arbeitslosigkeit ohne jede Bezugnahme auf diese Kernaussage (Nr. 35–54).

Ebenso kurzsichtig ist die Vernachlässigung der ökologischen Problematik in der aktuellen arbeitsmarktpolitischen Diskussion. Ohne diese langfristige Perspektive ist es nämlich unmöglich, der „Verantwortung für die eine Welt" gerecht

zu werden. In der Formulierung „Arbeitswelt von heute und morgen" ist darum eine ziemliche Spannung enthalten. Gerade heute, zum Zeitpunkt einer tiefen Strukturkrise und eines noch kaum überblickbaren Umbruchs in der Arbeitswelt, wächst nämlich die Gefahr, gegenwärtige Probleme auf Kosten der Zukunft lösen zu wollen.

Hauptanliegen der folgenden Überlegungen ist es daher, diese beiden Gesichtspunkte, die globale und die langfristige Perspektive, in den Mittelpunkt der Analyse des Arbeitsmarkts zu stellen, um von hierher nach sozialethischen und politischen Maßstäben für die Gestaltung der Arbeitswelt zu suchen.

Menschen mit Namen und Gesicht

Jede sozialethische Reflexion, die diesen Namen verdient, darf sich nicht mit der Entfaltung abstrakter Prinzipien begnügen, sondern muß von den konkreten Erfahrungen und Sorgen der Menschen ausgehen, ihre Lebens- und Arbeitswelt stets vor Augen haben und sich immer wieder von neuem von hierher anfragen lassen. Nur so gewinnen sozialethische Orientierungen scharfe Konturen und können wirklich wirksam werden. Das Sehen bzw. Erkennen eines Problems umfaßt nämlich stets zwei Aspekte: zum einen das wörtliche Sehen, das heißt die direkte Begegnung mit den betroffenen Menschen selbst und eine möglichst hautnahe Erfahrung ihrer Nöte, und zum anderen die nüchterne Makroanalyse.

Für das Thema der Arbeitswelt heißt dies: Man muß sich zunächst wenigstens kurz die Situation der arbeitenden, arbeitslosen oder von Arbeitslosigkeit bedrohten Menschen ins Bewußtsein rufen und sich erinnern, daß hinter all den Zahlen und Problemen Menschen mit Namen und Gesicht stehen. Nur so nämlich wird man zu verstehen beginnen, was Arbeitslose empfinden, die sich ausgemustert, überflüssig, unerwünscht oder sogar schuldig fühlen. Dies ist gerade für eine Kirche und ihre Soziallehre wichtig, die von sich behauptet: Der Mensch ist der Weg der Kirche (RH 14; CA 53). Dieses anspruchsvolle Programm ist aber nur einlösbar, wenn sich die Kirche – und das betrifft alle ihre Mitglieder – tatsächlich in die Welt der Menschen hineinbegibt und sie dort begleitet.

Ein Beispiel aus der „Dritten Welt", nämlich aus der jungen Kirche in Indonesien, mag einen Hinweis geben, wie sich dieses Anliegen konkret umsetzen läßt. Im Rahmen von Vorlesungen zum Thema „Kontextuelle Sozialtheologie"[4] an einer theologischen Fakultät werden die Studenten zu Beginn des Kurses in kleinen Gruppen an verschiedene Brennpunkte der Armut geschickt, so etwa zu Kleinbauern oder Fischern in abgelegene Dörfer, zu Plantagenarbeitern, die für ihre harte Arbeit nur einen Hungerlohn erhalten, oder in Fabriken, wo vor allem Frauen unter ausbeuterischen Bedingungen arbeiten. Dort sollen sie wenigstens einige Tage mit diesen Menschen leben und arbeiten, um aus eigener Anschauung

und in direktem Kontakt mit den Armen diese für sie oft recht ferne und fremde Welt kennenzulernen. In Indonesien nennt man dies „live in", also ein Mitleben und Miterleben. Alle weitere Sozialanalyse wie theologische Reflexion werden an diese Erfahrung rückgebunden.

Das bedrückende Problem der Arbeitslosigkeit in Deutschland haben inzwischen viele Menschen in der eigenen Familie oder in ihrem Arbeits- und Lebensumfeld aus nächster Nähe kennengelernt. Es ist trotzdem sinnvoll, das Schicksal und die - trotz sozialem Netz - vielfältige Not jener ins Gedächtnis zu rufen, die Opfer von Arbeitslosigkeit geworden oder von ihr bedroht sind: der Kollege oder die Kollegin, die lange Jahre hart gearbeitet haben und plötzlich ihre Kündigung erhalten; der Familienvater in der Nachbarschaft, der seine Miete und seine Schulden nicht mehr bezahlen kann, aus Verzweiflung zum Alkohol greift und dessen Ehe daran zerbricht; die alleinerziehende Mutter von zwei Kindern, die trotz guter Qualifikation auf Sozialhilfe angewiesen ist; der fünfzigjährige Ossi, der schon zwei Jahre stempeln geht und sich von der Gesellschaft zum Alteisen geworfen fühlt; der türkische Jugendliche, dem man seine Arbeitslosigkeit als Sozialschmarotzertum vorhält und der aus Angst vor Fremdenfeindlichkeit in ein gewalttätiges Milieu abdriftet. Besonders beschämend ist es, wenn diese Menschen auch noch pauschal beschuldigt werden, selbst für ihre Notlage verantwortlich zu sein, oder wenn man ihnen Sozialneid vorwirft und ihnen so ein schlechtes Gewissen einzureden versucht, was im Grunde auf das gleiche hinausläuft[5].

Man darf aber angesichts all dieser Probleme die Not in anderen Ländern und fernen Regionen nicht vergessen, besonders in den Transformationsländern im Osten und in den Entwicklungsländern im Süden, wo Menschen unter oft entwürdigenden Arbeitsbedingungen zu leiden haben und Arbeitslosigkeit extreme Armut mit sich bringt, da es meist weder Arbeitslosenunterstützung noch Sozialhilfe gibt: Bettler in den Straßen Moskaus; Kulis und Rikschafahrer in den Städten Indiens; Bergarbeiter in Sibirien, die monatelang keinen Lohn erhalten; verschuldete Pächter in Indonesien, die faktisch Zwangsarbeit leisten; philippinische Hausangestellte im Nahen Osten oder in Japan ohne Rechte, die oft Opfer sexueller Ausbeutung werden; arbeitslose Jugendliche in den explodierenden Städten Afrikas; Kinder in Pakistan, die unter sklavenähnlichen Bedingungen billige Teppiche für die Märkte der reichen Länder weben; Frauen in den Metropolen Brasiliens, die, von ihren Männern verlassen, allein eine fünfköpfige Familie ernähren müssen, für ihre Arbeit aber dennoch nur halben Lohn erhalten.

Soweit nur einige Bilder aus der weltweiten Arbeitswelt heute, eine Liste, die sich noch lange fortsetzen ließe. Eine erste, grundlegende sozialethische Schlußfolgerung läßt sich bereits jetzt aus diesen Schicksalen ziehen: Es wäre völlig unverantwortlich, die Probleme der Arbeitslosigkeit in den westlichen Industrieländern auf Kosten anderer Menschen, die unter weit schlechteren Umständen

leben, lösen zu wollen, wozu man gerade in Krisenzeiten durchaus versucht sein mag. Dies würde nämlich dem Grundsatz der gleichen Würde aller Menschen widersprechen.

Beschäftigungspolitik in weltweiter Konkurrenz

Die hohe Arbeitslosigkeit in ganz Westeuropa ist ein bedrückendes Problem, das nicht nur für die Betroffenen und ihre Familien sehr negative Folgen hat, sondern zunehmend auch den Sozialstaat gefährdet, da dieser strukturell eng an den Arbeitsmarkt gebunden ist und hauptsächlich über bezahlte Arbeit finanziert wird[6]. Diese Entwicklung birgt erhebliche politische Brisanz in sich, da sie zur Destabilisierung des Gemeinwesens und zur Flucht in Radikalismus und Gewalt führen kann. Ständiger Arbeitsplatzabbau ist aber auch eine wichtige Ursache ökonomischer Ineffizienz, da sie die arbeitenden Menschen bis in das Management hinein verunsichert und entmutigt. Zu denken gibt dabei die Tatsache, daß die Arbeitslosigkeit nicht Folge wirtschaftlichen Niedergangs ist, sondern trotz wachsenden Wohlstands der westlichen Industrieländer und weiter Bevölkerungskreise zunimmt. Die Folge ist eine zunehmend gespaltene Gesellschaft, plakativ mit dem Begriff „Zweidrittelgesellschaft" umschrieben, in der eine wachsende Minderheit von Menschen an den Rand gedrängt wird und in Armut lebt, wie eine Vielzahl von Armutsberichten der letzten Jahre übereinstimmend bestätigt[7].

Besonders bedrückend ist, daß die Arbeitslosigkeit laut allen Prognosen tendenziell weiter wachsen wird, wie auch die seit Jahren steigende Sockel- und Dauerarbeitslosigkeit zeigen. Selbst eine wirtschaftliche Erholung in den kommenden Jahren wird laut jüngstem Jahreswirtschaftsgutachten die Zahl der Arbeitslosen nur vorübergehend und geringfügig abnehmen lassen, so daß man befürchten muß, daß sie bei der nächsten Rezession noch weiter ansteigen wird. Es ist darum heute unumstritten, daß sich die Industrieländer nicht in einer konjunkturellen, sondern in einer viel tieferliegenden strukturellen Beschäftigungskrise befinden, die durch eine Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Beschäftigung gekennzeichnet ist („jobless growth").

Zur Lösung dieser Probleme ergreift man heute überall in Europa, aber auch weltweit, Maßnahmen zur Verbesserung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit, in der Bundesrepublik als Sicherung des Wirtschaftsstandorts Deutschland propagiert, wovon man sich bessere Absatzchancen und damit mehr Wachstum verspricht. Dies soll unter anderem geschehen durch Globalisierung der Wirtschaft, Privatisierung, Deregulierung, „Schlankheitskuren" wie „lean production", Senkung der Arbeitskosten und Erhöhung der Produktivität durch technologische Rationalisierung. Obwohl dies zunächst einen Beschäftigungsrückgang mit sich bringt, verspricht man sich davon längerfristig neue Arbeitsplätze.

Dies klingt auf den ersten Blick einsichtig und ist in gewissem Umfang auch sinnvoll, denn es läßt sich kaum bestreiten, daß die Wirtschaft in den Wohlstandsländern in mancher Hinsicht verkrustet und darum reformbedürftig ist. Eine genauere Analyse erweist diese Strategie aber als höchst fragwürdig, ja sie führt langfristig vermutlich sogar in eine Sackgasse. Mehr Wettbewerbsfähigkeit und Wachstum bringen nämlich nur dann etwas, wenn es für die produzierten Güter und Dienstleistungen auch eine entsprechende Nachfrage gibt, die wiederum von mehr Einkommen und höherer Kaufkraft abhängt. Wachsende Arbeitslosigkeit und Abbau des Sozialstaats verringern aber die Kaufkraft, was sich auch nicht durch schnell steigende Einkommen in den oberen Einkommensschichten kompensieren läßt.

Wenn nun die einheimischen Märkte, zumindest in manchen Sektoren und Bereichen (vor allem der Konsumgüterindustrie), nur noch geringes Wachstumspotential besitzen und daher, aufgrund steigender Produktivität, erhebliche Überkapazitäten aufweisen, so bietet sich als Ausweg an, durch verbesserte Wettbewerbsfähigkeit größere Marktanteile im Ausland zu gewinnen, also zum Beispiel auf dem europäischen Markt. Dies geschieht natürlich in Konkurrenz zu den Unternehmen in diesen Ländern, die oft unter noch höherer Arbeitslosigkeit leiden. Da diese nun ähnliche Maßnahmen zu ergreifen gezwungen sind, läuft diese Strategie auf einen Verdrängungswettbewerb hinaus, der bestenfalls die Arbeitslosigkeit exportiert, aber keine wirkliche Lösung bietet und letztlich niemandem nützt. Im Gegenteil, eine solche Politik entsolidarisiert die Menschen, fördert individualistisches Ellbogendenken, verschlechtert die Arbeitsbedingungen der Schwächeren und führt zum sozialen Ausschluß der Ärmsten.

Eine Alternative scheinen die neuen Märkte im Osten und in der Dritten Welt zu bieten, wo enormer Nachholbedarf besteht und es weithin noch unbefriedigte Bedürfnisse gibt. Doch gerade in diesen Ländern ist die Arbeitslosigkeit meist noch viel höher und dies trotz Minimallöhnen. Was diese Länder vor allem brauchen, ist eine vorrangige Entwicklung ihrer eigenen Märkte, nämlich eine möglichst arbeitsintensive Produktion zur Befriedigung der Grundbedürfnisse der Mehrzahl ihrer Menschen, was durch Importe für den Luxuskonsum der Reichen gefährdet wird. Außerdem müssen sie durch eigene Exporte die notwendigen Devisen erwirtschaften, um ihre Importe bezahlen und ihre hohen Schulden tilgen zu können, was die Industrieländer ja von ihnen fordern. Damit aber werden diese potentiellen Märkte zu Konkurrenten, gerade im Bereich arbeitsintensiver Produkte, mit denen sie in die Märkte der Industrieländer drängen und deren Beschäftigungsprobleme noch vergrößern.

Natürlich ist der internationale Handel kein Nullsummenspiel, denn fairer Welthandel kann allen Beteiligten Nutzen bringen. Langfristig tragfähig und für alle Seiten vorteilhaft sind aber nur halbwegs ausgeglichene Handels- und Leistungsbilanzen: Auch die Industrieländer können nicht auf Dauer mehr exportie-

ren, als sie zu importieren bereit sind. Andernfalls werden die Menschen im Osten und Süden, denen die Arbeit genommen wird oder die nur Hungerlöhne erhalten, versuchen, dorthin abzuwandern, wo es Arbeit und Wohlstand gibt, wie die wachsende Zahl von Arbeitsmigranten und Armutsflüchtlingen zeigt. Dabei handelt es sich im Grund um nichts anderes als eine Globalisierung der Wirtschaft im Beschäftigungssektor[8].

Diese Tatsachen zeigen, daß die traditionellen Instrumente zur Förderung des Wirtschaftswachstums keine dauerhafte Lösung der Arbeitslosigkeit und der sozialen Frage bieten, auch wenn noch immer viele Politiker auf diese Strategie setzen und sich von ihr zumindest eine spürbare Verbesserung versprechen. Diese Entwicklung wirft somit die viel weiterreichende Frage auf, ob all diese Probleme nicht letztlich eine unvermeidliche Folge des gegenwärtigen, weltweit vorherrschenden Wirtschaftssystems und seiner ihm inhärenten Denkweise und Werte sind.

Ökologische Grenzen der Beschäftigungspolitik

Die strukturelle Krise des Arbeitsmarkts ist jedoch auch langfristiger Natur. Der westlichen Wirtschaftsweise, die auf beständigem Wachstum gründet, und dem damit verbundenen Wohlstandsdenken sind nämlich auch ökologische Grenzen gesetzt. Dies zeigen schon die Umweltprobleme in den Industrieländern, man denke nur an den Verkehrsbereich oder die Abfallwirtschaft. Weit folgenreicher noch ist die weltweite Umweltzerstörung (Treibhauseffekt, Ozonloch) und der verschwenderische Verbrauch von Ressourcen, vor allem von Energie, wofür die reichen Länder die Hauptverantwortung tragen[9].

Längerfristig noch viel besorgniserregender ist die Tatsache, daß heute fast alle Länder im Süden wie im Osten eine nachholende Entwicklung nach dem Vorbild der reichen Länder anstreben. Sie sehen darin ihre einzige Chance, die Einkommenskluft zwischen Nord und Süd, die sich in den letzten 30 Jahren verdoppelt hat, und das West-Ost-Gefälle zu verringern, ein zweifellos sehr berechtigter Wunsch. Verstärkt wird diese Tendenz durch die modernen Medien, aber auch durch Exporte und Tourismus, welche die westlichen Produktions- und Konsummuster täglich in alle Welt verbreiten und dort entsprechende Erwartungen wecken. Diese Entwicklung wird von den Industrieländern aus wirtschafts- und beschäftigungspolitischen Gründen gefördert, wofür die kommerzielle Werbung der sichtbarste Ausdruck ist.

Das Modell der westlichen Zivilisation ist jedoch nicht universalisierbar, weil eine weltweite Übernahme dieser Wirtschafts- und Lebensweise zum globalen ökologischen Kollaps führen würde. Die allen Menschen gemeinsame Erde würde nämlich schon heute sehr schnell die Grenzen ihrer Tragfähigkeit erreichen, wenn alle Menschen auch nur annähernd so wirtschaften und leben würden

wie der privilegierte Norden. Man braucht nur die Pro-Kopf-Zahlen des Energieverbrauchs, der Autodichte oder der Schadstoffemissionen in Deutschland auf die Weltbevölkerung hochzurechnen, um dies bestätigt zu finden, ganz zu schweigen davon, daß eine Verdoppelung der gegenwärtigen Weltbevölkerung von 5,8 Milliarden Menschen kaum mehr verhindert werden kann.

Berücksichtigt man diese Zusammenhänge, so stellen sich ernste Anfragen an das westliche Wirtschaftssystem. Obwohl es höchst erfolgreich war, solange es galt, in den Nachkriegsjahren einen gewissen Wohlstand zu schaffen, und sich der kommunistischen Planwirtschaft unbestreitbar als überlegen erwies, stößt es doch unter den heutigen Bedingungen an strukturelle Grenzen. Ein Wachstumsmodell, das für Leistung im Wettbewerb wachsenden materiellen Wohlstand für alle verspricht, muß langfristig fast notwendig an seine Grenzen stoßen, und zwar genau wegen seines Erfolgs. Dieses Wirtschaftssystem kann darum auch – jedenfalls in seiner jetzigen Form – die Probleme einer primär durch arbeitsparenden technologischen Fortschritt bedingten Arbeitslosigkeit nicht lösen. Es ist darum zunehmend auch in den Wohlstandsländern, ganz sicher aber als globales Modell weder sozialverträglich noch umweltverträglich.

Ethische Maßstäbe für eine menschengerechte Wirtschaft

Die grundlegenden ethischen Prinzipien zur Arbeit, wie man sie auch in der katholischen Soziallehre findet, haben weiterhin ihre Gültigkeit. Sie allein genügen aber nicht mehr, um die gegenwärtige Umbruchsituation mit ihren strukturellen Problemen konstruktiv zu bewältigen. Sie müssen vielmehr kreativ weiterentwikkelt und weit mehr als bisher mit den Prinzipien weltweiter Gerechtigkeit und langfristiger Umweltverträglichkeit verbunden werden[10]. Dazu seien sechs Gesichtspunkte genannt:

1. Mittelpunkt der Wirtschaft muß immer der Mensch sein. Nichts anderes meint das „Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital" (LE 12.1). Wirtschaft, Markt und technologischer Fortschritt sind kein Selbstzweck, sondern haben instrumentalen Charakter. Zu Recht warnt die Soziallehre immer wieder vor der Gefahr eines Ökonomismus (SRS 27–28), der die Gesetze wirtschaftlicher Rationalität und des Marktes zum alleinigen Maßstab macht. Alles wirtschaftliche Handeln muß daher darauf ausgerichtet sein, daß alle Menschen eine ausreichend bezahlte und möglichst zufriedenstellende Arbeit erhalten, die ihnen echte Partizipation und Mitsprache erlaubt. Dieses Recht auf Arbeit aller erfordert heute auch die Bereitschaft zum Teilen von Arbeit und Einkommen.

2. Ebenso wichtig ist ein humaner, das heißt umfassender Arbeitsbegriff, der den Menschen nicht in seiner Arbeit aufgehen läßt und Arbeit nicht auf Erwerbsarbeit reduziert, ein Kernanliegen der Sozialenzyklika „Laborem exercens".

Auch eine Arbeitseinstellung, die nur auf ständig wachsenden persönlichen Wohlstand ausgerichtet ist, ist darum eine Form von Ökonomismus. Statt dessen bedarf es heute einer neuen Einstellung im Hinblick auf das Verhältnis von Erwerbs- und Eigenarbeit und entsprechender struktureller Reformen als Voraussetzung des Teilens bezahlter Arbeit. So wichtig Erwerbsarbeit für den Lebensunterhalt ist, so wenig erschöpft sich sinnvolle Arbeit in ihr. Dies gilt für Männer wie Frauen und darf folglich nicht als Vorwand dienen, Frauen auf die Nichterwerbsarbeit einzuschränken.

3. Die jüngste Sozialenzyklika „Centesimus annus" hat zu Recht hervorgehoben, daß Arbeit immer auch eine kulturelle Tätigkeit ist (CA 15, 35, 51). Als solche erfordert sie persönliche wie gesellschaftliche Investitionen in die menschliche Gesundheit und Ausbildung. Das damit entstehende Humankapital, um diesen etwas mißverständlichen Begriff zu verwenden, ermöglicht mehr geistig-kulturelle Selbstentfaltung in der Arbeit und eröffnet neue Arbeitsmöglichkeiten (CA 24, 31–33). Zugleich ist es eine Voraussetzung für neue Sozialtugenden wie Kreativität, Partizipation und Eigeninitiative.

4. Im Zeitalter der Globalisierung der Wirtschaft und damit auch der Arbeit lassen sich die Probleme nicht mehr in nationalem Alleingang und Egoismus lösen, sondern sie erfordern strukturelles Teilen und solidarische Zusammenarbeit auf internationaler Ebene, das Kernanliegen der Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis". Andernfalls bleiben die Schwächsten in den Wohlstandsländern, vor allem aber die Armen der Welt, mehr als eine Milliarde Menschen, auf der Strecke. Hier sind besonders die reichen Länder, aber auch die Reichen in den armen Ländern gefordert, denn allein sie können sich einschränken, ohne ihren Wohlstand aufgeben zu müssen. Nur durch globale Kooperation lassen sich auch die Probleme weltweiter Arbeitsmigration lösen.

5. Die globalen Umweltprobleme erfordern eine neue Umweltethik, welche die Natur nicht instrumentalisiert, sondern als Schöpfung zu bewahren sucht (CA 37–38). Dies ist nicht nur ein Gebot vorausschauender ökonomischer Vernunft, sondern auch aus Solidarität mit künftigen Generationen notwendig. Ein umweltverträgliches Wirtschaften und Arbeiten ist nämlich Grundlage einer auch langfristig humanen Lebens- und Arbeitswelt für alle. Die unvermeidlichen weltweiten Strukturreformen verlangen eine gerechte Verteilung der Lasten nach Mitschuld an den gegenwärtigen Problemen und nach Leistungsfähigkeit, das heißt, vor allem die Industrieländer müssen zu einer nachhaltigen Wirtschaftsweise und zu einem universalisierbaren Lebensstil finden.

6. Die Vorteile des Marktes und der ökonomischen Eigeninitiative sind heute unbestritten (CA 34–35, 40, 42). Sie können aber nur dann zum Nutzen des Gemeinwohls wirken, wenn national wie weltweit Rahmenbedingungen gegeben sind, die arbeits- und umweltverträgliches Verhalten nicht bestrafen, sondern belohnen. Dies ist eine politische Aufgabe, für die der Staat und die Völkergemein-

schaft Verantwortung tragen (CA 15, 40, 48). Die dafür notwendigen, langfristig ausgerichteten Strukturreformen können aber nicht von den Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft allein durchgesetzt werden, sondern verlangen die Bereitschaft der Bevölkerung, sie mitzutragen. Mit anderen Worten, alle sind als Arbeitende wie als Konsumenten in die Pflicht genommen.

Diese sozialethischen Maßstäbe lassen sich auch unter dem Leitthema des konziliaren Prozesses der Jahre 1988–1990 zusammenfassen. Nur durch mehr Gerechtigkeit, weltweit wie in den einzelnen Gesellschaften, läßt sich eine Wirtschaftsordnung schaffen, die allen Menschen eine humane Arbeitswelt garantiert und zugleich die Umwelt als Schöpfung achtet und bewahrt. Und nur solch eine „nachhaltige Wirtschaft" kann die Grundlage für einen dauerhaften Weltfrieden schaffen, ohne gewaltsame Konflikte um immer knapper werdende humane Arbeit und Ressourcen.

Politische Handlungsperspektiven

Aus all den bisherigen Überlegungen ergibt sich die Notwendigkeit und Herausforderung eines tiefgreifenden Wandels, eines sozialökologischen Umbaus. Die angeführten sozialethischen Maßstäbe können dabei die Richtung weisen. Sie bieten jedoch keine konkreten Handlungsanweisungen oder gar Patentrezepte für eine sachgerechte politische Umsetzung. Dies bleibt dem Einsatz und der Kreativität aller anvertraut. Dabei wird es sicher und legitimerweise oft ein hartes Ringen um den richtigen Weg geben. Aus ein und derselben Analyse lassen sich nämlich nicht selten unterschiedliche politische Optionen ableiten, die jedoch stets an den ethischen Maßstäben zu überprüfen sind. Daher sollen im folgenden auch nur einige Aspekte genannt werden, die – wie alle bisherigen Überlegungen – hauptsächlich ein Ziel haben, nämlich einige Anstöße zum Nach- und Weiterdenken zu geben.

Vermutlich ist eine Art *Doppelstrategie* notwendig: Zum einen braucht es kurzfristige Maßnahmen, um die akute Arbeitslosigkeit möglichst schnell und weitgehend zu verringern; zum anderen aber sind auch langfristige Weichenstellungen vorzunehmen, damit die Umwelt erhalten bleibt und es auch in Zukunft sinnvolle Arbeit für alle gibt. Beide Aspekte sind so miteinander zu verbinden, daß das kurzfristig Notwendige sich nicht langfristig als kontraproduktiv und zerstörend auswirkt. Es wäre nämlich nichts gewonnen, wenn zwar die gegenwärtigen Probleme verringert, dadurch aber den kommenden Generationen unlösbare Aufgaben zurückgelassen würden. All dies muß möglichst in europaweiter, besser noch weltweiter Zusammenarbeit geschehen.

Sinnvoll, sozialethisch unbedenklich und darum unterstützenswert sind vor allem all jene *kurzfristigen Maßnahmen,* die sich ausschließlich auf den eigenen

Arbeitsmarkt erstrecken und damit nicht zu Lasten anderer Länder gehen. Hier sind an erster Stelle Maßnahmen zu nennen, die zu einem Teilen der Arbeit und natürlich auch der Einkommen aus Arbeit beitragen, zum Beispiel Arbeitszeitverkürzung ohne vollen Lohnausgleich mit Härtefallklauseln für niedrige Einkommensgruppen (etwa durch Jahresarbeitszeitverträge), verbesserte Möglichkeiten zur Teilzeitarbeit und zum Job-sharing, Abbau von Überstunden (oder Freizeitausgleich). Die Tatsache, daß etwa in den Niederlanden die Quote für Teilzeitarbeit doppelt so hoch ist wie in Deutschland, beweist einen erheblichen Handlungsspielraum in dieser Hinsicht.

Weiter ist eine bessere Nutzung brachliegender Arbeit anzustreben, zum Beispiel durch „Übergangsarbeitsmärkte" in Zeiten wirtschaftlicher Flauten nach dem Modell des Kurzarbeitergelds, das heißt begrenzte Lohnsubventionen, die ökonomisch sinnvoller und teils auch kostengünstiger sind als reine Arbeitslosenunterstützung[11]. Eine arbeitsfördernde Besteuerung von Gewinnen, die Förderung kleiner und mittelständischer Betriebe sowie die Fortbildung der Arbeitskräfte sind weitere wichtige Maßnahmen. Bemerkenswert ist auch, daß gerade in Japan teilweise Roboter wieder durch Menschen ersetzt werden, da diese, besonders im Hinblick auf Maßproduktion (im Unterschied zur Massenproduktion), anpassungsfähiger und daher im Endeffekt auch billiger sind[12].

Hinzukommen muß eine bessere Verbindung von Erwerbs- und Eigenarbeit. Dies verlangt zum einen strukturelle Maßnahmen, damit unbezahlte Eigenarbeit und ehrenamtliche Tätigkeit durch ein ausreichendes (familiäres) Grundeinkommen finanziell möglich werden, zum anderen aber auch einen Mentalitätswandel durch Bewußtseinsbildung mit dem Ziel, den keineswegs geringeren Wert unbezahlter Arbeit individuell wie gesellschaftlich hoffähig und attraktiv zu machen. Angesichts einer Situation, in der mit immer weniger Arbeit immer mehr Reichtum geschaffen wird, der aber nur den Besitzern von Arbeit und Kapital zugute kommt, darf freilich auch die Verteilung dieses Reichtums nicht länger tabuisiert werden, da es andernfalls schwerfallen dürfte, den Sozialstaat und ein Grundeinkommen für alle zu sichern[13].

Was die *langfristigen Weichenstellungen* betrifft, so gibt es kaum eine Alternative zu einem ökologischen Umbau, das heißt zu einer umweltverträglichen Produktions-, Konsum- und Lebensweise in den Industriegesellschaften[14]. Dabei muß die aktive und präventive Vermeidung von Umweltschäden, also die Bekämpfung ihrer Ursachen (integrierter Umweltschutz), im Mittelpunkt stehen und Vorrang haben. Sie sollte die nachträgliche Beseitigung von Umweltschäden (zum Beispiel Müllverbrennung), die meist sehr teuer ist und keine realen Wohlstandsgewinne schafft, immer mehr überflüssig machen.

Entsprechende Reformen schaffen nicht nur Arbeitsplätze im Umweltbereich selbst, sondern können auch arbeitsintensive Tätigkeiten in traditionellen Sektoren wieder rentabel machen (zum Beispiel eine ökologische Landwirtschaft)[15].

Vor allem aber sind innovative Umwelttechnologien zu fördern, nämlich neue Produkte, Verfahren und Organisationsformen, zum Beispiel zur Einsparung von Energie und zur Verminderung des Rohstoffverbrauchs durch höhere Produktivität beim Einsatz von Energie und Ressourcen. Dies würde langfristig erhebliche Wettbewerbsvorteile bringen, weltweit neue Märkte für umweltverträgliche Produkte erschließen und gleichzeitig zu einer gerechteren internationalen Arbeitsteilung beitragen, da all dies ökonomisch schwächeren Ländern nicht ihre komparativen Vorteile in traditionellen Sektoren wegnähme. Das Ergebnis wäre ein qualitatives Wachstum mit mehr Arbeit.

All diese Ziele lassen sich am wirksamsten durch möglichst marktkonforme Anreize erreichen, die den Erhalt und die Schaffung von menschenwürdigen Arbeitsplätzen sowie umwelt- und ressourcenschonendes Wirtschaften belohnen: Internalisierung der externen Kosten, das heißt die Einbeziehung der durch Umweltschäden entstandenen Kosten in die betriebs- und volkswirtschaftliche Rechnung nach dem Verursacherprinzip; konkrete Vorgaben für die Reduktion von Schadstoffen, die Wiederverwertung von Rohstoffen und zur Abfallvermeidung; eine aufkommensneutrale ökologische Steuerreform, welche die Steuern und Abgaben schrittweise vom Faktor Arbeit zum Faktor Naturverbrauch verlagert (zum Beispiel Energiesteuer)[16]. Derartige Reformen würden die Lohnnebenkosten senken und so mehr Arbeit schaffen.

Dazu bedarf es einer *Ordnungspolitik,* die den Markt entsprechend gestaltet. Dies kann heute kein Staat mehr im Alleingang leisten, sondern die internationale Staatengemeinschaft muß gemeinsam eine Weltwirtschaftsordnung schaffen, die diesen Anforderungen gerecht wird[17]. Solange die Regierungen, aber auch die Gewerkschaften und die Bevölkerung, weithin noch in nationalen Kategorien denken, während transnationale Unternehmen, vor allem jene auf dem Kapitalmarkt, längst „global players" sind, wird das Kapital immer mehr den Vorrang vor der Arbeit erhalten[18]. Wenn aber die Globalisierung der Wirtschaft nur noch den Kapitaleignern nützt, wird sie zunehmend auf massiven Widerstand breiter Bevölkerungskreise auch in den Industrieländern stoßen. Der Internationale Währungsfonds (IWF) und die neue Welthandelsorganisation (WIO) bieten eine gewisse Grundlage für eine solche Weltwirtschaftsordnung, insofern sie zumindest einige Regeln geschaffen haben. Unter sozialer wie ökologischer Rücksicht sind diese Regeln freilich noch völlig unzureichend[19].

All diese Vorschläge mögen auf den ersten Blick utopisch erscheinen und lassen sich sicher nicht kurzfristig realisieren. Wenn jedoch die Ausgangsanalyse richtig ist, wird man zumindest in diese Richtung nachdenken müssen, wenn die globalen Probleme, nicht zuletzt der Arbeitslosigkeit, solidarisch gelöst werden sollen. Die Kirchen können dazu einen wichtigen Beitrag leisten, wenn sie sich für die Menschen einsetzen, ihnen zugleich aber auch deutlich machen, daß der Wohlstand in den reichen Ländern nicht ständig weiter vermehrt werden kann, sondern

es auch eines gewissen Maßes an Selbstbeschränkung bedarf, was weithin vergessen scheint. Dies ist das Grundanliegen der von Misereor mitfinanzierten Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“[20], die in ihren „Leitbildern“ Anstöße dazu geben möchte, wie durch mehr technische und soziale Effizienz (zum Beispiel gemeinsames Nutzen von Gütern), aber auch Suffizienz (Genügsamkeit) eine nachhaltige Entwicklung gefördert werden kann[21].

In die gleiche Richtung weist auch „Centesimus annus“, wenn es dort heißt: „Man sieht daraus, wie unhaltbar die Behauptung ist, die Niederlage des sogenannten realen ‚Sozialismus‘ lasse den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig“ (CA 35). Auf jeden Fall beweist der Sieg über den Sozialismus weder logisch noch faktisch die Richtigkeit und Zuträglichkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems, wie die Probleme der Arbeitslosigkeit zeigen. Seine Reformfähigkeit zum Wohl aller Menschen zu beweisen, wird wahrscheinlich die größte Herausforderung der Zukunft bleiben.

ANMERKUNGEN

[1] Entwicklung u. Zusammenarbeit 36 (1995) 114 f.

[2] Globale Trends 1996, hg. v. I. Hauchler (Frankfurt 1995) 229–255.

[3] Hg. v. Kirchenamt d. EKD u. Sekr. d. DBK (Hannover, Bonn 1995).

[4] J. B. Banawiratma, J. Müller, Kontextuelle Sozialtheol. Ein indones. Modell (Freiburg 1995), bes. 43–56.

[5] Diesen subtilen u. oft erfolgreichen Mechanismus, das Bewußtsein der „Opfer“ zu besetzen, beschreibt P. Freire, Pädagogik d. Unterdrückten (Reinbek 1993) 31–55.

[6] Soziale Sicherheit in Gefahr. Zur Zukunft d. Sozialpolitik, hg. v. D. Döring, R. Hauser (Frankfurt 1995).

[7] H. Hanesch u. a., Armut in Dtl. Der Armutsbericht d. DGB u. d. Parität. Wohlfahrtsverbands (Reinbek 1994); Die Caritas-Armutsunters. Eine Bilanz, hg. v. W. Hübinger, R. Hauser (Freiburg 1995).

[8] J. Müller, Weltweite Migrationen u. globale Entwicklungszus.arbeit, in: JCSW 35 (1994) 112–132.

[9] E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik. Ökolog. Realpolitik an d. Schwelle zum Jh. d. Umwelt (Darmstadt ^{3}1992), bes. 111–126; Globale Trends (A. 2) 259–327.

[10] T. Meireis, „Arbeit macht d. Leben süß…“, Das „Recht auf Arbeit“ – eine reformator. Herausforderung?, in: H. Lenk u. a., Ethik in d. Wirtschaft (Stuttgart 1996) 158–176.

[11] G. Schmid, Übergänge in d. Vollbeschäftigung, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 12–13 (25. 3. 1994) 9–23.

[12] Far Eastern Economic Review 31. 3. 1996.

[13] B. Guggenberger, Wenn uns d. Arbeit ausgeht. Die aktuelle Diskussion um Arbeitszeitverkürzung, Einkommen und d. Grenzen d. Sozialstaats (München 1988).

[14] E. U. v. Weizsäcker u. a., Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome (München 1995); s. diese Zs. 216 (1997) 129–131.

[15] A. Bust-Bartels, Ökologie u. Arbeitslosigkeit, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 12–13 (25. 3. 1994) 35–45.

[16] A. Görres u. a., Der Weg zur ökolog. Steuerreform. Weniger Umweltbelastung u. mehr Beschäftigung (München 1994).

[17] J. Müller, Entwicklungspolitik u. weltweite Gerechtigkeit, in: Gerechtigkeit u. soziale Ordnung, hg. v. N. Brieskorn, J. Müller (Freiburg 1996) 152–166.

[18] W. Hankel, Entwicklung braucht Regeln – ein monetäres Völkerrecht. Nicht d. Globalisierung ist d. Problem, sondern ihre Unverfaßtheit, in: Entwicklung u. Zus.arbeit 37 (1996) 238–242.

[19] Chr. Stückelberger, Sozialklauseln im internat. Handel. Wirtschaftseth. Kriterien, in: ZEE 40 (1996) 211–225.

[20] Zukunftsfähiges Dtl. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. v. BUND u. Misereor (Basel u. a. 1996; Kurzfassung Bonn 1995); s. diese Zschr. 214 (1996) 711–714.

[21] M. Rosenberger, Vision einer zukunftsfähigen Ges. Zur Studie v. BUND u. Misereor aus moraltheol. Perspektive, in: Orien 60 (1996) 111–115.

Sabine Demel

Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten?

Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik

Die Neufassung des § 218 des deutschen Strafgesetzbuchs von 1995 wurde überwiegend als guter Kompromiß bejubelt, mit dem endlich der jahrzehntelange Streit um die Abtreibungsregelung in Deutschland beendet sei. Heute, nur ein gutes Jahr später, hat sich offensichtlich die Stimmung gewandelt. Auslöser dafür sind die landesrechtlichen Ausführungsbestimmungen Bayerns zur Schwangerschaftskonfliktberatung, die seit Frühjahr 1996 im Bayerischen Landtag beraten und am 9. August 1996 verabschiedet worden sind. Ihnen wird von der einen Seite vorgeworfen, sie seien rechtswidrig, frauenfeindlich und fundamentalistisch katholisch. Auf der anderen Seite stehen die Einwände prinzipieller Art gegen jede Regelung, die die Beratung mit einer Straffreiheit verbindet: Sie mache die Schwangere zur Herrin über Leben und Tod, lege das Lebensrecht des ungeborenen Kindes in die Entscheidungsfreiheit der Mutter und stehe im Widerspruch zum Embryonenschutzgesetz von 1990. Wie sind die einzelnen Vorwürfe an die Regelung der Schwangerschaftskonfliktberatung aus rechtlicher wie auch psychologischer Sicht zu bewerten? Wo liegen die Möglichkeiten und Grenzen dieser Beratung? Was heißt zielorientierte und ergebnisoffene Beratung? Soll die katholische Kirche aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung aussteigen?

Grundzüge der deutschen Strafregelung für Abtreibung

Das Phänomen der Abtreibung gab es schon zu allen Zeiten und wird es wohl auch zu allen Zeiten geben. Durch diese Tatsache ist die Gesellschaft wie auch die Kirche in besonderem Maß herausgefordert. Welche rechtliche Regelung wird der Abtreibungstat, die im weltlichen Strafrecht stets „Schwangerschaftsabbruch" genannt wird, am ehesten gerecht? Diese Frage sorgt nicht nur in Deutschland für hitzige Diskussionen. Ursache dafür ist die Erkenntnis, daß die Abtreibungstat in der Regel nicht aus niederen Motiven heraus verübt wird, sondern in den meisten Fällen das Resultat einer Konfliktsituation ist, die infolge einer Schwangerschaft entstanden ist und auf keine andere Weise als durch einen Schwangerschaftsab-

bruch behebbar zu sein scheint. Durch diesen Tathintergrund steht der Gesetzgeber vor einer doppelten Aufgabe: „Auf der einen Seite gilt es das ungeborene Leben zu schützen, und zwar als ein höchstpersönliches und vom Leben und Schutzwillen der Mutter unabhängiges Rechtsgut... Auf der anderen Seite sind die Interessen der Frau zu berücksichtigen, die durch die Schwangerschaft sowohl gesundheitlichen Gefahren wie auch psychischen, sozialen und materiellen Konflikten ausgesetzt sein kann."[1] Um diese doppelte Aufgabe erfüllen zu können, muß gesetzestechnisch der Weg gewählt werden, einerseits zum Schutz des ungeborenen Menschen die Abtreibung prinzipiell unter Strafe zu stellen und andererseits aus Rücksicht auf die berechtigten Ansprüche der Mutter die grundsätzliche Strafandrohung für bestimmte Situationen zurückzunehmen. Allerdings dürfen bei dieser Vorgehensweise zwei Aspekte nicht aus den Augen verloren gehen:

a) Weil im Fall eines Schwangerschaftskonflikts die Rechte von Mutter und Kind nicht miteinander vereinbar sind, kann es hier „eine ideale, allseits befriedigende Lösung ... prinzipiell nicht geben. Man sollte das auch aussprechen und zugeben, daß Gegenstand der Diskussion und Auseinandersetzung eigentlich ist, eine Lösung zu finden, die die am wenigsten unbefriedigende ist."[2]

b) Der unabdingbare und generelle Schutz des vorgeburtlichen Lebens durch das Strafrecht büßt dann einen großen Anteil seiner Wirksamkeit ein, wenn er nicht von gesellschaftspolitischen Maßnahmen begleitet und umgriffen wird. Denn die Strafandrohung beseitigt nicht die Konfliktlage der Schwangeren; das kann vielmehr nur eine umfassende Sozial-, Schwangeren- und Familienpolitik, die zum einen die gesellschaftlichen Bedingungen beseitigt, die maßgebend den Entschluß zu einer Abtreibung verursachen, und zum anderen Auswege aus materieller, sozialer, familiärer und psychischer Not aufgrund einer Schwangerschaft aufzeigt. Ein wirksamer Schutz des ungeborenen Lebens stellt also eine „komplexe Aufgabe"[3] dar, bei der dem Strafrecht nur ein „subsidiärer Charakter"[4] zukommt.

1. *Der Streit um das Indikations- und Fristenmodell.* In der konkreten Umsetzung des Regel-Ausnahmeprinzips von prinzipieller Strafandrohung und deren Zurücknahme in bestimmten Situationen stehen sich bis heute das Fristen- und das Indikationsmodell gegenüber. Beiden Konzeptionen gemeinsam ist die Einführung einer Beratungspflicht, um nicht nur negativ mit Strafe zu drohen, sondern auch positiv Mittel und Wege zur Fortsetzung der Schwangerschaft aufzuzeigen. Daher wurde die strafrechtliche Regelung der Abtreibung um eine Beratungspflicht ergänzt, die seitdem fester Bestandteil jeder Gesetzgebung und Änderung des § 218 Strafgesetzbuch (StGB) ist.

Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Konzeptionen besteht in den Rechtsfolgen, die ein nach bzw. trotz der Beratung verübter Schwangerschaftsabbruch nach sich ziehen soll. So will das Indikationsmodell nur in Notsituationen bzw. indizierten Fällen, deren Vorliegen von einem Dritten nach verbindlich vor-

geschriebenen Kriterien festgestellt wird, den an sich strafbaren Schwangerschaftsabbruch nicht bestrafen. In der Fristenlösung soll dagegen nicht ein Außenstehender, sondern die Schwangere selbst entscheiden, ob ein Schwangerschaftsabbruch notwendig ist; demzufolge soll hier jeder aus welchen Gründen auch immer vorgenommene Schwangerschaftsabbruch in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft für nicht strafbar erklärt werden.

2. *Die Funktion der Pflichtberatung im weltlichen Strafrecht.* Das Bundesverfassungsgericht hat 1975 klar zum Ausdruck gebracht, daß eine (gesetzliche) Abtreibungsregelung nur dann auf eine Strafdrohung verzichten kann und darf, wenn durch andere Maßnahmen ein Schutzausgleich gegeben ist[5]. Da die Schwangerschaftskonfliktberatung an die Stelle einer Strafdrohung getreten ist, kann sie diesen Schutzausgleich nur unter zwei Bedingungen leisten:

Zum einen muß die Beratung verpflichtend vorgeschrieben sein, auch wenn die Koppelung der Beratung an eine Pflicht nicht die Idealbedingung für eine Beratung darstellt. Andernfalls würde der Gesetzgeber den Lebensschutz des Kindes zugunsten der Interessenvertretung der Frau verletzen. Daher ist die Beratungspflicht der notwendige Kompromiß, beiden Hauptbeteiligten soweit wie möglich gerecht zu werden. Denn die Tatsache, daß die Beratung unter bestimmten Bedingungen Straffreiheit gewährt, trägt der Konfliktsituation der schwangeren Frau Rechnung; die Tatsache, daß diese Beratung nicht in die Freiwilligkeit der Schwangeren gestellt ist, sondern verpflichtend vorgeschrieben ist, trägt dem Schutzanspruch des Kindes Rechnung, der bei einer Freiwilligkeit der Beratung nicht gewahrt wäre, da er vom Belieben der Schwangeren abhinge. Dieser gesetzliche Zwang zur Beratung darf aber nicht als Zwang in der Beratung mißverstanden oder gar mißbraucht werden.

Zum anderen muß die Beratung das gleiche Ziel verfolgen wie die Strafdrohung, also den Schutz des ungeborenen Lebens. „Andersherum formuliert: Überhaupt erst die Beratung zugunsten des ungeborenen Lebens schafft eine Voraussetzung dafür, daß Schwangerschaftsabbrüche ... straffrei gestellt" werden können[6]. Deshalb ist es Aufgabe dieser Beratung, für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes einzutreten und Hilfen für die Fortsetzung der Schwangerschaft aufzuzeigen. Umgekehrt gilt, daß das Festlegen des Beratungsinhalts bzw. Beratungsziels noch nichts über das Ergebnis der Beratung aussagt und auch nicht aussagen kann; denn jede Beratung ist definitionsgemäß ergebnisoffen. Insofern bilden Beratungsziel einerseits und Ergebnisoffenheit der Beratung andererseits eine Spannungseinheit, die das Wesen jeder Beratung ausmacht. Diesen Doppelaspekt jeder Beratung hat das Bundesverfassungsgericht 1993 für die Schwangerschaftskonfliktberatung treffend mit folgenden Worten umschrieben:

„Die Beratung im Schwangerschaftskonflikt bedarf der Zielorientierung auf den Schutz des ungeborenen Lebens hin. Eine bloß informierende Beratung, die den konkreten Schwangerschaftskonflikt nicht aufnimmt und zum Thema eines persönlich geführten Gesprächs zu machen sucht, sich auch

nicht um konkrete Hilfen im Blick auf diesen Konflikt bemüht, ließe die Frau im Stich und verfehlte ihren Auftrag. Die Beraterinnen und Berater müssen sich von dem Bemühen leiten lassen, die Frau zur Fortsetzung ihrer Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen.

Eine solche Ermutigung steht so lange nicht im Widerspruch zu den Wirkungsbedingungen einer Beratung, wie sie von der personalen Freiheit der Ratsuchenden ausgeht, ihre Verantwortung respektiert und dementsprechend als ergebnisoffene Beratung geführt wird. Als ein Vorgang personaler Kommunikation schließt eine ergebnisoffene Beratung keineswegs aus, daß vom Berater vermittelte normative Vorstellungen und Werthaltungen in sie einfließen ... Beratung kann nach alledem nicht nur durch Manipulation und Indoktrination mißglücken, sondern ebenso durch ein unbeteiligtes Anheimstellen, das die Frau mit ihrem Konflikt allein läßt und ihr damit letztlich anteilnehmenden Rat verweigert. Auch eine Beratung, die sich lediglich an der im Beratungsgespräch vorgetragenen Interessenlage der schwangeren Frau orientiert, ohne den vorhandenen Zwiespalt aufzugreifen, wird dem Auftrag der Beratung nicht gerecht. Andererseits würde eine auf die Erzeugung von Schuldgefühlen zielende und in dieser Weise belehrende Einflußnahme die Bereitschaft der Frau, sich der Beratung zu öffnen und sich ihren Zwiespalt bewußt zu machen, behindern. Die Beratung soll ermutigen, nicht einschüchtern; Verständnis wecken, nicht belehren; die Verantwortung der Frau stärken, nicht sie bevormunden."[7]

3. *Befristete Straffreiheit mit Beratungspflicht in § 218 StGB von 1995.* Anläßlich der deutsch-deutschen Wiedervereinigung im Jahr 1990 mußte die unterschiedliche Strafregelung des Schwangerschaftsabbruchs in Ost- und Westdeutschland vereinheitlicht werden. In der Neufassung des § 218 StGB vom 21. August 1995 ist dieser Gesetzgebungsvorgang abgeschlossen. Hiernach ist der Straftatbestand des Schwangerschaftsabbruchs nun folgendermaßen geregelt: Die in § 218 für einen Schwangerschaftsabbruch normierte Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren, an deren Stelle auch eine Geldstrafe treten kann, wird in § 218 a Abs. 1 StGB für den Fall zurückgenommen, daß (1.) vorher eine Schwangerschaftskonfliktberatung gemäß § 219 stattgefunden hat, (2.) der Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen (3.) durch einen Arzt erfolgt; sind diese drei Bedingungen erfüllt, ist der Schwangerschaftsabbruch deshalb straffrei, weil er den Tatbestand des § 218 nicht verwirklicht. Liegt eine medizinische oder kriminologische Indikation vor[8], wird der Schwangerschaftsabbruch gemäß § 218 a Abs. 2 und 3 ebenfalls nicht bestraft, allerdings nicht, weil er nicht den Tatbestand des § 218 erfüllt, sondern weil er in diesen beiden Fällen als nicht rechtswidrig eingestuft wird[9].

Die Schwangerschaftskonfliktberatung, die nur dann verpflichtend vorgeschrieben ist, wenn keine Indikation geltend gemacht werden kann, hat folgenden Wortlaut:

„§ 219 Beratung der Schwangeren in einer Not- und Konfliktlage. (1) Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen; sie soll ihr helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen. Dabei muß der Frau bewußt sein, daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft auch ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat und daß deshalb nach der Rechtsordnung ein Schwangerschafts-

abbruch nur in Ausnahmesituationen in Betracht kommen kann, wenn der Frau durch das Austragen des Kindes eine Belastung erwächst, die so schwer und außergewöhnlich ist, daß sie die zumutbare Opfergrenze übersteigt. Die Beratung soll durch Rat und Hilfe dazu beitragen, die in Zusammenhang mit der Schwangerschaft bestehende Konfliktlage zu bewältigen und einer Notlage abzuhelfen. Das Nähere regelt das Schwangerschaftskonfliktgesetz."[10]

Und in dem mehrfach zitierten Schwangerschaftskonfliktgesetz heißt es in „§ 5: Inhalt der Schwangerschaftskonfliktberatung":

„(1) Die nach § 219 des Strafgesetzbuches notwendige Beratung ist ergebnisoffen zu führen. Sie geht von der Verantwortung der Frau aus. Die Beratung soll ermutigen und Verständnis wecken, nicht belehren oder bevormunden. Die Schwangerschaftskonfliktberatung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens.

(2) Die Beratung umfaßt: 1. das Eintreten in eine Konfliktberatung; dazu wird erwartet, daß die schwangere Frau der sie beratenden Person die Gründe mitteilt, derentwegen sie einen Abbruch der Schwangerschaft erwägt; der Beratungscharakter schließt aus, daß die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft der schwangeren Frau erzwungen wird; 2. jede nach Sachlage erforderliche medizinische, soziale und juristische Information, die Darlegung der Rechtsansprüche von Mutter und Kind und der möglichen praktischen Hilfen, insbesondere solcher, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern."[11]

Reaktionen auf die Beratungsregelung von 1995

Eine Abtreibung wird in der Regel als letzter Ausweg aus einer Konfliktsituation vorgenommen. Um der schwangeren Frau in einer solchen Lage konkret aufzeigen zu können, daß es noch andere Hilfen und Wege aus diesem Konflikt gibt, wurde die Idee geboren, eine Pflichtberatung für die abtreibungswillige Frau einzuführen. Dieser Grundgedanke der sogenannten Pflichtberatung ist seitdem nicht mehr aufgegeben worden. Über die Notwendigkeit der Pflichtberatung ist man sich also einig, über die Rechtsfolgen, den Inhalt und das Ziel dieser Pflichtberatung dagegen schon wieder uneinig, und zwar aus ganz unterschiedlichen Gründen heraus, so daß die Bestimmungen der Beratungsregelung zum Sammelbecken aller Kritiker unterschiedlichster Couleur werden. Wie sehen diese Kritiken der verschiedenen Seiten aus?[12]

1. *Die Kritik an der Straffreiheit als Folge der Beratung.* Die Rechtsfolge der Straffreiheit aufgrund einer erfolgten Beratung nutzen die Befürworter einer rigorosen Abtreibungsregelung als Angriffsfläche. Sie erheben im wesentlichen zwei Vorwürfe:

a) Diese Regelung mache die Frau innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate zur Herrin über Leben und Tod. So wird ausgeführt: „Die besondere biologische und existentielle Verbindung des werdenden menschlichen Lebens mit dem Leben der Mutter, durch die spezifische und für Außenstehende schwer nachvollziehbare Konfliktsituationen entstehen können, rechtfertigt und erfordert zwar besondere Regelungen (z.B. anderes Strafmaß, Zulassung bestimmter

Indikationen, Anerkennung besonderer Schuld- oder Strafausschließungsgründe), aber sie kann nicht die Entscheidungsfreiheit der Mutter über den Fortbestand des noch ungeborenen menschlichen Lebens rechtfertigen." [13]

Dieser Vorwurf übersieht den feinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen Entscheidungsfreiheit und Letztentscheidung; in der Beratungsregelung mit befristetem Strafverzicht wird nämlich nicht ein „Entscheidungsrecht der Frau postuliert, sondern ‚nur' die Letztentscheidung und damit die persönliche Verantwortung der schwangeren Frau im Interesse eines effektiveren Lebensschutzes respektiert. Nicht die Entscheidungsfreiheit steht im Mittelpunkt, sondern die mit der Letztentscheidung verbundenen bzw. erhofften positiven Wirkungen einer offenen Beratungssituation." [14]

b) Die Beratungsregelung von 1995 stehe im Wertungswiderspruch zum Embryonenschutzgesetz von 1990 und gewähre keine Gleichwertigkeit von natürlich und künstlich gezeugten Kindern[15]. Denn die einen werden bereits von Anfang an strafrechtlich geschützt, die anderen erst ab dem vierten Monat nach ihrer Zeugung[16]. Dieser Wertungswiderspruch könne nur vermieden werden, wenn die durch die einzigartige Symbiose von Mutter und ungeborenem Kind möglicherweise entstehenden Konfliktsituationen lediglich zu einer gewissen Abstufung im Bestrafungssystem führen, nicht jedoch zu einer beliebigen Verschiebung der Schutzgrenzen des ungeborenen Kindes.

Der hier ins Feld geführte Wertungswiderspruch kann nicht geltend gemacht werden, da Schwangerschaftsabbruch und Embryonenforschung zwei nicht miteinander vergleichbare Regelungsbereiche darstellen. Denn beim Schwangerschaftsabbruch muß der Gesetzgeber den höchstpersönlichen Konfliktsituationen und Interessenkollisionen Rechnung tragen, die durch die Symbiose der zwei Rechtsträger, Mutter und ungeborenes Kind, entstehen, und die es bei dem im Reagenzglas gezeugten Kind bis zur Einpflanzung in die weibliche Gebärmutter nicht gibt[17]. Bei der künstlichen Zeugung von Embryonen muß der Gesetzgeber dagegen das ungeborene Kind vor der Möglichkeit einer totalen Instrumentalisierung zu Forschungszwecken schützen, die bei einem natürlichen Zeugungsvorgang gar nicht denkbar ist[18].

Das Embryonenschutzgesetz hat somit einen ganz anderen Zielpunkt als das Gesetz über den Schwangerschaftskonflikt, so daß schon „mangels vergleichbarer Regelungsgegenstände... ein Wertungswiderspruch von vornherein" ausscheidet[19]. Und selbst wenn ein solcher Wertungswiderspruch bestünde, dann wäre er nicht nur oder erst bei einer Fristenregelung gegeben, sondern bei jeder strafrechtlichen Gesetzgebung des Schwangerschaftsabbruchs, da die Existenz des künstlich gezeugten Menschen bereits mit der erfolgreich herbeigeführten Befruchtung im Reagenzglas sicher nachweisbar ist, die des natürlich gezeugten Menschen aber erst mit dem Abschluß der Einnistung, also ca. vier Wochen nach der letzten Menstruation der Frau. Forschungsmißbrauch und Schwangerschafts-

konfliktsituationen können nicht einfach auf eine Stufe gestellt werden bzw. bedürfen unterschiedlicher Regelungen, die nicht gegeneinander ausgespielt werden können.

2. *Die Kritik an der Zielorientiertheit der Beratung.* Diejenigen, die für eine Streichung der §§ 218 ff. aus dem Strafgesetzbuch eintreten und die grundsätzliche Straffreigabe der Abtreibung fordern, nehmen die inhaltliche Vorgabe, daß die Beratung zielorientiert zugunsten des ungeborenen Kindes zu erfolgen hat, zum Ausgangspunkt ihrer Kritik. Sie werfen der Beratungsregelung mit der Verpflichtung, für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes einzutreten, vor, daß dadurch die Beratungsstellen zu Abratungsstellen umfunktioniert, Beratung durch Bedrängung und Bevormundung ersetzt und das Recht der Frau auf Selbstbestimmung und freie Persönlichkeitsentfaltung mißachtet würden[20]. Diesen Behauptungen stehen folgende psychologische, ethische und rechtliche Gesichtspunkte gegenüber:

a) Aus *psychologischer* Sicht ist diesen Vorwürfen entgegenzuhalten, daß jede beratende Person in ihrer Ausbildung zur Beratungstätigkeit lernt, möglichst immer die sogenannten drei Therapeutenvariablen der Einfühlung, Wertschätzung und Echtheit zu verwirklichen. Einfühlung besagt, daß sich die beratende Person in die Welt und Problemlage der Klientin hineinversetzt, aber nicht darin aufgeht. Wertschätzung heißt, daß die Beraterin die Klientin als Person akzeptiert, frei von jeder Beurteilung oder Bewertung ihres Tuns. Echtheit bedeutet schließlich, daß die beratende Person authentisch ist, ihren eigenen Standpunkt nicht einfach verschweigt, sondern das Gespür hat, diesen an geeigneter Stelle mitzuteilen. Somit kann Beratung nie nur ein Monolog sein, sei es, daß nur die Klientin redet, die Beraterin dagegen lediglich zuhört und zu dem Gesagten keine Stellung nimmt, oder sei es umgekehrt, daß die Beraterin nur Informationen oder Belehrungen gibt, die die Klientin kommentarlos zur Kenntnis nimmt. Beratung ist ein Dialog zwischen der Klientin und der wohlwollenden und speziell ausgebildeten Beraterin, bei dem die Beraterin die Meinungen und Einstellungen, Wünsche und Ängste, Probleme und Konflikte der Klientin ernst nimmt und sie mit ihr zusammen besser zu verstehen sucht, indem sie verdeutlicht, hinweist, stützt und begleitet, aber auch konfrontiert. Ziel des besseren Verstehens der eigenen Person und Situation ist, der Klientin zu helfen, mehr Freiraum im Erleben und Spielraum im Verhalten zu erlangen, keineswegs aber, sie in eine bestimmte Richtung drängen zu wollen.

Für die Schwangerschaftskonfliktberatung folgt daraus: Zwang, Manipulation und Entmündigung der Frau ist nicht schon dadurch gegeben, daß die Beraterin den Standpunkt des Lebensrechts des ungeborenen Kindes vertritt, sondern nur dann, wenn die schwangere Frau nicht „erlebt, daß ihr in der Beratung Respekt vor ihrer persönlichen Verantwortung, Verstehen ihrer Konfliktlage und Schutz ihrer psychischen Stabilität gewährt werden“[21]. Nicht eine Schein-Neutralität der

Beraterin bewahrt die Beratung davor, zum Zwang oder zur Manipulation zu werden, sondern allein die Fähigkeit der beratenden Person, so für den Gegenstand ihrer Beratung einzutreten, daß ihr zugleich genügend Nähe zu den Problemen der Ratsuchenden wie auch genügend Distanz zu deren persönlicher Verantwortung gelingt[22]. Nur so kann die Beratung ihrem Auftrag wie auch der Würde der Ratsuchenden gerecht werden.

Wie wenig dieses Verständnis von Beratung dem Selbstbestimmungsrecht der beratenen Person widerspricht, sondern im Gegenteil zu ihrer eigenverantwortlichen Entscheidungsfähigkeit beitragen kann, wird auch von einer ganz anderen Seite her noch einmal deutlich: In der psychisch belastenden Situation der Schwangerschaft muß die abtreibungswillige Frau eine Entscheidung über Leben und Tod ihres ungeborenen Kindes treffen. Diese psychische Belastung kann von seiten der Umgebung oder/und auch durch eigene innere Unsicherheit gesteigert werden, zum Beispiel aufgrund von Beziehungsschwierigkeiten, Trennungsängsten, Ablösungsproblemen etwa bei jungen Frauen oder Alterskonflikten bei Frauen in den Wechseljahren. Tatsächlich ist erfahrungsgemäß der Schwangerschaftskonflikt in nicht wenigen Fällen sozusagen der Schlußpunkt einer langen Kette von Konflikten in der Sexualität, der Partnerschaft, der Familie oder im Beruf. „Soziologische und medizinische Untersuchungen haben ergeben, daß zahlreiche Frauen, die sich zu einer Abtreibung entschließen, dies nicht aus eigenem Antrieb tun, sondern von ihrem Umfeld, nämlich dem Vater des Kindes oder ihren Eltern, zur Abtreibung gedrängt werden.“[23]

Das wiederum hängt damit zusammen, daß eine schwangere Frau, und erst recht eine aufgrund eines Konflikts abtreibungswillige Frau, in ihrem personalen Entscheidungsbereich oft psychisch beeinträchtigt ist. Damit sie in dieser psychisch angespannten Situation alle zur Verfügung stehenden Hilfsmöglichkeiten wirklich genügend überblicken und in ihrer Bedeutung abwägen kann, ist es um so wichtiger, daß sie über alle, auch und gerade über die schwierigen Aspekte des Schwangerschaftskonflikts und dessen Lösung durch eine Abtreibung aufgeklärt und beraten wird. „Wer die belastenden Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs aus der Beratung ausklammert, um die Schwangere zu ‚schonen‘, verhilft ihr weder zu einer kompetenten Entscheidung vor dem Abbruch noch erleichtert er seine nachträgliche Verarbeitung im emotionalen Erleben der Tat.“[24]

b) Vom Selbstverständnis der Beratungstätigkeit abgesehen, ist auch der Gedanke, daß sich die schwangere Frau bei einer beabsichtigten Abtreibung ihres ungeborenen Kindes auf ihr Selbstbestimmungsrecht und ihren Anspruch auf freie Persönlichkeitsentfaltung berufen könne, sowohl ethisch wie auch rechtlich nicht haltbar. Denn vom *ethischen* Standpunkt aus ist darauf aufmerksam zu machen, „daß das Selbstbestimmungsrecht der Frau [außer im Fall der Vergewaltigung] nicht erst mit dem Eintritt der Schwangerschaft beginnt. Es gehört in allen Lebensbereichen zum Ethos der Freiheit, daß ich zu den Konsequenzen meines

Verhaltens für andere auch dann stehen muß, wenn ich dies nicht gewollt oder vorausgesehen habe."[25] Der in der gegenwärtigen Diskussion oft erweckte Eindruck, als ob die Schwangerschaft „von der Frau nur als ‚Nötigung' und als unzulässiger Eingriff in ihr Selbstbestimmungsrecht erlebt werden kann, ... trifft jedoch nur für den Fall der Vergewaltigung zu, der nicht zum Ausgangspunkt einer generellen Beurteilung des in einer Schwangerschaftssituation bestehenden Interessenkonflikts von Mutter und Kind gemacht werden kann. Geht man dagegen von einem umfassenden Begriff der Selbstbestimmung aus, der auch die Verantwortung für das eigene Sexualverhalten und die Bereitschaft zur Folgenübernahme miteinschließt, dann läßt sich das Lebensrecht des Kindes nicht mehr als eine ungerechtfertigte Einschränkung des mütterlichen Selbstbestimmungsrechts verstehen."[26] Denn „Selbstbestimmung und Selbstverantwortung" gehören nun einmal zusammen[27].

c) Aus *rechtlicher* Sicht ist schließlich festzuhalten, daß das durch eine ungewollte Schwangerschaft eingeschränkte Recht der Frau auf Selbstbestimmung und freie Persönlichkeitsentfaltung niemals die Tötung eines ungeborenen Menschen rechtfertigen kann. Denn das Recht auf Persönlichkeitsentfaltung hat als natürliche Grenze die „Rechte anderer" (Art. 2 Abs. 1 GG). Diese grundgesetzlich garantierte Schranke ist bei einem Schwangerschaftskonflikt in einem besonderen Maß gegeben, da hier dem Recht auf Persönlichkeitsentfaltung nicht nur die Einschränkung eines Rechts gegenübersteht, sondern sogar der grundsätzliche Anspruch eines Rechts und dann noch eines fundamentaleren Rechts. Bei der ungewollten Schwangerschaft bzw. dem Schwangerschaftskonflikt steht der Einschränkung das Verweigern eines Rechts und dem Wert der Selbstbestimmung der fundamentalere Wert des Lebens gegenüber[28]. Wägt man diese beiden Rechte und die darin enthaltenen Werte ab, dann kann das Ergebnis nur folgendermaßen lauten: „Die grundrechtlichen Positionen, die in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs in Widerstreit liegen, sind ... nicht schlechthin gleichgewichtig. Sie vermögen einander nicht zu neutralisieren. Das Selbstbestimmungsrecht der Mutter gibt nicht die Verfügung über Leben und Tod des Kindes, das grundrechtlich gesehen nicht integraler Teil ihres Selbst, sondern eigenständiges Subjekt ist. Es gibt keine Selbstbestimmung über Recht und Existenz eines anderen."[29] Kurz zusammengefaßt kann man auch sagen: „Lebendürfen ist ja wohl die erste Form der Persönlichkeitsentfaltung und Bedingung aller anderen."[30]

Vor allem die ethischen und rechtlichen Gesichtspunkte müssen von der Beraterin in einer der Klientin und der Situation entsprechenden Weise in die Schwangerschaftskonfliktberatung eingebracht werden, damit die Pflichtberatung tatsächlich einen adäquaten Schutzausgleich für den befristeten Strafverzicht verwirklichen kann. Im Beratungsgespräch muß klar zum Ausdruck kommen, daß das Austragen oder Abtreiben des ungeborenen Kindes keineswegs zwei gleichrangig abzuwägende Möglichkeiten sind, sondern daß jeder Schwangerschaftsab-

bruch – von der Situation der Lebensgefahr für Mutter und Kind (sog. doppeltvitale Indikation) abgesehen – die rechtswidrige Tötung eines ungeborenen Kindes ist, bei der zwar unter bestimmten Bedingungen auf eine Bestrafung verzichtet wird, der Vorwurf der Rechtswidrigkeit aber bleibt.

Die vorläufigen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1995

Da die vom weltlichen Gesetzgeber vorgeschriebene Pflichtberatung einen wichtigen Dienst für den in Not geratenen wie auch ungeborenen Menschen darstellt, haben die evangelische und die katholische Kirche von Anfang an eigene Beratungsstellen eingerichtet, in denen diese Pflichtberatung wahrgenommen werden kann. Derzeit wird in rund 260 katholischen Beratungsstellen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz dieser Beratungsdienst angeboten.

Doch seit 1993 werden im Zusammenhang mit der Neufassung der Abtreibungsregelung in Deutschland immer wieder Stimmen vor allem in der katholischen Kirche laut, die einen Rückzug der kirchlichen Beratungsstellen aus dem staatlichen System fordern, um nicht in irgendeiner Form mit der nach § 218a StGB straffreien Tötung ungeborener Kinder in Verbindung zu stehen. Bis jetzt hat sich nur der Fuldaer Bischof Johannes Dyba dieser Ansicht angeschlossen und bereits 1993 den Ausstieg der vier Beratungsstellen seines Bistums aus dem staatlichen System angeordnet. Diesem Beispiel sollte aber nicht gefolgt werden, sondern vielmehr den beiden Hauptgesichtspunkten Rechnung getragen werden, die der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, treffend herausgestellt hat:

Zunächst soll und darf der Beratungsschein nicht überbewertet werden, etwa im Sinn einer kirchlichen Zustimmung zur Abtreibung; der Beratungsschein besagt nur, daß ein Beratungsgespräch stattgefunden hat, und zwar ein Beratungsgespräch zugunsten des Lebensrechts des Kindes. Aus dieser Tatsache folgt dann als zweites Argument, daß sich die katholische Kirche nicht durch das Verbleiben in dem staatlichen Beratungssystem, sondern durch einen Ausstieg aus ihm mitschuldig an der Tötung ungeborener Kinder machen würde, weil sie sich dadurch einem auf Lebensschutz orientierten Beratungsauftrag entzöge[31]. Daher sollte die Kirche keinesfalls aus der Schwangerschaftskonfliktberatung des weltlichen Strafrechts aussteigen, sondern vielmehr die Chance nutzen, auch auf diese Weise für das ungeborene Kind einzutreten. Um sich andererseits vor ungerechtfertigten Vorwürfen einer Mitwirkung bei der vom weltlichen Strafgesetz nicht verfolgten Tötung ungeborener Kinder zu schützen, sollte die katholische Kirche eigene Richtlinien über Ziel und Inhalt der kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatung erlassen, in denen sie auch klar ihren Eigenstand gegenüber der weltlichen Strafregelung darlegt.

Diesen Gedanken hat die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbstvollversammlung von 1995 in die Tat umgesetzt und vorläufige bischöfliche Richtlinien erarbeitet, die nun jeder Diözesanbischof in seinem Bistum erlassen kann, sofern er mit den kirchlichen Beratungsstellen seiner Diözese im staatlichen Beratungssystem verbleibt. Hierbei handelt es sich ausdrücklich um vorläufige Richtlinien, da die Deutsche Bischofskonferenz eine endgültige Entscheidung über ihre Beratungstätigkeit im Schwangerschaftskonflikt erst nach einer geraumen Zeit der Erfahrungen mit dem neuen weltlichen Strafrecht treffen möchte. In diesen „Vorläufigen Bischöflichen Richtlinien für katholische Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen nach § 219 StGB in Verbindung mit den §§ 5–7 des Schwangerschaftskonfliktgesetzes (SchKG)“ [32] distanziert sich zunächst die katholische Kirche in einer Art Prolog klar und eindeutig von der Neuregelung des § 218 StGB:

„Mit großer Sorge haben die deutschen Bischöfe zur Kenntnis genommen und immer wieder deutlich erklärt, daß durch die 1976 erfolgte Änderung des § 218 StGB der uneingeschränkte Schutz des ungeborenen Kindes staatlicherseits nicht mehr gewährleistet ist. Das am 25. August 1995 verkündete Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG) bedeutet trotz einiger Verbesserungen eine weitere Verschlechterung des Lebensschutzes. Deshalb wird sich die katholische Kirche mit diesem Gesetz nicht abfinden.

Das Bemühen der Kirche, ihre Beratungstätigkeit auch unter den veränderten Bedingungen des neuen Gesetzes auszuüben, geschieht aus ihrem Selbstverständnis und ihrem eigenen Auftrag sowie in Verantwortung gegenüber dem ungeborenen Kind und der in Not geratenen Frau und ihrer Familie. Eine Zustimmung zum vorliegenden Gesetz ist damit nicht verbunden. Auch die endgültige Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz über eine Fortsetzung der Beratung innerhalb des gesetzlichen Rahmens wird damit nicht vorweggenommen. Katholische Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen werden – unbeschadet einer staatlichen Anerkennung – vom zuständigen Diözesanbischof anerkannt.“ [33]

Nach dieser Grundsatzerklärung folgen die eigentlichen Richtlinien für die katholischen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen. Hier werden die Bestimmungen des weltlichen Strafrechts über die Beratung zugunsten des Lebensrechts des ungeborenen Kindes teilweise wörtlich aufgegriffen und in christlicher Hinsicht ausgedeutet bzw. präzisiert, so daß jede Zweideutigkeit über Inhalt und Ziel der Beratung ausgeschlossen ist. Die wichtigsten Passagen lauten folgendermaßen:

„§ 1: Ziel der Beratung ist der Schutz des ungeborenen Kindes. Die Beratung hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft und zur Annahme ihres Kindes zu ermutigen, ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen durch Überwindung der Not- und Konfliktlage, in der sich die Schwangere befindet. Dabei ist der Frau bewußtzumachen, daß das ungeborene Kind in jedem Stadium der Schwangerschaft auch ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat…“

So schreibt es auch der weltliche Gesetzgeber vor. Die Deutsche Bischofskonferenz verdeutlicht diese Aussage aber noch in christlicher Sicht und fährt fort: „und daß das menschliche Leben von Anfang an unverfügbar ist. Zugleich soll deutlich gemacht werden, daß aus der Sicht des christlichen Glaubens niemand über das Leben des ungeborenen Kindes verfügen darf.“

Auch in § 2 erfolgt zunächst die Übernahme des weltlichen Gesetzestextes: „(1) Die Beratung erfolgt ganzheitlich und umfassend. Das Leben des ungebore-

nen Kindes kann nur mit der Mutter und durch sie geschützt werden." Auch hier ergänzt wieder die Deutsche Bischofskonferenz im Sinn einer Verdeutlichung, die gelegentlich in einem Punkt als unzulässige Verschärfung interpretiert wird. Während nämlich das Bundesgesetz ausschließt, „daß die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft der schwangeren Frau erzwungen wird" (§ 5 Abs. 2 SchKG), ist nach den bischöflichen Richtlinien eine Beratung „nur möglich, wenn sich die Ratsuchende ihrerseits auf das gemeinsame Bemühen um Konfliktherhellung und Konfliktüberwindung einläßt".

Genau an dieser Bestimmung nimmt das Land Brandenburg wie auch neuerdings Sachsen-Anhalt Anstoß und fordert eine Angleichung der bischöflichen Forderung „an das geltende Recht"[34], da diese bischöfliche Richtlinie als Ausübung von Zwang gedeutet wird. Dieser Vorwurf übersieht bzw. ignoriert jedoch die Tatsache, daß jede Beraterin eine Ausbildung durchlaufen hat, in der sie gelernt hat, bei Klienten und Klientinnen eine Mitwirkung am Gespräch zu erreichen, ohne Druck oder Zwang auszuüben. Denn Beratung und Ausübung von Druck ist ein Widerspruch in sich; das wird auch deutlich, wenn man die von Brandenburg kritisierte Formulierung der Deutschen Bischofskonferenz in ihrem Kontext betrachtet. Dort heißt es nämlich:

„Die Beratung soll der Frau helfen, ihrer Verpflichtung gegenüber dem ungeborenen Kind gerecht zu werden. In einfühlsamem Gespräch und durch fachliche Klärung der Konfliktsituation will die Beratung die Bereitschaft wecken, die Probleme zu erkennen und sich damit auseinanderzusetzen. Gemeinsam mit der Frau sollen Wege aus der Konfliktlage gesucht und das Vertrauen in eine gemeinsame Zukunft mit dem Kind gestärkt werden.

(2) Die Beratung muß auf die Situation der ratsuchenden Frau eingehen unter Berücksichtigung ihrer gesamten Lebensverhältnisse in persönlicher, familiärer, beruflicher, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht. Sie muß auch auf die physischen und psychischen Folgen einer Abtreibung aufmerksam machen. Eine Beratung ist nur möglich, wenn sich die Ratsuchende ihrerseits auf das gemeinsame Bemühen um Konfliktherhellung und Konfliktüberwindung im Beratungsgespräch einläßt...

§ 5 (3) Ein Nachweis wird nicht ausgestellt, wenn die ratsuchende Frau sich nicht auf eine Beratung im Sinn dieser Richtlinien eingelassen hat, die ratsuchende Frau der Beratungsstelle gegenüber anonym geblieben ist, die beratende Person die Beratung als noch nicht abgeschlossen ansieht."[35]

Das bayerische Schwangerenberatungsgesetz von 1996

Am 9. August 1996 hat der Bayerische Landtag eine Neufassung des bayerischen Schwangerenberatungsgesetzes aus dem Jahr 1977 verabschiedet, die am 1. September 1996 in Kraft getreten ist[36]. Damit hat Bayern als erstes Bundesland eine landesrechtliche Anschlußgesetzgebung zum Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz des Bundes vom 21. August 1995 geschaffen.

Waren seit der Neufassung des § 218 StGB im August 1995 die Diskussionen um die Abtreibungsregelung schlagartig verstummt, so brachen diese nun im Frühsommer 1996 explosionsartig wieder auf, als in der Öffentlichkeit bekannt

wurde, daß und vor allem wie Bayern das Bundesgesetz über die Beratung in landesrechtliche Bestimmungen umzusetzen plant. In den Medien wurde von „einer Aushebelung des Bundesgesetzes", von „rechtswidrigem Vorgehen Bayerns" sowie von „bayerischen Drohgebärden und Druck" gesprochen; Behauptungen wurden aufgestellt wie: „Bayern geht einen Sonderweg", „Bayern verschärft das Abtreibungsrecht" oder „Bayern entmündigt die Frauen", und schließlich die Vorwürfe erhoben, daß sich „die Regierung vor den Karren selbsternannter Lebensschützer spannen lasse, vor der Deutschen Bischofskonferenz zu Kreuze krieche und Gesetze nach dem Willen katholischer Fundamentalisten mache"[37]. Stein des Anstoßes solcher Pressemeldungen ist Art. 10, der folgenden Wortlaut hat:

„Art. 10 Beratungsbescheinigung. (1) Die Beratungsbescheinigung (§ 7 SchKG) wird der Schwangeren ausgehändigt, wenn sie die Gründe mitgeteilt hat, derentwegen sie einen Abbruch der Schwangerschaft erwägt, die beratende Person die Beratung als abgeschlossen[38] ansieht und die Schwangere ihre Identität nachgewiesen hat."

Wie kann Bayern die Schwangere dazu verpflichten, die Gründe für den beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch mitzuteilen, während der Bundesgesetzgeber lediglich von der Erwartung ausgeht, daß die Gründe mitgeteilt werden?[39] Das ist der Dreh- und Angelpunkt aller Vorwürfe emotionaler wie sachlicher Art, die gegen die neue bayerische Beratungsregelung im Schwangerschaftskonflikt erhoben werden. Demzufolge wird von nahezu allen Kritikern behauptet, daß nun in Bayern die Schwangeren schlechtergestellt bzw. einem größeren Druck ausgesetzt seien, als es der Bundesgesetzgeber festgelegt hat. Gelegentlich wird sogar mit einer Verfassungsklage wegen Verfassungswidrigkeit des neuen bayerischen Schwangerenberatungsgesetzes gedroht oder ein Volksentscheid angekündigt. Daher ist zu prüfen, was die Bayerische Staatsregierung zu der beanstandeten Formulierung bewogen hat und wie diese rechtlich zu bewerten ist. In ihrer Gesetzesbegründung hebt die Bayerische Staatsregierung hervor:

„Im Bundesrecht ist nicht klar geregelt, welche Folgen es hat, wenn die Schwangere in der Schwangerschaftskonfliktberatung die Mitteilung ihrer Abbruchgründe verweigert. § 5 Abs. 2 Nr. 1 SchKG spricht die Erwartung aus, daß die schwangere Frau der sie beratenden Person die Gründe mitteilt, derentwegen sie einen Abbruch der Schwangerschaft erwägt. Diese Erwartung kann als beschönigende Formulierung für die Obliegenheit zur Bekanntgabe der Abbruchgründe verstanden werden. Bei Nichtangabe der Gründe wäre somit die Beratungsbescheinigung zu verweigern. Die in § 5 Abs. 2 Nr. 1 ausgesprochene ‚Erwartung' kann auch als bloßer Appell aufgefaßt werden, dessen Nichtbeachtung keine weiteren Rechtsfolgen auslöst. Die im Anschluß daran folgende Bestimmung in § 5 Abs. 2 Nr. 1, nach der der Beratungscharakter ausschließt, daß die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft erzwungen wird, spricht weder für die eine noch für die andere Auslegung. Die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft ist mehr als die Mitteilung der Abbruchgründe und bereits vorhanden, wenn sich die Schwangere auf das Beratungsgespräch einläßt, die Erwägungen der beratenden Person annimmt und sich mit ihnen auseinandersetzt."[40]

Diesen Ausführungen der Bayerischen Staatsregierung ist voll und ganz zuzustimmen. Der Ausdruck „Erwartung" ist rechtlich unpräzis und daher interpreta-

tionsfähig bzw. -bedürftig; ebenso kann das Erfordernis der „Mitteilung der Gründe" nicht einfach mit „Gespräch und Mitwirkung" gleichgesetzt werden, weshalb die Notwendigkeit, die Gründe mitzuteilen, nicht im Widerspruch zu der Aussage steht, daß die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft nicht erzwungen werden darf.

Damit ergibt sich nun als zweite Frage, ob es den landesrechtlichen Gesetzgebern freigestellt ist, die offene Formulierung der „Erwartung" streng oder großzügig zu interpretieren, oder ob diese Gesetzeslücke mit Hilfe anderer Gesetzestexte und verbindlicher Richtlinien nur mit einem der beiden Sinngehalte zu schließen ist. Da sich das Bundesverfassungsgericht 1993 in seinem Urteil zu § 218 StGB ausführlich zur Schwangerschaftskonfliktberatung geäußert hat und jeder Gesetzgeber, der Bundes- wie der Landesgesetzgeber, verpflichtet ist, die von diesem höchsten Rechtsorgan im Staat erlassenen Richtlinien einzuhalten, liegt es nahe, nachzuprüfen, ob das Bundesverfassungsgericht hierbei auch Aussagen hinsichtlich der „Mitteilung der Gründe" getroffen hat. Wie vermutet, hat das Bundesverfassungsgericht tatsächlich auch zur „Mitteilung der Gründe" für einen Schwangerschaftsabbruch Stellung bezogen und in der Vollstreckungsanordnung zu seinem Urteil festgehalten:

„Jede Beratung muß daher darauf angelegt sein, ein Gespräch zu führen und dabei die Methode einer Konfliktberatung anzuwenden. Dies setzt zum einen voraus, daß die Beratenden über entsprechende Fähigkeiten verfügen und jeder einzelnen Frau hinreichend Zeit widmen können. Zum anderen ist die Aufnahme einer Konfliktberatung von vornherein nur möglich, wenn die Schwangere der beratenden Person die wesentlichen Gründe mitteilt, die sie dazu bewegen, einen Abbruch der Schwangerschaft in Erwägung zu ziehen.

Wenn es auch der Charakter einer Beratung ausschließt, eine Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft der schwangeren Frau zu erzwingen, ist doch für eine Konfliktberatung, die zugleich die Aufgabe des Lebensschutzes erfüllen soll, die Mitteilung der Gründe unerläßlich, die dazu führen, einen Schwangerschaftsabbruch zu erwägen.

Dies von der Frau zu verlangen, beeinträchtigt weder die Ergebnisoffenheit des Beratungsverfahrens, noch wertet sie die der Frau zukommende Verantwortung ab. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß das Konzept, Lebensschutz durch Beratung zu gewähren, darauf verzichtet, die Gründe der Frau für den Abbruch einer Nachprüfung und Bewertung durch Dritte anhand von Indikationstatbeständen zu unterziehen und die nach der Beratung getroffene Entscheidung der Frau gegen das Kind mit Sanktionen zu belegen."[41]

Im Gegensatz zum Bundesgesetzgeber haben also die Richter des Bundesverfassungsgerichts klarer zu verstehen gegeben, daß die Mitteilung der Gründe für einen Schwangerschaftsabbruch eine unerläßliche Voraussetzung für das Erteilen eines Beratungsscheines darstellt[42]. Diese Erläuterung der Bundesverfassungsrichter über die Mitteilung der Gründe bildet die Rechtsgrundlage für das bayerische Schwangerenberatungsgesetz von 1996. Daher zieht die Bayerische Staatsregierung unter Berufung auf diese höchstrichterlichen Bestimmungen zu Recht die Schlußfolgerung:

„Aufgrund dieser klaren Aussage des Bundesverfassungsgerichts ist die in § 5 Abs. 2 Nr. 1 ausgesprochene Erwartung als Verpflichtung zu verstehen ... Absatz 1 [des Art. 10 im bayerischen Schwangerenberatungsgesetz von 1996] stellt in dieser Frage Rechtsklarheit her und dient damit zugleich dem Schutz der Schwangeren, der beratenden Person bzw. dem Arzt, der den Schwangerschaftsabbruch vornimmt."[43]

Mit dem Erfordernis, daß die Frau in der Beratung die Gründe für den Schwangerschaftsabbruch mitzuteilen hat, ändert also das bayerische Schwangerenberatungsgesetz von 1996 keineswegs das 1995 verabschiedete Bundesrecht ab, so daß der Vorwurf erhoben werden könnte, hier breche bayerisches Landesrecht Bundesrecht statt umgekehrt (vgl. Art. 31 GG)[44]; vielmehr wird durch die juristisch klare Ausdrucksweise in Art. 10 des bayerischen Schwangerenberatungsgesetzes § 5 Abs. 2 Nr. 1 des Bundesgesetzes verfassungskonform ausgelegt und dadurch die mit dem Bundesgesetz verbundene Rechtsunsicherheit im Gesetzesvollzug des Landes Bayerns beseitigt.

Fazit

Die Neuregelung des Straftatbestands Schwangerschaftsabbruch in den §§ 218 ff. StGB stellt eine Form der Fristenregelung dar, die als Beratungsregelung mit befristetem Strafverzicht bezeichnet werden kann. Denn die Beratung ist neben der Dreimonatsfrist und der ärztlichen Durchführung des Schwangerschaftsabbruchs die dritte Bedingung für die Gewährung von Straffreiheit. Unter der Voraussetzung, daß die Beratung erstens für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes eintritt und zweitens der Schwangerschaftsabbruch trotz der gewährten Straffreiheit weiterhin als Unrechtstat bewertet wird, kann das deutsche Abtreibungsgesetz von 1995 durchaus als sinnvolle und sogar bessere Alternative zur früheren Indikationenregelung betrachtet werden. Ausschlaggebend dafür ist vor allem die Tatsache, daß die Straffreiheit nicht mehr wie in der Indikationenregelung von dem Urteil einer Drittperson über die Zumutbarkeit oder Unzumutbarkeit der Schwangerschaft abhängt, sondern die Frau selbst entscheiden muß, ob ihr die Schwangerschaft unzumutbar ist.

In diesem Sinn hat auch das Bundesverfassungsgericht 1993 betont, daß „die im Überlassen einer Letztverantwortung zum Ausdruck kommende Achtung vor dem Verantwortungsbewußtsein der Frauen Appellfunktion haben und geeignet sein (könne), allgemein die Verantwortung von Frauen gegenüber dem ungeborenen Leben zu stärken, sofern dies vor dem Hintergrund einer wachgehaltenen Orientierung über die verfassungsrechtlichen Grenzen von Recht und Unrecht geschehe. Der Gesetzgeber darf berücksichtigen, daß Frauen, an die diese Erwartungen gestellt werden, ihre Verantwortung unmittelbar und stärker empfinden und daher eher Anlaß zu ihrer gewissenhaften Ausübung haben können, als wenn ein Dritter einen ihm genannten Grund – mehr oder weniger eingehend – überprüft und bewertet und mit der Feststellung, der Abbruch sei aufgrund eines Indikationstatbestandes erlaubt, der Frau ein Stück Verantwortung abnimmt."[45]

Der geltend gemachte Unterschied zwischen der Formulierung des Bundesge-

setzgebers, wonach erwartet wird, daß die Frau die Gründe des beabsichtigten Schwangerschaftsabbruchs mitteilt, und der Ausdrucksweise des bayerischen Landesgesetzgebers wie auch der bischöflichen Richtlinien, derzufolge die Frau diese Gründe mitzuteilen hat, ist sophistischer Natur. Daher ist die Behauptung unhaltbar, daß Bayern und die deutschen Bischöfe in diesem Punkt höhere Bedingungen für einen Beratungsschein festgelegt hätten als der Bundesgesetzgeber. Denn es entspricht sowohl dem Geist des Bundesgesetzes von 1995 wie auch dem Gesamtduktus des Bundesverfassungsgerichtsurteils von 1993 und erst recht der Definition von Beratung, daß erst einmal der Punkt genannt sein muß, wo Beratung gewünscht bzw. notwendig ist, bevor die Beratung sinnvollerweise erfolgen kann. So hat auch die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer jüngsten Pressemitteilung zu dem Problemkreis der Schwangerschaftskonfliktberatung betont:

„Ohne Kenntnis der Konfliktlage ist weder eine persönliche Beratung noch eine Hilfe möglich. Eine Beratung findet nicht durch gegenseitiges ‚Anschweigen' oder eine rein einseitige Information statt, sondern nur dadurch, daß sich die schwangere Frau auf ein Gespräch einläßt, aus dem unter anderem die Gründe für ihre Konfliktlage hervorgehen."[46]

ANMERKUNGEN

[1] A. Eser, Schwangerschaftsabbruch (= S.): der rechtl. Rahmen, in: Sterilisation u. S., hg. v. dems., H. A. Hirsch (Stuttgart 1980) 107.

[2] E. W. Böckenförde, Abschaffung des § 218 StGB?, in dieser Zs. 188 (1971) 158; ähnl. BVerfGE 39 (1975) 66.

[3] A. Eser, S. in d. strafrechtl. Diskussion, in: ThQ 151 (1971) 249.

[4] Böckenförde (A. 2) 163. [5] BVerfGE 39 (1975) 37, 42–44, 46, 48.

[6] H. Tröndle, Preisgabe eines Reformziels. Zur Schwangerschaftskonfliktregelung, in: Auf Leben u. Tod. Abtreibung in d. Diskussion, hg. v. P. Hoffacker, B. Steinschulte (Bergisch Gladbach [5]1991) 200.

[7] BVerfGE 88 (1993) 282f.

[8] Die medizin. Indikation umfaßt die sog. doppelt-vitale (Lebensgefahr für Mutter u. Kind), die einfach-vitale (schwere Gefahr für Leben oder körperl. Gesundheit der Mutter) und die medizinisch-soziale Indikation (schwere Gefahr für die körperliche oder seelische Gesundheit der Mutter). Die kriminolog. Indikation ist dann gegeben, wenn dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die Schwangerschaft auf der rechtswidrigen Tat des sexuellen Mißbrauchs von Kindern unter 14 Jahren, der (nichtehelichen) Vergewaltigung, der sexuellen Nötigung oder des sexuellen Mißbrauchs Widerstandsunfähiger beruht.

[9] BGBl. 44 (1995) 1055f. [10] Ebd. 1056. [11] Ebd. 1050f.

[12] Im folg. wird nur die Beratungsregelung des neuen Abtr.gesetzes berücksichtigt; Tatbestandsausschluß- und Indikationenregelung des § 218a, Abs. 1 u. 2 bleiben ausgeblendet; dazu S. Demel, Abtr. zw. Straffreiheit u. Exkommunikation (Stuttgart 1995) 119f. i. V. m. 203f., 182f., 185ff. i. V. m. 205–221, bes. 219ff.

[13] Böckenförde (A. 2) 161; J. Reiter, Das Lebensrecht des Ungeborenen u. d. Grundrechte d. Schwangeren, in: Herausforderung S., hg. v. dems., R. Keller (Freiburg 1992) 76; H.-L. Günther, Strafrechtsdogmatik u. Kriminalpolitik im vereinten Dtl., in: ZStW 103 (1991) 871ff.; B. Büchner, Kein Rechtsschutz für ungeborene Kinder?, in: ZRP 24 (1991) 432.

[14] U. Männle, § 218. Bonn-Karlsruhe u. zurück, in: Paragraph 218, hg. v. J. Reiter, R. Keller (Freiburg 1993) 337.

[15] Embryonenschutzgesetz (ESchG) in: BGBl. 1990/I, 2746f.; Demel (A. 12) 201.

[16] R. Keller, Der Schutz d. ungeborenen menschl. Lebens durch d. Strafrecht, in: Herausforderung S. (A. 13) 133; E. Dreher, H. Tröndle, StGB u. Nebengesetze (München [45]1991), vor § 218, Rdn. 6h; Günther (A. 13) 872; M. Kriele, Die nicht-therapeut. Abtr. vor d. GG (Berlin 1992) 37–39, 101. B. Losch, Lebensschutz am Lebensbeginn, in: NJW 45 (1992) 2929 Sp. 2.

[17] Keller (A. 16) 133.
[18] A. Eser, Neuregelung des S. vor d. Hintergrund des ESchG, in: S., hg. v. dems., H.-G. Koch (Baden-Baden 1992) 157. [19] Ebd. 158.
[20] U. Knapp in: FR 29. 5. 1993; H. Prantl in: SZ 29./30./31. 5. 1993; Ch. Hanewinckel in: Die Zeit 4. 6. 1993.
[21] E. Mackscheidt, Mitmachen o. aussteigen?, in: Herausforderung S. (A. 13) 261.
[22] D. u. I. Mieth, S. (Freiburg 1991) 105.
[23] M. Gante, Der Schutz ungeborener Kinder in Dtl. vom Beginn d. Neuzeit bis zur Ggw., in: Herausforderung S. (A. 13) 167.
[24] E. Schockenhoff, Der Schutz d. menschl. Lebens aus theol.-eth. Sicht, in dieser Zs. 209 (1991) 658.
[25] Ebd. 656f. [26] Ebd. 657.
[27] E. v. Hippel, Der S. in vergl. Sicht, in: Chancen für d. ungeborene Leben, hg. v. H. u. R. Voss (Köln 1988) 81.
[28] D. Lang-Hinrichsen, Zur Frage d. Verfassungsmäßigkeit d. „Fristenlösung" beim S., in: FamRZ 21 (1974) 502; R. Beckmann, Abtr. in d. Diskussion (Krefeld 1991) 45; BVerfGE 39 (1975) 41–43; 88 (1993) 255f.
[29] J. Isensee, Der Staat tötet, in: Auf Leben u. Tod (A. 6) 177.
[30] R. Spaemann, Kein Recht auf Leben?, ebd. 132.
[31] K. Lehmann, Mut zu einem neuen Modell, in: § 218 (A. 14) 247f.; E. Niebler, Beratung – zum Leben o. zum Tod der Leibesfrucht?, in: IkZ 23 (1994) 275–277, 282, 285.
[32] ABl Rottenburg-Stuttgart 43 (1995) 637–639. [33] Ebd. 637. [34] KNA ID 29 (28. 7. 1996).
[35] Diese Bestimmung wird öfter als typisch kirchl. Verschärfung des weltl. Beratungsgesetzes kritisiert. Dabei wird übersehen, daß auch das BVerfG 1993 ausgeführt hat: „Vorzusehen ist, daß die schwangere Frau nicht schon nach dem ersten Beratungsgespräch die Ausstellung der Beratungsbescheinigung verlangen kann. Wenn auch ein im Beratungsverfahren ausgeübter Druck der Wirksamkeit einer Beratung im Grundsatz eher abträglich ist, muß doch vorgesehen werden, daß die Beratungsstelle die Bescheinigung erst ausstellt, wenn sie die Beratung als abgeschlossen ansieht. Der besonderen psychischen Situation der Frau kann auch bei einer solchen Regelung hinreichend Rechnung getragen werden. Deshalb werden die Beratungsstellen gehalten sein, etwa erforderliche Beratungstermine unverzüglich zur Verfügung zu stellen. Allerdings darf ein Vorenthalten der Beratungsbescheinigung nicht dazu dienen, die zur Abtreibung entschlossene Frau zu veranlassen, den Abbruch bis zum Ende der Zwölf-Wochen-Frist hinauszuschieben" (BVerfGE 88, 1993, 286).
[36] In: Bayr. Ges.- u. Verordnungsbl. 16 (1996) 320–324. Das neue Gesetz ist stark an das von 1977 angelehnt; neu ist die gesetzl. Befürwortung, das soziale Umfeld in die Beratung einzubeziehen (Art. 8), der Rechtsanspruch auf nachgehende Betreuung (11), die Koordination der Beratungsstellen, die flächendeckende Sicherstellung der Beratungsmöglichkeiten (14), die besondere Hervorhebung der Bewußtseinsbildung und der Öffentlichkeitsarbeit (5) sowie die Verpflichtung der hauptamtl. Fachkräfte zur Supervision (3).
[37] KNA ID 17 (25. 4. 1996); 24 (13. 6. 1996); KNA Inland 102 (30. 5. 1996). [38] Vgl. A. 35.
[39] Schwangerschaftskonfliktges. (SchKG) § 5 Abs. 2 Nr. 1.
[40] Bayr. Landtag, Drucks. 13/4962, 15. [41] BVerfGE 88 (1993) 284ff.
[42] In die gleiche Richtung weist auch die Anordnung der Verf.richter, daß das Ausstellen der Beratungsbescheinigung nicht notwendig schon nach dem ersten Beratungsgespräch erfolgen muß (s. A. 35).
[43] Bayr. Landtag (A. 40) 16.
[44] Der Grundsatz, daß Bundesrecht Landesrecht bricht, gilt nur dann, wenn das Bundesrecht verfassungskonform ist. Insofern hat die Bayer. Staatsregierung vollkommen recht: „Wären §§ 5 Abs. 2 Nr. 1 u. 7 Abs. 1 SchKG einer verfassungskonformen Auslegung nicht zugänglich, müßten die Bestimmungen als verfassungswidrig angesehen werden. Der Bundesgesetzgeber hätte in diesem Fall seine Gesetzgebungsbefugnis nicht wirksam ausgeübt. Der Landesgesetzgeber könnte und müßte daher durch eine eigene Regelung den verfassungsrechtlich gebotenen Schutz des ungeborenen Lebens sicherstellen" (Bayer. Landtag, Drucks. 13/4962, 16).
[45] BVerfGE 88 (1993) 268. [46] Pressemitt. d. DBK 27. 9. 1996; OR (dt.) 11. 10. 1996.

Paul Konrad Kurz

Wer ist Kain?

Literarische Relecture der biblischen Geschichte

Man scheint sie zu kennen, die böse Geschichte. K. erschlägt seinen Bruder. Der Aggressive tötet den Sanften, der Bewaffnete den Wehrlosen. Den Schwierigen stört der Wohlgefällige, den Bedachten der Naive. Oder: Der Erstgeborene entledigt sich des Zweitgeborenen. Ein Mann beseitigt seinen Konkurrenten, ein Ungeliebter den Bevorzugten. Die Geschichte von Kain und Abel bewahrt eine Urerfahrung der Menschheit auf. Das Motiv des rivalisierenden Bruderkampfs begegnet in vielen Mythen. Mit der Deutung der Geschichte verbinden sich theologische, auch soziale Interessen, mit der Moral Weisung, mit der Ergründung der Ursache Absichten. Mutmaßungen begegnen dem Bericht, psychologische Motivierungen schieben sich in die altbiblische Geschichte. In der Gestalt Kains stellen sich dem modernen Menschen Grundfragen seiner Existenz.

Die jüdische Bibel steckt voller Mordgeschichten. Am Anfang Kain und Abel. In der Patriarchenzeit werfen Jakobs Söhne ihren Träumer-Bruder in die Grube. In der Königszeit muß der junge David seinem künftigen Schwiegervater Saul hundert Philister erschlagen, damit er deren Vorhäute als Brautpreis vorzeigen kann. Er prahlt mit zweihundert[1]. Als gesalbter König läßt David den rechtmäßigen Ehemann der begehrten Bathseba töten. Sohn Absalom wird getötet, weil er seinen Halbbruder Amnon getötet hat. Die Realgeschichte der Bibel unterscheidet sich beträchtlich von theologisierten Begriffen. Ist Aggression dem Menschen angeboren? Wie sehr wird Töten vom sozialen Umfeld bedingt?

Biblisches Muster – Literarisches Fragen

Die Genesis-Erzählung vom Brudermord des ersten Bruderpaars setzt im Kontext eine bereits entwickelte Kultur voraus (nicht mehr Jäger und Sammler), einen Opferkult, andere Menschen, die den Mörder töten können, einen ganzen Stamm, der ihn beschützt. Die Erzählung bezog sich nach Auskunft der Exegeten auf den Stammvater der Keniter (Kainiter)[2]. Wegen ihrer paradigmatischen Bedeutung verlegt der jahwistische Erzähler die Kain-und-Abel-Geschichte zurück an den Ursprung der Menschheit. Nach der Auflehnung des ersten Paars gegen Gott ist in der zweiten Generation Sohn Kain schuldig geworden. In der bibli-

schen Mustergeschichte ist Kain Mörder und Städtebauer. Das Mal auf der Stirn, sagen die Exegeten, kennzeichnet Kain als Glied eines Stammes, der Blutrache übt. Tötet nicht Kain. Der Brudermörder zeugt nach seiner Tat mit zwei Frauen Kinder. Handwerk, Kultur, Stadtleben kommt mit seiner weiteren Gestalt in Sicht. Das Leben läuft über Kain weiter.

Christenmenschen haben über Generationen die Geschichte von Kain und Abel in der Schule gelernt. Identifikation? Nein, danke. Nicht mit Abel, sonst wäre man ja erschlagen; nicht mit Kain, man ist kein Mörder. Abscheugefühle ja. Aber kein Junge (von Mädchen ist nicht die Rede) hat etwas zu tun mit dieser Mordgeschichte. Also erreichte sie jene Wirkungslosigkeit „klassischer Geschichten", die Bert Brecht apostrophiert hat. Wir nehmen keine reale Beziehung zu ihr auf. Als bloße Wissensgeschichte hat sie ihre Impulskraft für die Nachgeborenen verloren.

Papst Johannes Paul II. bezieht sich in seiner Enzyklika „Evangelium vitae" (vom 25. März 1995) ausdrücklich auf Kain und Abel. Im ersten Kapitel wendet er die biblische Urgeschichte auf heutige Verhaltensweisen in der Welt an, von Haß und Gewalt des einzelnen bis zu Völkermord und ökologischer Zerstörung. Die schwierige individuelle und soziale Menschengestalt, die in den altjüdischen Geschichten eindrucksvoll dargestellt wird, tritt in der moralischen Anwendung der Kainsgeschichte nicht ins Blickfeld, auch nicht die Kainsgeschichte des Christentums seit den Kreuzzügen, den Judenpogromen, der Konquistadorenzeit.

Literarische Autoren heute fragen nach dem realen oder vorstellbaren Kontext einer Geschichte. Sie interessieren sich mehr für den konkreten Konflikt als für eingefahrene moralische Prinzipien. Sie betrachten überlieferte Geschichten aus heutiger Perspektive. Sie fragen in der Genesis-Geschichte nach der Natur Kains, nach seiner Familie, nach den menschlichen Beziehungen, sogar nach den Ansprüchen des Opfergottes. Was ging dem Mord voraus? Wie ging das Leben weiter? Manche zeigen Sympathie für Kain, der an sich und der Welt leidet. Ist der grüblerische junge Mann nur böse, nur ein moralisches Exempel? Handelt er nicht fortan bedacht? Ist ihm nicht sein weiteres soziales Leben gelungen? Er arbeitet, zeugt Nachkommen, lebt in einem sozialen Gefüge. Kain interessiert literarisch als Realgestalt, Konfliktgestalt, Protestgestalt, sogar als Sehnsuchtsgestalt. Er löst Fragen, Vergleiche, Annäherungen und Verfremdungen, Projektionen und Identifikationen aus.

Marie Luise Kaschnitz schreibt 1969 ein lyrisches Notate: „Im Weinberg Kanaan / Auf dem Apfelacker Eden / Im Jahre neunzehnhundertneunundsechzig / Aber vom Menschen zu reden / Wer macht ihm das böse Blut / Wo wächst sein Irrsinn / Aus welchem Abgrund quillt / Breitet sich aus sein Haß / Seine Lust am Totschlag? // Siebzig gezählte Tage Sonnenschein / Und der Wein vielleicht ein Jahrhundertwein / Aber er Kain / Zieht noch immer das Messer."[3] Vom gelobten Land und vom verfluchten Acker ist die Rede, von der Gleichzeitigkeit beider.

Wer macht Kain „das böse Blut"?, wer den „Haß"? Ist es die Natur?, die Person?, der nicht lösbare Konflikt?, das soziale Umfeld? Die Antwort bleibt offen, Nachdenken dem Leser überlassen.

Entwicklungsgeschichtlich: Kain ist der Stärkere

Der Schüler Emil Sinclair in *Hermann Hesses* Roman „Demian" (1919) erfährt und sucht, zu seiner Pubertät erwachend, sich selbst. Als Kind lebt er in einer traumhaft reinen Welt. Erwachend spürt er Fesseln des Elternhauses, Fragen der Religion und Moral. Er ahnt eine Welt, wo das Böse den Menschen bedrängt. Der ältere, schon kritisch denkende Freund Max Demian ermutigt den Pubertierenden zu sich selbst. Die im Religionsunterricht eingebleute Geschichte von Kain und Abel deutet er dem simplizianischen Emil anders, entmythologisierend, gewissermaßen aufklärerisch. Am Anfang war das merkwürdige Zeichen auf der Stirn, „etwas kaum wahrnehmbares Unheimliches, ein wenig mehr Geist und Kühnheit im Blick, als die Leute gewohnt waren". Kain imponierte den Leuten. Zugleich dichteten sie dem Überlegenen aus Furcht eine Geschichte an. Sie markierten den Starken als Bösen. Daß er Abel totgeschlagen hat, war nicht seine Absicht. Das ist im Streit passiert. Emil ist verwirrt. Hatte „der liebe Gott" Abel nicht lieb? Aber hatte Demian vielleicht doch recht? War er nicht selber Kain geworden, als er nach dem Apfeldiebstahl „seine lichte Welt" verloren hatte? War Demian selber ein Starker, der den kühnen Kain verteidigen muß? Von der Totschlaggeschichte und ihrer Deutung nahmen Emils Zweifel und Kritik auf Jahre ihren Ausgang[4].

Abel war uninteressant, interessant die Gestalt Kains. Aus dem „Paradies" der Kindheit vertrieben, öffnen ungeheure Träume Emils Bewußtsein. Er wird der Familie fremd. Erwachsenwerden als Lebenskampf, das steht nicht im Katechismus. Die entwicklungsgeschichtliche, geradezu darwinistische Sicht hat die moralische Unterweisung hinter sich gelassen. Der Junge muß stark werden, wie Kain, damit er ins Leben kommt.

Die entmythologisierte Huld: Kain in der Konkurrenzgesellschaft

In ihrer Wiener Apokalypse „Die letzte Posaune" (1985) bedenkt die Wienerin *Inge Merkel* die alte Kainsgeschichte. Die Mordgeschichte, sagt Antonia Pictor, die Hauptgestalt, lernen Jude und Christ in der Schule. Aber da war eine Geschichte davor. „Es ging nicht um Besitz, nicht um eine Frau. Es ging um *Gottes Huld.*" Es geht „nicht in erster Linie um den mörderischen Kain, sondern um die unfaßbare Launenhaftigkeit und Ungerechtigkeit Gottes". Heute tritt an die

Stelle Gottes im Betrieb der Chef. Das Magengeschwür ihres Mannes sei Folge abgestandenen Hasses „auf einstige Rivalen und Vorgesetzte". Bei den Jungen, gleichviel, ob sie die Geschichte noch lernen, meint die Pictor, zünde die alte Kainsgeschichte nicht mehr. Für sie ist der Vater keine pathetische Figur mehr, dessen Anerkennung sie brauchen. Die Väter haben ihre patriarchale Autorität verloren. „Auf solche Väter ist man nicht eifersüchtig. Ihre Huld ist keine Gnade." Im Weltbild der Jungen wird Gott keine Vaterfigur, „und daher der Bruder auch kein potentieller Kain" mehr sein. Der alte Psychiater Dr. Schlesinger gibt Alternativen zu bedenken:

„Kain verbündet sich mit Abel zum Tyrannensturz, oder Abel macht Gott Vorhaltungen, weil er nicht lieb zu Kain ist. Oder Kain verehrt fortan Abel als Begnadeten? ... Aber alle diese Vorschläge halten eines fest: die Autorität eines ungerechten Gottes. Warum lassen Kain und Abel nicht Gott Gott sein und einen alten Narren, von dem man sich nicht die Laune verderben läßt? Warum setzen sie sich nicht einträchtig zusammen und verzehren mit gutem Appetit die Opferreste?"

Aber das sind Kopfgeschichten, „die alten Geschichten nisten im Bauch"[5]. Der aufgeklärte Mensch treibt Entmythologisierung. Er stellt dem biblischen Gott der Huldverweigerung die Theodizeefrage. Die Relecture hat sich von der biblischen Intention weit entfernt. Die Perspektive und sprachliche Ironie haben die Genesis-Geschichte als Erklärungsgeschichte der Glaubenserfahrung und des Glaubensverhaltens hinter sich gelassen.

Abel kollektiv: Die politische Dimension

Das Verhalten Kains gegenüber Abel erkennen wir heute sogar in der Geschichte der monotheistischen Religionsbrüder. Vom mittelalterlichen Spanien bis ins zaristische Rußland veranstalteten Christen Pogrome gegen jüdische Menschen. In unserem Jahrhundert übertraf die rassistische Vernichtung der Juden durch die Nazis alles geschichtlich Erinnerte, Vorstellbare. Unter den Namen „Holocaust" und „Schoa" ging das kollektive Morden in die Geschichte ein. Zwei deutsche jüdische Autorinnen verbanden das nazistische Morden typologisch mit der Gestalt Kains: Die Ermordeten sind „Abel", die Mörder sind „Kain". Gut und Böse sind so eindeutig wie in der biblischen Geschichte.

Die emigrierte Berliner Jüdin *Nelly Sachs* schrieb nach ihrem Auschwitz-Gedenken „In den Wohnungen des Todes" und den „Grabschriften in die Luft geschrieben" eine Reihe hebräischer Elegien. Unter ihnen steht die Klage über Kain, der in „Auschwitz" mordet. „KAIN! um dich wälzen wir uns im Marterbett." Warum hast du „den unschuldigen Kindlein / verfrühte Flügel angeheftet? / ... Was ist das für eine schwarze Kunst / Heilige zu machen? / Wo sprach die Stimme / die dich dazu berief // Welche pochende Ader / hat dich ersehnt? // Dich / der das Grün der Erde / zum Abladeplatz trägt // Dich / der das Amen

der Welt mit einem Handmuskel spricht – // Kain – Bruder – ohne Bruder." Die Sprecherin klagt, ein Jahrzehnt nach ihren ersten Auschwitz-Gedichten noch immer aufgewühlt, ihren Schmerz über den Mordbruder mütterlich, schwesterlich in poetischen Bildern und Metaphern. Ihre mythisierende Rede weitet das Geschehen ins Unfaßbare: „Welche pochende Ader hat dich ersehnt?" Kritiker fanden, die Klage sei zu archaisch geblieben, poetisch, zu wenig konkret geworden. Sie verlasse die geschichtliche Realitätsebene und spreche aus der Absicht der Versöhnung.

Auf dem Hintergrund des Gesprächs mit Nelly Sachs hat *Hilde Domin* (sie hatte schon 1933 Nazideutschland verlassen) die Auschwitz-Anklage unter den Namen des biblischen Bruderpaars weitergeführt. In ihrem Gedicht „Abel steh auf" (1970) verwandelt sie den elegischen Ton in einen appellativen, den retrospektiven in einen prospektiven. Sie funktioniert die Vergangenheitsgeschichte um in eine Zukunftsgeschichte. Was geschehen ist, darf nicht weiter geschehen. Was nützen Kirchen und Gesetzbücher, fragt die Sprecherin, wenn Kain seine Mitmenschlichkeit verweigert, wenn er für seinen Bruder nicht Sorge tragen will? Wenn er aber sagt: „ich bin dein Hüter / Bruder / wie sollte ich nicht dein Hüter sein / täglich steh auf / damit wir es vor uns haben / dieses Ja ich bin hier / ich dein Bruder", verändert sich die Welt. Abel soll sich nicht mehr fürchten müssen, weil Kain nicht mehr Mörder wird. Die Sprecherin beteuert ihre poetische Rede autobiographisch „Ich schreibe dies / ich ein Kind Abels / und fürchte mich täglich vor der Antwort / die Luft in meiner Lunge wird weniger / wie ich auf die Antwort warte." Abel soll aufstehen, aufstehen dürfen, können, seinen aufrechten Gang gehen, „damit es anders anfängt zwischen uns allen". Das wäre, Erkennen voraussetzend, ein neuer Verhaltensanfang.

Das intensivste Auschwitzgedenken schreibt seit fünf Jahrzehnten *Elie Wiesel*. Sechzehnjährig war er aus Sighet (Rumänien) mit seiner Familie nach Auschwitz deportiert worden. Er allein hat Auschwitz und Buchenwald überlebt. Der gläubige Wiesel müht sich, das unfaßbare Geschehene in Beziehung zur Tora, zum Gott der jüdischen Geschichte, zu Ijob, zu Leidenskommentaren des Midrasch zu setzen. Das Begreifen des Mordgeschehens verschließt sich gerade der gläubigen Vernunft. Auffallenderweise findet sich unter Wiesels theologischen Deutungsversuchen keiner, der sich auf Kain und Abel bezieht. Das würde die deutschen Mörder in eine Bruderbeziehung setzen. Da wäre ein übergeordneter Gott, der beide, die Gemordeten und die Mörder, bejaht. Es ist nicht auszudenken, was ein solches In-Beziehung-Setzen der Auschwitz-Mörder und -Opfer theologisch bei Wiesel, politisch bei seinen jüdischen Freunden auslösen würde. Die Geschichte von Kain und Abel ist bei Wiesel keine judenchristliche.

Hilde Domins Gedicht erweitert nachträglich das Tun Kains in die politische Gegenwart. Zwei weitere Strophen assoziieren drohenden Mord durch die Kains-Feuer der Atombomben. In einem visionären Gegenbild fordert die Sprecherin,

„am Schwanz der Raketen / sollen die Feuer von Abel sein". Das Aufstellen von Raketen für programmierten Massenmord attackiert *Carl Amery* am Ende seines religionskritischen, apokalyptisch gespickten Romans „Die Wallfahrer" (1986). Die Mentalität des Kalten Krieges hatte damals durch die Nachrüstung einen Höhepunkt erlangt. In einer grotesk satirischen Szene kritisiert Amery christliche Wallfahrer zu Atomraketen auf dem „Heiligen Berg". Ihre Madonna ist Herrin über Nike-Raketen, die „vor dem gottlosen Kain" schützen sollen[6]. Vom Lagerdenken geblendet, weigern sich die „Frommen", ihre eigene Kainsmentalität zu erkennen.

Unter die Überschrift „Du sollst Deines Bruders Hüter sein" hat Carola Stern ihre Preisrede auf *Johannes Mario Simmel* (1993) gestellt, als dieser für seine Romane und die in ihnen vertretene Moral die Kesten-Medaille des PEN-Zentrums erhielt. Simmel sei nicht ein Autor, der die Hoffnung trage, „die Welt neu zu erbauen, sondern einer, der ihrer Zerstörung Einhalt gebieten, ihren Zerfall verhindern helfen will". Er schreibe gegen die Mörder und Zerstörer in unserer Welt aus der Verantwortung für den „Bruder Mensch". „‚Du sollst Deines Bruders Hüter sein!' Das ist die wichtigste und nachhaltigste Botschaft, die Johannes Mario Simmel uns vermitteln will."[7] Die Lebensbotschaft der Kainsgeschichte ist in der säkularisierten Gesellschaft unter moralisch bewußten, solidarischen Menschen Gemeingut geworden. Die Frage nach Gott wird in dieser Rede nicht gestellt.

Der ungeliebte Kain: die psychologische Perspektive

Die Bibel bezieht den in Kain rumorenden „Dämon" auf Gott. Die zwischenmenschliche Vorgeschichte ist nicht ihr Thema. Sozialpsychische Gründe für das Verhalten Kains, Fragen nach Vater und Mutter liefert sie nicht. Sie bleiben der altbiblischen Geschichte fremd, interessieren aber den modernen Leser.

Der Psychologe und Schriftsteller *Tilman Moser* ging in seinem Hörspiel „Was in Kain vorgeht" auf entwicklungsgeschichtliche und familiäre Fragen ein[8]. Die Personen sprechen meist in Bewußtseinsmonologen und -dialogen. Denkend und fühlend bleibt jeder allein. Kain versucht, mit Gott über seine schwierigen Gefühle, Phantasien, Selbstzweifel zu reden. Aber nicht Gott, der „Priester" kommt auf sein Gewissen zu: „Kain, laß dir sagen": Du grübelst zuviel, du denkst zu viel. Du solltest freundlicher sein. Just das hält in Büchners „Woyzeck" der Hauptmann dem erniedrigten Offiziersburschen vor. Die eigene Rechtschaffenheit ins Feld führend, erinnert er den armen Woyzeck an „Tugend", die diesem Getriebenen nicht erreichbar ist.

Ähnlich spricht der „Priester" im Hörspiel nicht mit, sondern zu Kain. Er hört nicht, was in dessen Aggressionsstau vor sich geht. Er hält Kain sein moralisches

Soll vor: „Gottes Gebote sind klar." Außerdem „solltest du deine Stimmungen besser kontrollieren". Der wunde Punkt der verletzten Beziehung wird durch moralisierende Rede autoritär zugedeckt. Die Mutter übertrug nach der Geburt des zweiten Sohnes ihre Mutterliebe von dem schwierigen Kain auf den einfältig frommen Abel. Kain erlitt den Rückzug der Mutter lebensbedrohend. Naiv, ichbezogen, stereotyp betet sie: „Lieber Gott, schenke mir ein gutes Herz. Laß mich immer daran denken, daß du alles siehst, was ich tue, und alles hörst, was ich denke." Mit Kain betet sie: „Lieber Gott, hilf uns gegen die bösen Gefühle und Gedanken, steh uns bei im Kampf gegen Zorn, Haß und Neid. Zeige uns, daß du es gut mit uns meinst und uns prüfst zu unserem Heil." Hier spricht freilich nicht Eva, sondern eine kirchlich ideologisierte, neurotisierte Mutter, die fällige Patientin eines Psychiaters, eine verengt Fromme, die sich weigert, ihr Mutterproblem wahrzunehmen.

Was müßte in dieser schwierigen Situation ein Vater tun? Adam weiß, daß Kain ihm in vielem ähnlich ist: Er kann hart arbeiten und kommt mit Feldern und Tieren besser zurecht als mit den Menschen. Aber der verschlossene Vater bleibt wortkarg. Sohn Abel weiß, daß er freundlich, zugänglich, dem „lieben Gott" wohlgefällig ist. Als Kain sich weigert, mit den Eltern zu beten, weist Abel ihn zurecht. Der jüngere Bruder redet wie der „Priester". Kain bekennt: „Du weißt, Gott, daß ich mit seiner Geburt nicht zurechtgekommen bin." Sein Haß auf Abel und die Mutter überträgt sich auf Gott. Aus Kain spricht der „Religionsvergiftete": „Überall stieß ich nur auf deine Gebote." Statt Zuneigung zu schenken, sprechen Mutter, Bruder, „Priester" von Geboten. Abel überkommen selbstgefällige Gefühle, wenn er Kain etwas tun sieht, was er für Sünde hält.

Tilman Moser stellt den Brudermord als Konflikt der Selbstwerdung und Dufindung Kains vor. Die psychologische Inszenierung des Familienkonflikts und dessen kirchlich bezogene Einbindung überschreitet die biblische Vorlage. Die Verlagerung, ja Umkehrung des Vorwurfs erscheint dennoch paradigmatisch. An die Stelle der Gottesrede tritt die Moralpredigt des „Priesters". Kain wird exkulpiert. Der alleingelassene, schwierige junge Mann klagt die „Institution" Familie, Kirche, Gott an. Der Vorwurf liegt im Umkreis von Tilman Mosers autobiographischem Schmerzbericht „Gottesvergiftung" (1976). Die Kainsgestalt des Hörspiels denunziert psychoanalytisch, durchaus tendenziös ein Familienmodell. Der Schuldige wehrt sich, indem er die Mit- und Vorschuld der „Institution Familie" anzeigt, die Teilnahmslosigkeit, ja Überschuld ihrer „Institution Gott".

Die vitale Selbstbehauptung in der Kainsgesellschaft

Denkbar wäre, daß Kain nicht der räsonierend zu kurz Gekommene, nicht der patriarchalisch (Gott) oder matriarchalisch (Mutter) Geschädigte bleibt, sondern

kritisch bewußt das Leben liebt. Der Spanier *Manuel Vincent* (geb. 1936) hat in seinem Roman „Mein Name ist Kain" auf der Basis der alten Geschichte die Personbeziehungen provozierend verändert: Nicht Kain hat getötet, die Kainsgesellschaft hat sich ans Töten gewöhnt.

Die biblische Kain-und-Abel-Geschichte ist eine der Feindschaft. Manuel Vincent erzählt seine Brudergeschichte als eine der Freundschaft. In der modernen Welt wird der eingepaßte Kain in die Subkultur verwiesen. Mit seinem schönen Bruder Abel zog der junge Kain in der Karawane eines schwarzen Prinzen durch die Wüste, über die jetzt Überschallflugzeuge donnern. Vater Adam wurde in diesem Sand von einer Mine zerrissen. Kain hatte höchste erotische Glücksempfindungen mit seinem Bruder. Aber der laszive Junge gab sich anderen Männern hin. An seinem Bruder wird sich Kain nicht rächen. Geradezu animalisch lebt Mutters „wunderschöner Idiot" Abel in seinem erotischen Paradies, aus dem der denkende Kain vertrieben wurde. Von der Wüstensonne trägt er ein rotes Mal auf der Stirn. Die Leute fürchten den Gezeichneten.

Wie kann er in der modernen Babylon-Stadt ins verbotene Paradies eindringen? In New York leben oben die „Vitaminfreaks", unten die „Rattenmenschen". Die aus der oberen Gesellschaft befriedigen in esoterischen Sessions ihre Sehnsucht, in Orgien ihre Lust. Kain sucht Leben in der Musik, die Liebe bei einer Mulattin. Der Saxophonist mit homosexuellen Neigungen spielt im Jazzclub von Soho. Abel der Geliebte bleibt unerreichbar. Das Radio meldet, Kain habe einen Prominenten namens Abel getötet. Jetzt wird Kain berühmt. Geile Interviewer fragen: „Was ist das für ein Gefühl, der berühmteste Verbrecher der Geschichte zu sein?" Spätere Meldungen behaupten, Abel sei an mehreren Plätzen ermordet worden. Wer hat's getan? Kain rettet sich durch Musik. In die künstlerisch-erotische Deutung schiebt sich die psychologische. „Dein eigenes Ich ist Kain, das Abel ermordet." Kain mußte Abel in sich ausrotten, die psychologische Deutung. Kulturkritische Motive verweisen auf die christliche, politische Motive auf die öffentlich tolerierte Kainsgesellschaft.

Vincents Kain befreit sich als werdender Künstler von seiner christlichen Gebotskindheit. Mit der Sehnsucht ins paradiesisch Archaische verbindet er den Antrieb ins künstlerisch Erotische. Kain muß, damit er leben kann, den Bruder und den Gebotsgott in sich töten. Seine Tat entspringt der Befreiung. Die wahren Mörder sind die Herren von Krieg und Gewalt. Der polyphone Roman lagert Orte und Zeiten ineinander, er legt New York über eine biblisch-arabische Wüstenwelt. Durch Träume, Erinnerungen, Vorstellungen multipliziert Kain sein Leben, ein paradiesisches Leben in der Wüstenoase, Jazzmusik und sexuelle Lust in der Großstadt. Die modernen Kains bombardieren mit Überschallfleugzeugen die Oasenstadt Jericho. Nicht aus den in die Subkultur abgedrängten Künstlern, aus der oberen Gesellschaft stammen die Mörder.

Gott nimmt im Kontext des Romans groteske Gestalten an. Als Boxer, als Boß,

als beißender Hund beweist er seine aggressive Stärke. Der mächtige Jehova-Gott war auch Kains Kindheitsgott. Heute beten die Gläubigen in der New Yorker St.-Patricks-Kathedrale zu Gott, „dem Besitzer des Weltkapitals". Im Traum kann Kain den Gott der Musik hören. Dieser spricht ihm die Botschaft der Flöte zu und verheißt ihm eine glühende Himmelfahrt[9].

Deutschsprachige Autoren haben in den vergangenen Jahren wiederholt Romane und Erzählungen aus der Kainsgesellschaft – ohne ausdrückliche Beziehung noch Nennung des biblischen Musters – geschrieben. In *Franz Riegers* Roman „Schattenschweigen oder Hartheim" wird in der Nazizeit „unwertes Leben" zur Ermordung ins Lager abgeholt. Der evangelische und der katholische Pfarrer protestieren vergeblich gegen die dem Ort und dem Bischof bekannte Tötung. In *Erich Hackls* „Abschied von Sidonie" überläßt ein österreichisches Dorf das Zigeunermädchen Sidonie ohne Einspruch der Deportation nach Auschwitz. *Anna Mitgutsch* erzählt in ihrem Roman „Ausgrenzung", wie ein „nicht normales Kind" in der Wohlstandszeit vom Vater verlassen, „von den Nachbarn gemieden, von der Umgebung ausgestoßen wird"[10]. Das Wort „Kainsgesellschaft" benennt Zulassen, Zuschauen, Wegschauen und Ausgrenzung im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext. Intellektuell bleibt das Wort als Metapher in unserem Gehirn stecken. Das wirkliche Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen unserer Zeit ist komplizierter, unübersichtlicher, nachrichtenzerstreuter, auch distanzierter, abstrakter geworden.

In jüngster Zeit werden der individuelle Kain und auch die Kainsgesellschaft öfters nicht als aggressive Mörder, sondern, aktualisiert, als Gleichgültige dargestellt. Desinteresse am Mitmenschen breitet sich in der modernen Gesellschaft aus. Der mit sich selbst beschäftigte Bürger schaut zu, wenn Abel gemordet wird. *Walter Helmut Fritz* macht auf die Veränderung der Kainsgestalt in der Gegenwart aufmerksam. Etwas pastoral schreibt er in seinem Gedicht „Kain": „Er trägt Masken, dem eigenen Gesicht / aus dem Gesicht geschnitten. / Eine heißt Gleichgültigkeit."[11] Logischerweise wird hier die Zweierbeziehung zwischen den Brüdern zu einer dreifachen zwischen dem Gemordeten, dem Mörder und dem Zuschauer. Das biblische Bild wird zur Metapher gemindert, der Name Kain immer noch als bekannt vorausgesetzt.

Die inkriminierte Gestalt Gottes

Wolfgang Hildesheimer (er war als Jude mit seiner Familie nach Palästina emigriert, nach dem Krieg Dolmetscher im Nürnberger Prozeß), veröffentlichte 1965 den Roman „Tynset". Tynset ist ein chiffrierter Ort in Norwegen. In einer schlaflosen Nacht wehrt sich ein Ich gegen die übermächtige Erfahrung der Sinnlosigkeit. Im Winterbett sinniert „der große Mörder, der große Schlaflose, Einsame,

Grausame, Unverstandene, Unverständliche, kein Zauderer wahrhaftig, kein Hamlet, sondern ein Täter, ein Übeltäter". Mit Hamlet assoziiert er die Kainsgestalt. Hamlets Onkel Claudius rutscht vor den Betstuhl. Er versucht, „sein Verbrechen betend abzuwälzen". Der Ich-Erzähler hört dessen „sinnloses Geschwafel". Das Gebet dieses Kain widert ihn an. Später korrigiert er sein Urteil.

„Kains Gebet rauchte nicht und schwelte nicht. Es war, indem es um nichts bat, ein gutes, anständiges Gebet, vielleicht eines der letzten guten Gebete, bestimmt das erste. Nur war es eben sinnlos, denn der Gott, an den es sich richtete, war anderweitig beschäftigt, es beliebte ihm, das Gebet nicht zu erhören, das wirft kein schlechtes Licht auf Kain, sondern vielmehr auf seinen Gott. Und warum erhörte Gott es nicht? ... Es war das erste Rätsel, das mir entgegentrat, es ließ mich stolpern und hinfallen ... Es grinst noch heute unter all den glühenden Rätseln, aber es war das erste, der Anfang aller Rätsel. Es ist aber auch der Anfang allen Unrechts, Anfang der Schuld Gottes, der aus keinem Grund Kain nicht gnädig ansah und sein Opfer aus Früchten des Feldes verschmähte, ... während er Abels Opfer, dampfendes Fleisch und Blut zu sich aufsteigen ließ, genüßlich und in wohlgefälliger Betrachtung des Opfernden."

Kain, sagt Hildesheimers Erzähler, konnte die „Willkür, diese verletzende Laune Gottes" nicht ertragen. Wer hat geschrieben, daß Kain „von heftiger, eifersüchtiger Gemütsart" gewesen sei, „Abel dagegen sanft und fromm"? Der Pflanzer böse, der Schlächter fromm? Das nimmt er weder ihrem Schöpfer noch den Chronisten ab. Seine Frage hallt durch die Nacht:

„Was gab es zu Kains Zeit an Gegenständen der Mißgunst, der Eifersucht, der Bosheit, der Niedertracht, schlechter Gelüste, unsauberer Gedanken? Die Erde soeben erst erschaffen, bevölkert von nicht mehr als vier Menschen, zwei davon schon ungerecht bestraft, ihr Leben verwirkt, was gab es da an Dingen und Gedanken, an denen das Böse sich hätte bilden können, was stand auf der Erde, an dem es sich hätte aufranken können? Wo war der Ansatz, an dem es sich eingefressen, sich ausgebreitet und weitergefressen hätte? Nirgends. Nichts da als ein trügerisches Paradies und Wüste und das schreiende Unrecht Gottes, dem es behagte, Kain zu verderben. Eine schwere Belastung, ein Makel, ein Zeichen an der Stirn, das haftet nicht an Kain, sondern an seinem Schöpfer. Los davon! Los von dieser Hand im Spiel, los von dem Spiel." [12]

Wolfgang Hildesheimers Sprecher räsoniert gegen die altjüdische Geschichte. Sie kann nicht wahr sein, ihr Gott nicht gerecht. Der jüdische Autor läßt jedes exegetische Bedenken, die ätiologische Absicht des biblischen Schreibers, den moralischen Antrieb, Erklärungs- und Gründungsversuch der Urgeschichte(n) außer acht. Der Aufklärungsmensch liest die Kain-und-Abel-Geschichte als moderner Gerechtigkeitsmensch. Der emanzipierte Jude kann die archaische Opferwelt nicht mehr verstehen. Wolfgang Hildesheimers Erzähl-Ich ist ein Intellektueller des zwanzigsten Jahrhunderts. Der hat die Fäden zum Jahwe-Gott durchschnitten, den Erwählungsgott des Volkes hinter sich gelassen. Abgetrennt vom Glauben an den Sinn der Schöpfung geistert das Roman-Ich durch die Weltnacht. Weggetrennt vom Du-Gott der biblischen Psalmen, geängstet von der astronomischen Wüste, stochert das Ich in einem weltmystischen „Nichts". „Dieses Nichts ist das, was ich suche."

Die provozierende Relecture

Das Aufklärungsbewußtsein schob Gott als Plausibilität für den Menschen immer weiter zurück. Die biblische Kainsgeschichte ist in einer theozentrischen Welt angesiedelt. Das moderne Bewußtsein behauptet sich anthropozentrisch, der moderne Mensch immer mehr individualistisch. Die biblische Geschichte von Abel und Kain ist nicht einfach eine Mordfabel, sondern eine Lebens- und Beziehungsgeschichte, eine soziale Glaubens- und sogar Gnadengeschichte. Die Perspektive des Glaubens an den Lebensgott ist in der Relecture moderner Autoren ausgeblendet oder geschwunden. In den meisten literarischen Darstellungen wird Kain aus der Genesis-Offenbarung herausgelöst. Rationalisiert, entmythisiert, psychologisiert, tritt die stigmatisierte Konfliktgestalt auf die Bühne. Der Benachteiligte, der Zweifler, der um sein Leben Kämpfende befreit sich aus Beziehungen, die ihn am Leben hindern. Er wird eine Emanzipations-, eine Befreiungsgestalt in eigener Sache. Er wehrt sich gegen Moralisierung und Fixierung. Er fordert sein Lebensrecht ein, mit der notwendigen Trennung von der Familie seine eigene Lebenspraxis. Just diese Möglichkeit gibt ihm die altbiblische Geschichte, indem sie den Tötungsbericht überschreitet, seine weitere Lebensgeschichte berichtet.

Im geschichtlichen Jahrhundertkontext kollektiven Mordens ist Kain der Böse geblieben. Kollektive Züge annehmend, wird er eine kollektive Gestalt. Im deutschen Sprachgebiet erinnern Autoren die Nachwelt an den nationalistischen, rassistischen Mörder. Sie rufen dem Volk, den Zeitgenossen, den unsolidarischen Bürgern zu: „Du sollst deines Bruders Hüter sein." Die Erzähler und die lyrischen Sprecher werden zu Predigern. Kain in Afrika, Kain in Bosnien, Kain in der muslimischen Religion – davon wird publizistisch berichtet. Literarische Darstellungen werden folgen. Die Gedächtnisgeschichte von Kain wird übertroffen durch die Gegenwart.

Aus der Sicht des modernen Menschen wurde in der Literatur auch Kains Trauma Gott verhandelt. In der Frage nach der Auflehnung Kains steckt die Gottesfrage des emanzipatorischen Menschen. Der Übermächtige wird als ungerecht empfunden, der Kontrolleur als Angstmacher erfahren, der Erwähler Gott der Willkür geziehen, der Lebensverhinderer angeklagt, der Opfer Heischende als Moloch gebrandmarkt. Der kundige Bibelleser mag hier von „misreading" sprechen, von einer falschen Anklage, einem Mißverständnis moderner „Selbstverwirklichung".

In den neuen Erzählgeschichten steht weder die biblische Offenbarungsgeschichte noch die altjüdische Sozialgeschichte im Mittelpunkt. Interesse und Blickrichtung haben sich verändert. Eine konfliktvolle Lebensgeschichte wird in Beziehung gesetzt zu dem archaischen Erklärungsmuster, auch zu einem autoritär und moralisiert Erlernten. Romanautoren können, wenn sie ihre Konfliktge-

schichte entwickeln, vieles erkennen, hellsichtig benennen, Beziehungsgeflechte aufdecken, Gedanken vernehmlich, gesprochene und ungesprochene Rede hörbar machen. Oft wehren sie eine traumatisch erlebte Bedrohung, eine erkannte oder erfahrene Inkriminierung ab. Die besseren biblischen Exegeten wollen Autoren zumeist nicht sein.

Je typischer die Konfliktgeschichte, je stärker die mythische Prägung, je größer der Freiraum der Fabel, je problemträchtiger die Gestalt, desto interessanter ist sie für den Autor. Sie ermöglicht ihm, im mythisch ausgetieften und erhöhten Raum, in dem in die Gottesgeschichte reichenden Spannungsfeld die eigene Erfahrungs- und Vorstellungsgeschichte zu erzählen. Die neue Geschichte benutzt die alte Erzählhaut als Palimpsest. Der Leser erkennt noch die biblische Schreibgeschichte. Eingetragen auf die erstbeschriebene Haut wird jedoch jetzt eine neue Geschichte.

In traditionsreichen Literaturen gewinnt die Relecture älterer Texte immer größere Bedeutung. Tradition wird aufgenommen, verändert, aus einem veränderten Bewußtsein heraus weitergereicht. Teilaspekte werden dabei unterbelichtet, auch negiert. Gegenüber großen mythischen Gestalten mehr noch der außerbiblischen Literatur ist Palimpsestverfahren weit verbreitet. Ödipus und Orest, Kassandra und Medea, Parzival und Hamlet, Faust, aber auch König David, Judith, der namenlose verlorene Sohn, der Brudermörder Kain ziehen seit Generationen das Interesse der Schriftsteller auf sich. Als Urgestalten des Schicksals, der Berufung, der Grundbeziehungen, vor allem der Krise verkörpern sie Modelle des Verhaltens, Paradigmen menschlicher Erfahrung, Bewußtwerdung, Schuld. Sie sind gestalthafte Erzähl- und Bildmuster der Verständigung.

Mit den Entwicklungen des Bewußtseins, den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen verändern sich die Grundgestalten der Menschheit. Autoren setzen die Kainsgestalt zunehmend gesellschaftskritisch ein, verhandeln durch sie ihr eigenes Konfliktbewußtsein neu. Zum Konfliktpotential gehört bei den biblischen Gestalten immer Gott. Der moderne, oft nicht mehr kirchlich eingebundene Autor setzt sich mit der überlieferten Vorstellung Gott aus seiner Sicht oder auch erzählerisch nicht mehr auseinander. Aus ihrer Erfahrung treten Schriftsteller in einen erregenden imaginativen und argumentativen, oft stellvertretenden Diskurs mit der alten Geschichte in der neuen Gesellschaft. Sie lesen als Zeitgenossen die überlieferte Geschichte in bezug auf das eigene Wahrnehmen, Empfinden, Urteilen.

Die altjüdische Konflikt- und Mordgeschichte von Kain und Abel ist weder real noch literarisch zu Ende gekommen. Nach mehr als zwei Jahrtausenden erscheint sie noch immer als schmerzliche Vorgangsgeschichte und Zeigegeschichte der Menschheit. Das Lebensmuster aus Aggressivität und Lebenswille, Mord und Erkennen, aus Verweigerung, Frust und Flucht, aus einem zweiten Lebensentwurf leuchtet vielleicht nicht mehr prophetisch, aber energisch diagnostisch in

die sprach- und bildbewußte Welt. Die Veränderung des Kontexts, des Standorts und der Perspektive macht gegenwärtiges Denken und Verhalten ansichtig. Die Aktualisierung des Konflikts kann unserem sozialem Blick auf die biblische Geschichte und unsere eigene Gegenwart helfen. Die Auslassung der Gottesgestalt in zahlreichen Texten ist Ausdruck eines Bewußtseins, dem soziales Verhalten wichtiger ist als die vertikale Ausrichtung. Das Schwierigste zwischen den Menschen ist bis heute das Zusammenleben in Frieden geblieben. Eine brüderliche Gesellschaft, wer aus der Konkurrenzgesellschaft wollte sie nicht? Dann müßte auch der andersartige und sogar der konkurrierende Kain Bruder bleiben oder werden dürfen: Literarische Utopie oder biblischer Auftrag seit Genesis-Tagen?

ANMERKUNGEN

[1] Dem nicht schuldbewußten Mörder David (und Auftraggeber Saul) widerspricht entschieden G. Weil in ihrem Roman „Der Brautpreis" (Zürich 1988) 179, 213.

[2] So die Jerusalemer Bibel; eine neuere Deutung: Th. Söding, Mehr als ein Buch (Freiburg 1995) 118ff.

[3] M. L. Kaschnitz, Kein Zauberspruch. Gedichte (Frankfurt 1972) 83.

[4] H. Hesse, Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend (1919, Frankfurt 1972) 40ff.

[5] I. Merkel, Die letzte Posaune (Salzburg 1985) 239ff.

[6] N. Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 178; H. Domin, Ges. Gedichte (Frankfurt 1987) 364f.; C. Amery, Die Wallfahrer (München 1986) 368f. In ihren Erinnerungen „Gegenwind" (Hamburg 1995) berichtet D. Sölle von einem Gespräch mit E. Wiesel: „Ob wir nicht, falls wir wählen könnten, lieber Abel als Kain sein könnten. Aber Elie Wiesel wies meinen pazifistischen Traum zurück, er betonte die Verantwortung beider Brüder füreinander. In welchem Sinn denn Abel verantwortlich sei, wollte ich wissen. ‚Er war stumm, als Kain ihn brauchte. Er schwieg.'" (249).

[7] C. Stern, Du sollst Deines Bruders Hüter sein, in: SZ 20. 11. 1993.

[8] T. Moser, Was in Kain vorgeht (Ms. BR 1987).

[9] M. Vincent, Mein Name ist Kain (Salzburg 1991) 12, 17f., 59, 135, 168f.

[10] F. Rieger, Schattenschweigen oder Hartheim (Graz 1985); E. Hackl, Abschied von Sidonie (Zürich 1989); A. Mitgutsch, Ausgrenzung (Darmstadt 1989).

[11] W. H. Fritz, Kain, in: Aus der Nähe. Gedichte (1972). Suizidgefährdet bittet R. Hochhuths Kain im Gedicht „Kains Liebe" die Frau, die ihn nicht liebt, ihm das Kainsmal wegzuküssen (Schwarze Segel, Reinbek 1988).

[12] W. Hildesheimer, Tynset (Frankfurt 1965) 106ff., 180f.

Christoph Böttigheimer

Mysterium Christi und sakramentales Amt

Zur Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeier

Jesus verkündete das Kommen des Reiches Gottes in Wort und Tat. Unter seinen Taten ragt das gemeinsame Gastmahl als Zeichen der heilsschenkenden Gegenwart Gottes in besonderer Weise heraus (Mk 2, 13–17; Lk 7, 31–35, 36–50; 10, 38–42; 15, 11–32; 19, 1–10 u. ö.). Indem die nachösterlichen Gemeinden dasselbe tun, was Jesus getan hat, steht die Mahlfeier als eine kommunikative, gruppenintegrierende Handlung auch in ihrem Zentrum, wobei mit dem Herrenmahl nun zugleich das „Gedächtnis des Todes Jesu" verbunden wird (1 Kor 11, 26). Die Eucharistie (Danksagung) als Feier der Erlösung bzw. der Versöhnung der Menschen mit Gott bildet so den Mittelpunkt frühchristlichen Gemeindelebens und ist als solche durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch für das Wesen der Kirche konstitutiv geblieben. Wenn heute allerdings aufgrund des sogenannten „Priestermangels" eine regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier nicht mehr in allen Gemeinden stattfinden kann, dann kommt dies, gemessen an der kirchlichen Tradition, einem schwerwiegenden Bruch gleich. Die Krise des kirchlichen Amtes stellt demnach nicht nur ein Randproblem dar, vielmehr berührt sie den Lebensnerv der Kirche selbst.

Das kirchliche Amt ist derzeit immer wieder Gegenstand theologischer Reflexionen, insbesondere dort, wo es im Sinn einer kooperativen Pastoral um die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeräumte und durch das neue Kirchenrecht, den CIC 1983, konkretisierte Mitwirkung der Laien an spezifisch kirchenamtlichen Aufgaben geht. Allerdings stehen hierbei nicht selten pragmatische Überlegungen im Vordergrund, so daß in der Diskussion um das kirchliche Amt der Blick für das Wesentliche, dem das Amt zu dienen hat, nämlich für einen geordneten Heilsdienst, mitunter verlorenzugehen droht. Auf dem Hintergrund, daß das Zweite Vatikanische Konzil unter den Heilsgütern die Eucharistie besonders hervorgehoben und deren Zeichenhaftigkeit im Hinblick auf die Kirche vervollkommnet hat, liegt es nahe, den Amtsbegriff nicht isoliert, funktional zu reflektieren, sondern ihn von der konziliaren Lehre der Kirche bzw. der Eucharistie her zu entfalten und von hier aus nach einer Erneuerung der Theologie des Amtes Ausschau zu halten.

Das Amt ist nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst an und in der Kirche, weshalb in der Ämtertheologie dieselbe Methode Anwendung finden muß, die

schon das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Lehre von der Kirche rezipierte: Ausgangs- und Bezugspunkt aller Überlegungen hat das Fundament des christlichen Glaubens zu sein. Dies bedeutet, daß es eine Hierarchie christlicher Glaubensaussagen gibt, wobei die Nähe zum Zentrum über die Bedeutung der einzelnen Glaubensartikel entscheidet. Die folgenden Überlegungen werden darum bei dieser Lehre ihren Ausgangspunkt nehmen, von hier aus die tiefgreifenden Korrekturen, welche die Konzilsväter in der Lehre von der Kirche sowie der Eucharistie vornahmen, beleuchten und abschließend nach möglichen Konsequenzen für das kirchliche Amt fragen.

Das Christusmysterium als Fundament christlichen Glaubens

Im Zug wachsender theologischer Einsichten erkannte die Kirche schon früh die Notwendigkeit, das Glaubensgut seinem Inhalt nach zu ordnen und auf seine heilsrelevante Mitte hin zu konzentrieren. Als Fortführung dieser Traditionslinie sind jene Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils anzusehen, die in bezug auf den ökumenischen Dialog betonen, daß nach katholischer Lehre nicht allen Offenbarungswahrheiten dieselbe Bedeutung zukommt, sondern es von jeher Rangunterschiede christlicher Glaubensaussagen gibt (UR 11). Aber nicht nur das ökumenische Gespräch macht eine qualitative Unterscheidung kirchlicher Lehraussagen notwendig, vielmehr verdeutlicht die kirchliche Tradition, daß auf diese generell nicht verzichtet werden kann, soll innerhalb des Gefüges objektiver Heilswahrheiten die Blickrichtung nicht vom Wesentlichen und Fundamentalen weg und auf periphere Glaubensartikel hingelenkt werden. Das Fundament des christlichen Glaubens, von dem aus und auf dieses hin die einzelnen Glaubensaussagen zu verstehen und personal zu vollziehen sind, finden die Väter des Zweiten Vatikanums im Bekenntnis an den „dreifaltigen Gott" bzw. den „menschgewordenen Sohn Gottes" (UR 11) verankert, weshalb der ökumenische Dialog zu einem tieferen Verständnis der „unerforschlichen Reichtümer Christi" führen möge (UR 12).

Weil die Trinität als Grammatik der christlichen Glaubenslehre zu gelten hat, ist strenggenommen von „nicht mehr und nicht weniger als drei Grundmysterien des Christentums" [1] auszugehen, wobei dieser „Kanon der drei absoluten Geheimnisse ein grundsätzlich keiner Erweiterung fähiger Kanon ist" [2]. Demnach steht die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten im Dienst der Konzentration der Glaubensartikel auf das „Ur-Mysterium hin, welches Christus selbst ist" [3], und umgekehrt haben alle systematischen Betrachtungen von dem Mysterium der Erlösung des Menschen durch den menschgewordenen Gottessohn auszugehen.

Das Mysterium Christi und die Sakramentalität der Kirche

Im Ökumenismusdekret wurde die Hierarchie der Wahrheiten erstmals vom kirchlichen Lehramt explizit ausgesagt und mit der Besinnung auf das Mysterium Christi als das Glaubensfundament eine „tiefgreifende Konzentrationsbewegung“ [4] eingeleitet, welche sich bereits in den Konzilstexten selbst widerspiegelt. So beginnt die dogmatische Konstitution über die Kirche zunächst damit, in bezug auf Christus als Mitte und Haupt der Kirche das christologische Wesen und Geheimnis der Kirche zu entfalten, bevor dann vom Volk Gottes, der hierarchischen Verfassung der Kirche, den Laien etc. gehandelt wird. Die auf das christliche Urmysterium ausgerichtete Blickrichtung bringt es mit sich, daß die Kirche bewußt in den göttlichen Heilsplan eingeordnet und, vom Erlösungshandeln Jesu Christi ausgehend, als Mysterium, als „umfassendes Heilssakrament“ (LG 48) bezeichnet wird: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

So nimmt die konziliare Lehre von der Kirche gleich zu Beginn auf Christus, das Urmysterium, Bezug und versucht von hier aus das sakramentale Wesen der Kirche zu entfalten: Aufgrund ihrer Christusverbundenheit ist die Kirche Sakrament. Dies bedeutet, daß sie bewirkt, was sie bezeichnet; also ein Realsymbol ist: Die Kirche, die Gemeinschaft der Getauften, zeigt an und bewirkt die Einheit der Menschen mit Gott wie auch der Menschen untereinander. Die sichtbare Kirche ist Zeichen und Instrument für die Heilsvermittlung zwischen Gott und den Menschen. Diese christologische Begründung der Kirche und ihr Verständnis als Grundsakrament wird insbesondere im dritten Artikel der Kirchenkonstitution näher erläutert: Christus hat, vom Vater gesandt, das Geheimnis Gottes offenbart und durch seine Erlösungstat das Reich Gottes auf Erden begründet. Das „Reich der Himmel“ ist im Mysterium Kirche schon gegenwärtig und „wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt“. Alle, die zum Mysterium Kirche gehören, bezeugen also auf sakramentale Weise das Reich Gottes, auf das hin sie in der Nachfolge Jesu Christi ständig unterwegs sind; so ist die Kirche wirksames Heilswerkzeug im Dienst der Verwirklichung des Reiches Christi.

Zur Betonung des sakramentalen Wesens der Kirche hat das Konzil den altkirchlichen „Communio“-Begriff neu rezipiert. Er besagt, daß die Kirche Zeichen der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander ist. Ihrer inneren Wirklichkeit nach wurde die Kirche als Mysterium von Gott durch Jesus Christus gestiftet, und im Heiligen Geist wird sie fortwährend geheiligt, indem sie auf sakramentale Weise am göttlichen Leben partizipiert, insbesondere durch die Heilsgüter des Wortes Gottes und der einzelnen Sakramente. So bezeichnet der Communio-Begriff die trinitarische Verfaßtheit der Kirche: die Teilhabe aller Getauften am göttlichen Leben, die auf geschichtlich

einmalige Weise in Jesus Christus, dem Mittler allen Heils, ermöglicht wurde, und das bleibende Fortwirken dieser transzendenten Heilswirklichkeit durch den Geist Gottes, der in allen Gläubigen und damit in der Kirche wohnt. „Die Kirche ist gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist“ [5]; sie ist als Communio sakramentales Bild der dreifachen Communio in Gott (LG 4; UR 2). Neben dieser heilsökonomischen Bedeutung bezieht sich der Communio-Begriff auch auf die äußere Gestalt der Kirche (LG 10), wo die sakramentale, unsichtbare Teilhabe aller Getauften am Leben Gottes sichtbar wird. Damit kommt dem Communio-Begriff zugleich eine soziale Komponente zu.

Eine an der Hierarchie der Wahrheiten orientierte Konzentration der Glaubensaussagen wirkt sich im konziliaren Kirchenverständnis also dahingehend aus, daß Wesen und Geheimnis der Kirche zuallererst aus den letzten göttlichen Ursachen abgeleitet und auf dem Hintergrund der Heilsökonomie, der einenden Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Heiligen Geist, näher entfaltet werden. Dies eröffnet eine heilsgeschichtliche, dynamische Sichtweise der Kirche und führt zu der Erkenntnis, daß Christus die gesamte Kirche als sakramentales Heilszeichen eingesetzt hat und darum alle Getauften Subjekte des kirchlichen Heilsdienstes sind: Alle sind aufgrund von Taufe und Firmung Christus gleichgestaltet, weshalb auch die Getauften an den drei Ämtern Christi (priesterliches, königliches und prophetisches Amt) – wenngleich in unterschiedlicher Weise – Anteil haben. Aus der gemeinsamen Teilhabe an den Heilsgütern resultiert die gemeinsame Verantwortung für die Sendung der Kirche in Verkündigung, Liturgie und Diakonie (LG 10ff.; 33ff.).

Eucharistie: Höchste Verwirklichung kirchlicher Communio

Indem das Konzil in seiner Lehre von der Kirche vom Glaubensfundament, Christus, dem Urmysterium, ausgeht und so die sakramentale Verfaßtheit der Kirche betont, lenkt es den Blick unmittelbar auf jene Heilsgüter hin, durch welche die Kirche für ihren sakramentalen Dienst zugerüstet wird, allen voran die Eucharistie. Weil Anfang und Wachstum der Kirche im Kreuzesopfer Christi begründet sind, darum liegt für die Konzilsväter der Übergang von der Kirche zur Eucharistie besonders nahe, wird in ihr doch das Opfer, das Christus ein für allemal zum Heil der Menschen dargebracht hat, immer wieder neu gegenwärtig (LG 3). Weil in der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Christi das Erlösungswerk Jesu Christi sakramental fortwirkt (SC 47), deshalb ist in ihr der Entstehungsgrund der Kirche bleibend gegenwärtig und wird die Kirche durch sie fortwährend auferbaut und vollendet. Aus der Eucharistie lebt und wächst die Kirche immerfort (LG 26). So hat das Zweite Vatikanum die Bedeutung der Eucharistie für das Wesen der Kirche wiederentdeckt: In der Eucharistie vollzieht sich nicht

nur „das Werk unserer Erlösung", vielmehr wird „durch das Sakrament des eucharistischen Brotes (zugleich auch) die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht" (LG 3).

In der Eucharistie vollzieht sich also die Communio mit Christus wie auch die der Gläubigen untereinander real, wird das Mysterium Christi, seine Opfergabe und insofern das Wesen der Kirche sakramental gegenwärtig. „Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben" (LG 7). In der Eucharistie findet somit die Kirche als Communio ihre höchste Verwirklichung, indem sich hier sowohl ihre äußere wie auch innere, ihre sichtbare als auch unsichtbare Dimension real vollzieht: Die Eucharistie trägt „im höchsten Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird" (SC 2).

Kirche und Eucharistie durchdringen sich in den Konzilstexten so sehr, daß die Eucharistie geradezu zum Kristallisationspunkt für die Kirche und dadurch eine eucharistische Kirchensicht grundgelegt wird. Daraus folgt, daß konziliare Erneuerungen in der Lehre von der Kirche direkte Auswirkungen auf das Verständnis der Eucharistie haben, was vor allem auf die Frage nach deren Träger zutrifft: Wie das Zweite Vatikanum die Gläubigen und ihre Gemeinden als handelnde Subjekte des Gottesvolkes ernst nimmt, so tut sie dies auch in ihrer Lehre von der Eucharistie. Denn entsprechend dem Paradigmenwechsel von einer „Klerikerkirche" zur „Kirche des Volkes Gottes" wird den Gläubigen nun auch in der Eucharistiefeier, die „ein Handeln der gesamten Kirche" ist, eine Subjekthaftigkeit zu eigen, so daß sie zusammen mit dem Priester am eucharistischen Opfer tätig teilnehmen (SC 27; AEM 5; CIC c. 835 § 4). Die Christen „sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen" (SC 48; PO 2. 4; LG 11). Vollzog noch im Meßopferdekret von Trient die Kirche die Eucharistie lediglich durch die Priester, so ist nun erstmals von der aktiv mitfeiernden Gemeinde die Rede.

Das Zweite Vatikanum hat die Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie intensiviert und die Zeichenhaftigkeit des Sakraments der Eucharistie in bezug auf die Kirche vervollkommnet. Auf diesem Hintergrund erscheint es konsequent, wenn die Konzilsväter zum einen erklären, daß das eucharistische Opfer „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens ist" (LG 11), und zum anderen die „volle, bewußte und tätige Teilnahme" (SC 14) der Gläubigen am Vollzug des eucharistischen Opfers betonen. Wenn aber den Gläubigen in Kirche und Liturgie eine aktive Teilhabe zukommt, dann stellt sich die Frage, wie in der Eucharistiefeier allgemeines und besonderes Priestertum genauer zusammenwirken bzw. wie sich der Subjektcharakter der Gläubigen zu dem der Priester verhält, insbesondere die mit dieser Subjekthaftigkeit verbundenen Rechte und

Pflichten. Denn schon „nach ältester kirchlicher Überlieferung (ist es) Recht und Pflicht der Christen, am Herrentag zur Eucharistie zusammenzukommen“ [6]. Wenn aber das ministerielle Priestertum seiner Pflicht zur Eucharistiefeier nicht mehr nachzukommen vermag (CD 30; PO 6), erlöschen dann auch Rechte und Pflichten des allgemeinen Priestertums? Ist die Subjekthaftigkeit der Gläubigen an die der Kleriker gebunden? Werden im Zug des Priestermangels aus den Gläubigen wieder Objekte ohne Rechte oder bestehen sie als Subjekte auch dann noch fort, wenn das Amt zunehmend an Berufungen leidet? All diese Fragen zielen letztlich auf das Verhältnis von Gemeinde bzw. Eucharistie und Amt. Erst wenn dieses Zueinander, das Wesen des Amtes bestimmt ist, kann von hier aus ein erster Lösungsansatz für das Problem des Priestermangels gewonnen werden.

Das Amt: Dienst in und an der Gemeinde

Das Volk Gottes lebt nicht aus sich selbst heraus. Darum kann es auch nicht einfach von sich aus Ämter schaffen und sie bestimmten Personen übertragen, vielmehr entspringt das kirchliche Amt dem Entstehungsgrund der Kirche selbst und weist in seiner göttlichen Einsetzung auf die Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus hin: Christus ist das Haupt seiner Kirche (Eph 4, 7–16 u. ö.). In ihr kann deshalb mit sakramentaler Vollmacht nur handeln, wer von Christus in sie hinein gesandt ist. Wie in der Lehre von der Kirche, so kommt es auch in der Ämterlehre darauf an, daß der Rangordnung der Glaubensaussagen Rechnung getragen und das Amt darum vom Urmysterium her bestimmt wird und weniger mit Hilfe der Kategorien „Ermächtigung“ und „Vollmacht“: Das Amt ist als Repräsentation Jesu Christi zu verstehen (LG 10, 21, 28; PO 2, 12); es repräsentiert „das unaufhebbare Zuvor göttlichen Offenbarungswirkens gegenüber allen menschlichen Vollzügen“ [7]. Dies bedeutet, daß es den Heilsgütern, aus denen die Kirche lebt und denen im Vergleich zum Amt ein grundsätzlich höherer Rang zukommt, zu dienen hat. Die Eucharistie ist also nicht für das Amt da bzw. das Amt kann nicht über diese verfügen, sondern hat ihr zu dienen.

Das kirchliche Amt ist als ein Dienstamt (ministerium) zu verstehen, dessen qualitative Funktionen sich zum einen aus der Sendung Jesu Christi, der „selbst gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (Mt 20, 28)“ (LG 32), und zum andern im Blick auf die Gläubigen, für die der Dienst bestimmt ist, ergeben: Das Amt hat der Kirche das ihr von Christus eingestiftete, sakramentale Wesen zu vermitteln (Eph 4, 12; LG 30), indem es Christus repräsentierend mit sakramentaler Vollmacht handelt: im Festhalten an der Heiligen Schrift und der apostolischen Lehre Gottes Wort verkündet, die Sakramente spendet und unter Bewahrung der Einheit in Raum und Zeit die Gemeinden in rechter Weise leitet (LG 10). Dieser kirchliche Leitungs- und Heilsdienst findet in

der Feier der Eucharistie seinen höchsten Ausdruck, weshalb Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz wesensmäßig eins sind.

Dem kirchlichen Dienstamt steht die Gemeinschaft der Gläubigen komplementär gegenüber, die als Handlungssubjekte der Offenbarung Gottes Realität verleihen. Das kirchliche Amt setzt somit das allgemeine Priestertum voraus; Gläubige und Amtsträger, Gemeinde und Amt sind bleibend aufeinander verwiesen (LG 10), ohne sich gegenseitig in ihrer gemeinsamen Würde, Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit zu beschneiden (AEM 5; 58). Bezogen auf die Liturgie bedeutet dies, daß zwar der Priester Christus, das Haupt, repräsentiert, dennoch aber das ganze „heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen" (SC 26) die liturgischen Handlungen vollzieht. Dies gilt auch für die Feier der Eucharistie: Der Priester steht ihr zwar in der Person Christi vor, „alle (aber) sind an der Feier aktiv beteiligt, jeder auf seine Weise" (KathKK 1348, LG 10; SC 41). Die Versammelten sind also alle Subjekte dieser Feier; sie alle sind Liturgen bzw. Konzelebranten, obgleich das Tun der Gläubigen an das des Priesters gebunden ist (KathKK 1359, 1360). Als Glied der eucharistischen Versammlung handelt der Priester zugleich in der Person der Kirche, weshalb nicht er, sondern Christus selbst es ist, der die Versammelten mit sich vereint (KathKK 1361)[8].

Gläubige und Amtsträger brauchen sich gegenseitig und können nur im gemeinsamen Gegenüber das sakramentale Wesen der Kirche, das ihr Christus eingestiftet hat, vollziehen. Aus dem konstitutiven Gegenüber von Gemeinde und Amt ergibt sich, daß die Gemeinde zwar keine Verfügungsgewalt über das Amt hat, ihr aber aufgrund ihrer bleibenden Angewiesenheit auf jene Heilsgüter, aus denen sie lebt und denen das Amt zu dienen hat, ein notwendiger Wille nach einem sakramental ordinierten Gemeindeleiter zukommt. Mit dem Willen nach dem Amt, das der Gemeinde das Urmysterium sakramental vermittelt, korreliert die Pflicht, in der Gemeinde jenen Geist lebendig zu halten, der Getaufte zum kirchlichen Amt beruft, um Christus repräsentierend der Gemeinde gegenüberzutreten und in sakramentaler Vollmacht die Heilsgüter zu verwalten und zu spenden. Umgekehrt verbindet sich mit dieser Pflicht der Gemeinde zugleich auch das Recht, daß das kirchliche Amt seinem Dienst an den Gläubigen nachkommt (CIC c. 213). Dies gilt insbesondere für die Feier der Eucharistie, Mitte und Höhepunkt christlichen Gemeindelebens.

In der Ämterlehre an der Hierarchie der Glaubenswahrheiten Maß zu nehmen bedeutet, sich zuallererst auf das Christusmysterium zu besinnen und von hier aus das Amt als rechtmäßigen, sakramentalen Heilsdienst an und in der Gemeinde zu entfalten. Auf diesem Hintergrund kommt dem vom Amt zu erbringenden Heilsdienst oberste Priorität gegenüber allen kanonischen Richtlinien und disziplinären Bedingungen zu, die die Kirche mit dem sakramentalen Amt verknüpft hat. Dies verlangt eine kritische Prüfung jener Zugangsvoraussetzungen, die die Kirche im Lauf der Zeit an das Weihesakrament gebunden hat. Hierzu zählen der Stand bzw.

der Zölibat, eine bestimmte wissenschaftlich-akademische Ausbildung, das Geschlecht sowie die haupt- und lebensberufliche Ausgestaltung.

Diese vielleicht auch opportunen Zulassungsbedingungen höher achten zu wollen als den sakramentalen Heilsdienst, den das Amt zur Auferbauung des Volkes Gottes zu leisten hat, und so im Fall des Priestermangels den Gemeinden die sonntägliche Eucharistiefeier, ihr elementares Konstitutivum, vorzuenthalten, hieße, das priesterliche Dienstamt nicht mehr vom Grundsakrament, dem Wesen der Kirche her zu verstehen, sondern ihm einen gewissen Selbstzweck zuzuschreiben. Dadurch würde dem Amt letztlich eine sachliche Priorität vor den Heilsgütern (Eucharistie) zuerkannt, die Hierarchie der Wahrheiten entstellt und der Geist des Zweiten Vatikanums, die Kirche aus ihren Quellen zu erneuern, preisgegeben. „Das Amt kann nicht sich selbst verabsolutieren und von seinem eigenen Fortbestand die Möglichkeit der Eucharistiefeier abhängig machen... Wollte man an diesem Standpunkt festhalten, dann wären im äußersten Notfall diejenigen Gemeinden theologisch im Recht, die in unmittelbarem Rückgriff auf den Auftrag Jesu das Herrenmahl hielten, indem sie einen aus ihrer Mitte mit dem Vorsitz beauftragten." [9]

Weil Gemeinde, Amt und Eucharistie eine wesentliche Einheit bilden, darum wirkt sich eine am Glaubensfundament orientierte Erneuerung des Kirchenverständnisses auch auf die Lehre von Eucharistie und Amt aus. Wo diese Blickrichtung nicht konsequent verfolgt wird, tun sich Fragen auf: Ist es dogmatisch vertretbar, daß das Zweite Vatikanum das Amt als Dienstamt begriffen und als solches den Heilsgütern zu- und untergeordnet hat, die Eucharistiefeier als notwendige und unersetzbare Lebensquelle der Gemeinden heute aber von der Verfügbarkeit der Amtsträger abhängig gemacht wird? Wird die Kirche nicht unglaubwürdig, wenn sie die Gläubigen zur aktiven Teilnahme am Gemeindeleben motiviert und priesterliche Aufgaben zunehmend in die Hände von Laien legt, ihnen aber zugleich die Eucharistiefeier als gemeindebildendes Existential vorenthält, jenen Höhepunkt christlichen Lebens, der „das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle enthält" (SC 5)? Kann es sein, daß die Charismen in den Gemeinden dazu ausreichen, Grundvollzüge ihres gläubig-gemeindlichen Lebens aus eigener Lebenskraft und Verantwortung wahrzunehmen, nicht aber, daß genügend viele Gläubige das Weihesakrament empfangen, um einer regelmäßigen sonntäglichen Eucharistiefeier vorzustehen, die ihre Gemeinschaft erst konstituiert und in der diese „ihre höchste Verwirklichung findet" [10]?

Für das komplementäre Zusammenwirken von Gemeinde und Amt kann es nicht folgenlos bleiben, daß die Gläubigen durch das Konzil eine fundamentale theologische Aufwertung erfahren haben – eine Tendenz, die durch den zunehmenden Priestermangel noch forciert wird. Unter dieser Voraussetzung kann das komplementäre Gegenüber von Gemeinde und Amt nur bewahrt werden, wenn auf seiten des Amtes ebenso grundlegende Überlegungen angestellt werden, wie

sie den Laien auf dem Zweiten Vatikanum zuteil wurden und die zu neuen pastoralen Diensten führten. Im Sinn der Hierarchie der Glaubenswahrheiten heißt dies: Dem erneuerten Kirchen- und Gemeindeverständnis müssen in bezug auf das Amt solche theologischen Reflexionen entsprechen, die an Gewicht und Bedeutung den kirchlichen Erneuerungen nicht nachstehen; je grundlegender und gewichtiger das Apostolat der Laien bedacht, gewürdigt und gefördert wird, um so grundlegender muß die Amtsfrage gestellt werden, bis hin zu der Überlegung, ob nicht den Laien, die de facto Gemeinden leiten und amtsspezifische Eignungen mitbringen, die Weihe zu spenden, also eine Teilhabe am priesterlichen Amt und damit der Vorsitz der Eucharistiefeier zu ermöglichen wäre.

Als göttliches Recht (ius divinum) stehen das Amt und die sakramentale Grundstruktur der Kirche grundsätzlich nicht zur Disposition, wohl aber die Bedingungen und Voraussetzungen, welche die Kirche mit dem Amt verknüpft, wie auch die Art und Weise, wie das Amt den jeweiligen Gegebenheiten gemäß entfaltet und strukturiert wird. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, daß die Möglichkeiten, die die Kirche bei der Strukturierung des Amtes besitzt, weitaus größer sind, als für gewöhnlich angenommen wird. Auf diesem Hintergrund ist es theologisch wohl kaum zu verantworten, daß Gläubigen, die im Namen der Kirche amtliche Funktionen im Bereich des kirchlichen Leitungs- und Heilsdienstes wahrnehmen, bis hin zum De-facto-Gemeindeleiter, die geistlich-sakramentale Gnade für ihren Dienst vorenthalten wird. Darüber hinaus dürfte es schwerfallen, zu begründen, weshalb es einen Unterschied macht, ob Amtsträger oder Laien de facto ein und dasselbe tun: eine Gemeinde leiten – vorausgesetzt, man möchte das Proprium des priesterlichen Dienstes nicht auf die sakramentale Vollmacht von Eucharistievorsitz und Lossprechung ritualistisch engführen, was sich allein schon durch die konziliare Ämterlehre verbietet. Bei all dem bleibt nicht zuletzt die Frage offen, weshalb der theologische Grundsatz der Identität von Eucharistievorsitz und Gemeindeleitung nicht auch prinzipiell umkehrbar ist.

Die eucharistische Kirchenstruktur und ihre Bedeutung für die Amtsfrage

Indem das Zweite Vatikanum das Wesen der Kirche, von der Hierarchie der Wahrheiten bzw. vom Urmysterium ausgehend, sakramental entfaltet, werden Kirche und Sakramente in eine enge, für das Wesen der Kirche konstitutive Relation gebracht, was ein eucharistisches Kirchenverständnis begründet. Dies führt dazu, daß die Gläubigen und ihre Gemeinden in der Liturgie erstmals als Handlungssubjekte in Erscheinung treten und ihnen darum auch ein im Willen Jesu gründendes Recht (ius divinum) auf die Eucharistiefeier zukommt, in der sie „zum heiligen Tempel im Herrn" auferbaut werden (SC 2). Zwar ist ihr liturgisches Handeln letztlich an das des kirchlichen Amtes gebunden und ihnen die

Verfügungsgewalt über dieses entzogen, doch wird ihnen dadurch ihr Subjektcharakter nicht genommen und so auch nicht ihr Recht auf die Heilsgüter, vor allem die Eucharistie, beschnitten. Diese Relation gilt es zu wahren.

Wenn es aufgrund des Priestermangels auch immer mehr Gemeinden gibt, die das Glaubensfundament, das Mysterium Christi, in der Eucharistie nicht regelmäßig vergegenwärtigen und ihrem eigenen Wesensvollzug nachkommen können, so kann die gegenseitige Verwiesenheit von Gemeinde und Amt dennoch nicht einseitig in Richtung Gläubige, unter Ausklammerung des Amtes, aufgelöst werden. Umgekehrt aber ist es ebenso unzulässig, angesichts des Mangels an Priestern, die Gläubigen wieder als Objekte zu behandeln und ihnen das Recht auf die Eucharistie bzw. einen priesterlichen Heilsdienst abzusprechen, indem die traditionelle Ämterordnung beibehalten und somit immer mehr Gemeinden zusammengelegt und von immer weniger Priestern „mitversorgt" werden. Obgleich das kirchliche Amt dem rechtmäßigen Verlangen der Gläubigen nach einem geordneten sakramentalen Heilsdienst derzeit nicht nachzukommen vermag, sind die Gemeinden als Handlungssubjekte grundsätzlich ernst zu nehmen, was sich vor allem darin zu äußern hat, daß ihnen trotz des Priestermangels das Recht auf die Eucharistie nicht abgesprochen und insofern in der Amtsfrage ein grundsätzliches Mitspracherecht eingeräumt wird.

Wenn die Kirche in ihrer Geschichte das sakramentale Amt entsprechend den Erfordernissen der jeweiligen Zeit je neu ausgestaltet hat, dann kommt ihr auch heute die Aufgabe zu, die Amtsfrage neu zu stellen. Nicht um dadurch den Status quo der Kirchen- und Gemeindestruktur in Zukunft unreflektiert aufrechterhalten zu können, sondern um zu gewährleisten, daß das Amt auch zukünftig die Gemeinden für ihren Dienst zurüsten und insbesondere die Eucharistie Höhepunkt und Mitte des Lebens der christlichen Gemeinden bleiben kann. Eine angemessene Beantwortung der Amtsfrage hängt zum einen davon ab, daß Gläubige und Amtsträger in einen partnerschaftlichen Dialog miteinander eintreten, sich gegenseitig als Handlungssubjekte wahrnehmen und insbesondere das kirchliche Lehramt dem Glaubenssinn der Gläubigen als normative Bezeugungsinstanz der Glaubenswahrheit Beachtung schenkt[11]. Zum anderen muß der methodische Weg beschritten werden, den das Konzil mit seiner Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten vorgezeichnet hat: Alle Fragen sind auf die Mitte hin zu ordnen und von hier aus zu beantworten. Das heißt konkret, daß das Amt für die Gemeinde bzw. die Heilsgüter da ist und darum von dem her zu sehen und zu bestimmen ist, worauf sich sein Dienst richtet. Während dieser Heilsdienst, wie das Amt selbst, als göttliches Recht (ius divinum) unveränderlich ist, handelt es sich bei den Zugangswegen zum Amt um prinzipiell veränderbare, kirchliche Satzungen. „Wenn die Heilssorge der Kirche schwerwiegend gefährdet ist, (müssen) alle noch so wichtigen Gesichtspunkte, die nicht aus Gründen der verbindlichen Glaubenslehre (iure divino) notwendig sind, zurücktreten."[12]

Dem unveräußerlichen, von Christus eingestifteten Recht der Gemeinden auf einen geordneten Heilsdienst, insbesondere auf das Sakrament der Einheit, die Eucharistie, kann nicht einfach mit solchen liturgischen Ersatzfeiern Genüge getan werden, denen auch Nichtordinierte vorzustehen vermögen: sonntägliche Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern. Denn hier wird die Mahlfeier von der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi abgespalten (SC 55), dadurch die Lehre von der Realpräsenz in einem rein substantialen Sinn über alle kirchliche Tradition hinaus beansprucht, die Verkündigung des Wortes vom sakramentalen Vollzug abgekoppelt und zugleich die Theologie des Wortes verdunkelt (SC 56). Darüber hinaus sind die Gläubigen hier allein auf sich gestellt, so daß das Gegenüber von Gläubigen und Amt, von aktiver Teilhabe und dem Geschenkcharakter göttlichen Heils nicht mehr genügend deutlich wird. Gerade dies ist aber für jene Eucharistiefeier grundlegend, der die eucharistischen Gaben entnommen sind.

Außerdem wird das komplementäre Zueinander von Gemeinde und Amt einseitig in eine Richtung aufgelöst, wenn Laien zunehmend in den Sog leerer Ämter geraten, ihr pragmatischer, nicht aber kirchenamtlicher Status unter Berufung auf die konziliare Entdeckung des Laien immer mehr aufgewertet wird – bis hin zu einem „parallelen Klerus", einem De-facto-Gemeindeleiter, gleichzeitig aber an der traditionellen Ämterlehre festgehalten wird. Wird diese kirchliche Praxis nicht theologisch adäquat reflektiert und mit Hilfe einer erneuerten Theologie des Amtes konsequent eingeholt, dann wird die Ordination durch die Praxis unterwandert, die geistliche Einheit des Amtes aufs Spiel gesetzt und in Kauf genommen, daß dessen Grundfunktionen, Weihe- und Hirtenamt, fundamental auseinandergerissen werden[13]. Die derzeitige Praxis macht somit deutlich, daß die Amtskrise letztlich nur durch eine Erneuerung der Ämterlehre behoben werden kann und nicht durch eine funktionale Überfrachtung des Laienapostolats, soll die sakramentale Verfaßtheit der Gemeinden keinen Schaden nehmen.

Angesichts der Tatsache, daß die Krise, in die das Amt wegen des Mangels an Berufungen geraten ist, im Grunde keine Notsituation mehr darstellt, sondern den weltkirchlichen Normalzustand kennzeichnet[14], sind nicht nur pastorale Notlösungen gefragt, sondern vor allem theologische Grundsatzentscheidungen, nicht zuletzt auch deshalb, weil „Notlösungen ... oft Fehllösungen"[15] sind und nur allzu rasch zu Dauerlösungen werden. Dort jedoch, wo Grundsatzentscheidungen nicht gefällt werden, wird die Praxis ihren eigenen Weg suchen, und ob dieser, an der Eucharistiefeier als der Mitte und dem Höhepunkt christlichen Lebens vorbei, der sakramentalen Grundstruktur der Kirche dienlich sein wird, darf bezweifelt werden[16]. Heute muß man der Gefahr entgegenwirken, daß der sakramentale Heilsdienst des Amtes den alles konditionierenden Zulassungsbedingungen geopfert wird. Dies setzt voraus, daß die Frage nach dem Amt und seiner Strukturierung im Sinn der Hierarchie der Wahrheiten grundsätzlich neu gestellt

und so dem sakramentalen Heilsdienst vor allen disziplinären und kanonistischen Fragen eine absolute Priorität eingeräumt wird.

Wenn in der Ämterlehre göttliche Einsetzung und kirchliche Satzungen adäquat voneinander unterschieden werden, dann wird der Blick für das eigentliche Wesen des kirchlichen Amtes wieder frei, was neue Zugangswege zum Amt eröffnen wird. Aus dogmatischer Sicht muß es jedenfalls prinzipiell möglich sein, das kirchliche Amt so zu erneuern, daß auf die Erfordernisse der heutigen Zeit reagiert, der gegenwärtigen Identitätskrise des kirchlichen Amtes entgegengewirkt, vor allem aber häretische, im Sinn von traditionsfremden Praktiken (Gemeinden ohne eigenen Priester am Ort und regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier) überwunden werden. Nicht zuletzt in der Fortschreibung der Theologie kirchlicher Ämter wird sich die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere die Bewahrung der Hierarchie der Wahrheiten, zukünftig unter Beweis zu stellen haben.

ANMERKUNGEN

[1] H. Mühlen, Die Lehre d. Vat. II über d. „hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für d. ökum. Dialog, in: ThGl 56 (1966) 314.
[2] K. Rahner, Über den Begriff d. Geheimnisses in d. kath. Theol., in: Rahner S 99.
[3] Mühlen (A. 1) 311.
[4] U. Valeske, Hierarchia Veritatum. Theologiegeschichtl. Hintergründe u. mögl. Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret d. II. Vat. Konzils zum zwischenkirchl. Gespräch (München 1968) 171.
[5] W. Kasper, Die Communio-Ekklesiologie als Grundlage für eine erneuerte Pastoral. Überlegungen zur pastor. Bedeutung d. ekklesiolog. Leitidee d. II. Vat. Konzils (Rottenburg 1990) 8.
[6] Beschluß: Dienste und Ämter 5. 3. 4., in: GSyn 1, 624.
[7] P. Hünermann, Eucharistie – Gemeinde – Amt. Dogmat. Reflexionen zur ggw. Problemlage, in: Das Recht d. Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit v. Wort u. Sakrament (Trier 1978) 37f.
[8] E. Kunz, Die Eucharistielehre d. KathKK im Vergleich mit Impulsen d. Zweiten Vat. Konzils, in: Eucharistie. Rückfragen zum KathKK, hg. v. M. Kessler (Tübingen 1996) 12–18.
[9] J. Blank, Das Herrenmahl als Mitte d. chr. Gemeinde im Urchr.tum, in: F. Klostermann, Der Priestermangel u. seine Konsequenzen. Einheit u. Vielfalt d. kirchl. Ämter u. Dienste (Düsseldorf 1977) 25.
[10] Beschluß: Dienste und Ämter 2. 5. 3. (A. 6) 608.
[11] Ch. Böttigheimer, Mitspracherecht d. Gläubigen in Glaubensfragen, in dieser Zs. 214 (1996) 547–554.
[12] Beschluß: Dienste und Ämter 5. 4. 6. (A. 6) 628.
[13] J. Neumann, Die wesenhafte Einheit von Ordination u. Amt: Priester u. Laien im Dienst d. Kirche. Kirchenrechtl. Fragen zur ggw. Praxis, in: Klostermann (A. 9) 118ff.
[14] H. Czarkowski, Die Personalsituation d. Kirche. Daten, Trends, Verlagerungen, in: HerKor 44 (1990) 431–436.
[15] Zur Ordnung d. pastoralen Dienste (Die dt. Bf. 11, Bonn 1977) 6f.
[16] Beschluß: Dienste und Ämter 2. 5. 3. (A. 6) 608.

UMSCHAU

Theologie der Befreiung

Befreiungstheologische Literatur findet sich heute nicht mehr im vordersten Regal der Buchgeschäfte; sie gilt den Buchhändlern eher als Ladenhüter, und daß für sie, wie noch vor Jahren, gar ein eigenes Regalbrett reserviert wäre, ist eher die Ausnahme als die Regel. Das öffentliche Interesse an Befreiungstheologie ist deutlich abgeebbt. Dafür sind verschiedene Gründe geltend gemacht worden:

In Lateinamerika, wo die Befreiungstheologie vor allem in den siebziger Jahren eine geschichtsmächtige Bewegung auslösen konnte, sei inzwischen die Zeit der Diktaturen vorbei und durch formale Demokratien abgelöst worden. Damit habe aber auch die Theologie der Befreiung keinen vergleichbaren Entstehungshintergrund mehr und ihre gesellschaftskritische Funktion verloren. In Europa kann man andere Einwände hören. Durch den Zusammenbruch des realen sozialistischen Gesellschaftssystems im Osten, so eine nach wie vor anzutreffende Ansicht, sei das von den Befreiungstheologien bevorzugte Gesellschaftsmodell falsifiziert. Die vom Marxismus bestimmte Befreiungstheologie führt also zu nichts, und wer heute weiterhin den Gedanken eines „Sozialismus" hege, der zeige nicht nur, wie blauäugig er ist, sondern darüber hinaus, was von einer solchen Theologie zu halten sei.

Es wurden allerdings auch theologische Gründe genannt. In diesem Zusammenhang ist nicht nur an die deutlichen Worte zu denken, die in den beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation von 1984 und 1986 gefallen sind und immer wieder zitiert werden. Vielmehr wurde Theologie der Befreiung dadurch als überholt oder veraltet hingestellt, daß ihr die „Theologie der Ausgeschlossenen", „teología de los excluidos", gegenübergestellt wurde. Die eine, so will es das Klischee, stammt von den „einfachen" Franziskanern, die andere von den „intelligenteren" Jesuiten. Nur wurde dabei übersehen, daß die besagte Theologie der Ausgeschlossenen sich gerade als „zugespitzte", als stärker dosierte Theologie der Befreiung versteht, insofern sie die neuen sozialen Herausforderungen aufnimmt. Dazu gehört die Tatsache, daß sehr viele Menschen in gesellschaftlichen Prozessen nicht mehr vorkommen, daß sie von ihnen vielmehr ausgeschlossen sind und mit ihnen von vornherein gar nicht mehr „gerechnet" wird.

Das Erscheinen der leider erst spät ins Deutsche übertragenen „befreiungstheologischen Summe" „Mysterium Liberationis"[1] findet von daher nicht die besten klimatischen Bedingungen, um bei uns auf fruchtbaren Boden zu stoßen. Dazu kommt, daß zwischen dem Erscheinen des ersten und zweiten Bandes ohne ersichtlichen Grund nochmals ein Jahr verging, so daß selbst daran interessierte, aber des Spanischen nicht mächtige Leser zusätzliche Frustrationen einstecken mußten. Dies alles sollte aber nicht vergessen lassen, daß es sich beim „Mysli", wie es von Insidern schalkhaft und liebevoll genannt wird, um ein herausragendes Werk und Zeitdokument handelt, weil es auf einmalige Weise lateinamerikanische Befreiungstheologie in methodischer und inhaltlicher Hinsicht breit und teilweise auf sehr anspruchsvollem Niveau zur Sprache bringt. Die sorgfältigen Übersetzungsarbeiten und die ausgezeichnete editorische Sorgfalt, mit der dieses Werk betreut wurde, vermögen zwar das klar erkennbare Manko nicht wettzumachen, das darin besteht, daß neuere Entwicklungen und jüngere Theologen und Theologinnen nicht zu finden sind. Insofern dokumentiert das Werk eine bestimmte geschichtliche Etappe der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihres Diskussionsstands (vgl. dazu das Nachwort zur deutschen Ausgabe von Jon Sobrino in Bd. 2, 1269–1272). Daß die Fragen aber, welche diese Theologie aufwirft und zu beantworten sucht, alles andere als erledigt, vielmehr brennend aktuell sind, vermögen die beiden Bände immer noch eindrücklich zu zeigen.

Band 1 umfaßt zwei Teile: Während in einem ersten auf die Geschichte, die Methodologie und den spezifischen Charakter der Theologie der Befreiung eingegangen wird, thematisiert der zweite Teil systematische Inhalte. Allerdings ist die Verzahnung der beiden Teile weder formal noch inhaltlich überzeugend. Beginnt man die Lektüre beispielsweise mit dem dichten und anregenden Artikel von Clodovis Boff, „Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung", und hält sich an dieses befreiungstheologische Selbstverständnis, so wird man sich bei manchen späteren Beiträgen fragen, was diese nun mit „Befreiungstheologie" zu tun haben (zum Beispiel der Beitrag über Maria). Unter den systematischen Aufsätzen sind die Beiträge des im Frühjahr 1996 verstorbenen, bei uns aber leider wenig bekannten Juan Luis Segundo hervorzuheben (Freiheit und Befreiung, 361–381; Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit, 433–460). Auch die Beiträge von Ignacio Ellacuría (Geschichtlichkeit des christlichen Heils, 313–360; Utopie und Prophetie, 383–431) sowie von Jon Sobrino (Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, 461–504; Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes, 567–591) verdienen besondere Erwähnung, dies nicht zuletzt deshalb, weil sie die bleibende Aktualität der Befreiungstheologie aufzuzeigen vermögen.

Band 2 führt die systematische Entfaltung anhand verschiedener Themen weiter, wobei einzelne Beiträge herausragen, die unter den Überschriften „Die Kirche der Armen: Sakrament der Befreiung" und „Der Geist der Befreiung" zu finden sind. Wiederum handelt es sich um Aufsätze aus der Feder von I. Ellacuría (Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 761–787; Das gekreuzigte Volk, 823–850) und J. Sobrino (Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche, 851–878; Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1087–1114). Der Beitrag von Javier Jiménez Limon „Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium" (1115–1131) formuliert jenseits von geschichtslosem Dolorismus und Existentialismus eine „Theologie des Kreuzes" aus der Perspektive der Befreiungstheologie, deren wahrer „Sitz im Leben" der geschichtliche „Sitz im Tode" ist. Diese Theologie ruft in die alltägliche Praxis der Solidarität mit den Opfern der menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Ungerechtigkeit, in der sich Sünde manifestiert, und des gläubigen Gebets.

Dieser Beitrag des mit 46 Jahren verstorbenen mexikanischen Theologen, der sich unmittelbar nach der Ermordung der sechs Jesuiten und der beiden Frauen in der Nacht vom 15. auf den 16. November 1989 in San Salvador für die Weiterarbeit seiner Mitbrüder zur Verfügung stellte, macht gerade in seiner unpathetischen Diktion deutlich, um was es in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie geht und warum sie uns nicht in Ruhe lassen kann. Was die Theologie der Befreiung unermüdlich zu Gehör und auf den Begriff bringen will, ist das tägliche Schicksal von Millionen von Männern, Frauen und Kindern, die „vor ihrer Zeit sterben". Die gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Herausforderungen, welche die „Verdammten dieser Welt" darstellen, sind in den letzten Jahrzehnten wahrhaftig nicht geringer geworden, im Gegenteil. Die Not wird immer größer, und die Armut hat die Gesellschaften der Ersten Welt schon länger miterfaßt. Insofern wird man sagen müssen, daß die Theologie der Befreiung und ihr Herzensanliegen auch für uns aktueller denn je ist, selbst wenn das Interesse an ihr stark nachgelassen hat, von ihr angeblich nichts Neues mehr kommt und das Thema als erledigt behandelt wird. Hört denn der (theologische) Skandal einer unerträglichen Weltarmut, zu der auch wir beitragen, dadurch zu existieren auf, daß er uns nicht mehr interessiert?

Die deutschsprachige Veröffentlichung von „Mysterium Liberationis" zu diesem, für eine fruchtbare Rezeption gewiß nicht optimalen Zeitpunkt kann einen dreifachen, wichtigen Dienst leisten:

Sie erinnert an die Entstehung, die Hintergründe eines für verschiedene Gesellschaften relevanten und die Weltkirche inspirierenden theologischen Aufbruchs und hilft vor allem die bleibenden Anliegen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung besser zu verstehen, und zwar aus „erster Hand". Wir können uns in diesem Werk nicht nur mit zahlreichen Befreiungstheologen unmittelbar vertraut machen und ein eigenes Urteil bilden, in den beiden Bänden be-

gegnet uns auch das breite theologische Spektrum, das schon sehr früh bemängelt wurde.

Das Studium dieser Theologie, wie sie in dem vorliegenden Werk ihren Niederschlag gefunden hat, läßt uns selbst nicht unberührt, weil die Beiträge den Leser herausfordern, sich über den eigenen, hiesigen Lebenskontext Gedanken zu machen, ihn kritisch im Spiegel der anderen zu sehen und seine eigene Nachfolgepraxis Jesu zu prüfen. Wir brauchen als Leser in der Ersten Welt nicht Angst zu haben, uns werde dauernd ein „schlechtes Gewissen" gemacht. Wohl aber wird uns die Erkenntnis zugemutet, daß das befreiende Evangelium nicht ohne den „Preis der Nachfolge" zu haben ist.

Mit der Veröffentlichung von „Mysterium Liberationis" werden wir selbstverständlich auch Schwächen und Einseitigkeiten der Theologie der Befreiung entdecken. Das gehört dazu. Nach einem gründlichen Studium darf und soll das ausgesprochen werden, was uns Mühe bereitet und wo wir Klärungsbedarf sehen, wobei der fremde Kontext vor einer voreiligen Kritik warnen, daran aber nicht hindern soll. Mit anderen Worten: Das Erscheinen von „Mysterium Liberationis" in deutscher Sprache könnte zu einer verstärkten theologischen Solidarität führen, in der wir uns gegenseitig in Frage stellen und einander weiterzubringen suchen im Dienst am Evangelium, das gute Nachricht für die Armen ist.

Giancarlo Collet

[1] Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hg. v. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino. 2 Bde. Luzern: Exodus 1995, 1996. 1316 S. Je 95,–.

Das Ende der grünen Apokalypse

Neuere Diskussionen zum schwierigen Verhältnis von Ökonomie und Ökologie

Die globalen Umweltprobleme erfordern einen dramatischen Umbau der Weltwirtschaft: Soll die Erde nicht zu einer Müllkippe verkommen, muß der Verbrauch an Ressourcen begrenzt werden. Diese Einsicht ist nicht mehr neu, seit die Mahner des Club of Rome einer erstaunten Öffentlichkeit klarzumachen versuchten, daß es in einer endlichen Welt kein unbegrenztes Wachstum geben kann. Daß sich der Club of Rome in seinem ersten Bericht in seinen Prognosen getäuscht hat, sollte nicht über sein Verdienst hinwegtäuschen, der Einsicht zum Durchbruch verholfen zu haben, die „Natur" bedürfe eines haushälterischen Umganges.

In der aktuellen Umweltdiskussion steht jedoch nicht mehr die Knappheit von Öl, Kupfer oder Zink im Vordergrund, sondern die Knappheit der Umweltmedien Luft, Wasser und Boden. Nicht die Ressourcen sind das drängende Problem, sondern der Abfall unseres Wirtschaftens. Diese neuen Grenzen des Wachstums hat der Brundtlandbericht von 1987 auf eindrucksvolle Weise dokumentiert: In dem Bericht wurde eine „nachhaltige" Nutzung gefordert, durch die auch die kommenden Generationen eine Welt vorfinden sollten, in der sie leben und wirtschaften können. Blieb diese Formel von einer „nachhaltigen Wirtschaftsweise" auch unbestimmt, so machte der Bericht auf diese neuen Grenzen des Wachstums aufmerksam.

Die Schwierigkeiten einer nachhaltigen Wirtschaftsweise werden sofort deutlich, wenn man sich die Ursachen des weltweiten Raubbaus vor Augen führt: nachhaltiger Anstieg der Weltbevölkerung, Wachstum der weltweiten Güterproduktion und unzureichende Ökoeffizienz. Jede dieser drei Größen spielt eine tragende Rolle im Drama um das globale Erbe der Menschheit.

Bis zum Jahr 2050 werden 12 Milliarden Menschen leben, und alle Versuche, das Anwachsen der Menschheit zu begrenzen, stoßen auf Hindernisse, deren Beseitigung zuviel Zeit in Anspruch nähme, um überhaupt eine spürbare Wirkung zu zeigen. Viele Sozialwissenschaftler und Ökonomen haben es aufgegeben, über die direkte Steuerung der Weltbevölkerung nachzudenken. Ihre Hoffnungen und Befürchtungen richten sie auf die beiden anderen Größen: Weltsozialprodukt und Ökoeffizienz.

Die Begrenzung des Pro-Kopf-Einkommens ist jedoch eine nicht minder problematische Maßgabe; es besteht kein Zweifel, daß bei gerin-

gerer Produktion von Gütern und Dienstleistungen weniger Ressourcen verbraucht und weniger Abfälle entstehen würden; ebenso klar ist aber auch, daß dadurch weltweite Verteilungskonflikte provoziert würden: Nicht nur zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, sondern auch innerhalb der Industrieländer würden die Kämpfe um Einkommen und Vermögen zunehmen. Die Neugestaltung wirtschaftlicher und sozialer Beziehungen, die diese Verteilungskonflikte vermindern, muß daher das Kernstück jeder nachhaltigen Wirtschaftsform sein. Fraglich ist jedoch, ob die Begrenzung des Pro-Kopf-Einkommens hierzu der geeignete Einstieg ist.

Kein Wunder, daß sich alle Hoffnungen und Erwartungen auf die dritte Größe richten: Die Erhöhung der Ökoeffizienz. Wäre sie in der Lage, den Ressourcenverbrauch zu begrenzen und gleichzeitig den Wohlstand zu erhöhen, vielleicht ließe sich dann dem Drama um die globalen Umweltgüter der Menschheit doch noch ein gutes Ende abtrotzen. Keine Frage – die Ökoeffizienz hat das Zeug zu einer großen Rolle in diesem Drama. Die Karriere der Ökoeffizienz markiert zugleich eine veränderte Wahrnehmung globaler Umweltprobleme. Die grüne Apokalypse ist aus der Mode gekommen; Umweltwissenschaftler, Soziologen und Ökonomen nehmen die Umweltkrise vermehrt als eine Gefahr wahr, der durch Anstrengung und Klugheit zu entrinnen ist. Der mahnenden Prophetie ist die nüchterne Erkundung von Wegen in der Gefahr gewichen[1].

Einen gangbaren Wege in der Gefahr zeigen Ernst Ulrich von Weizsäcker und das Ehepaar Lovins auf[2]. Durch einen halbierten Ressourcenverbrauch und einen doppelten Wohlstand könnte die Ökoeffizienz um den Faktor vier steigen. Die fünfzig Beispiele am Beginn des Buchs zeigen die ersten Schritte. In einem zweiten Teil machen die Autoren deutlich, warum sich diese Beispiele auf globaler Ebene noch nicht durchgesetzt haben. Sie versuchen drei Mythen zu zerstören: Umweltschutz koste Wachstum und erhöhe die Arbeitslosigkeit, die Marktwirtschaft sei notwendigerweise eine Raubbauwirtschaft, und eine nachhaltige Nutzung sei nur um den Preis der Verarmung in der Dritten Welt zu haben.

Das Buch zeigt Beispiele, nennt die Hindernisse und ihre Überwindung. Bei allen Reformvorschlägen setzen die Autoren jedoch eine Marktwirtschaft voraus, die so nur in den Lehrbüchern neoklassischer Ökonomen existiert: So erhoffen sie sich durch eine ökologische Steuerreform, daß sie ökologischen Innovationen auf breiter Front zum Durchbruch verhilft. Sie verwenden dabei jedoch ein Modell, mit dem sich das Potential ökologischer Innovationen gar nicht abschätzen läßt, denn ihre Dynamik wird in neoklassischen Modellen explizit ausgeschlossen. So zeigt das Buch zwar überzeugend, daß sich das Ziel einer steigenden Ökoeffizienz für die Industrieländer lohnt. Der gezeigte Weg dorthin ist jedoch weit weniger überzeugend, da unklar ist, welche Bedingungen für ökologische Innovationen besonders günstig sind. Dies wird vor allem deutlich, wenn man nicht nur die Gütermärkte in Betracht zieht, sondern auch die Kapital- und Finanzmärkte, die in dieser Publikation keine Rolle spielen.

Dagegen sind die „global players" auf den internationalen Finanz- und Kapitalmärkten für den Schweizer Unternehmer und Milliardär Stephan Schmidheiny die wichtigsten Partner in der Steigerung der Ökoeffizienz[3]. Schmidheiny nimmt hier ein Anliegen von Greenpeace auf: Vor dem Klimagipfel in Berlin 1995 veranstaltete Greenpeace mit den großen Versicherungsgesellschaften, einigen Investment- und Pensionsfonds ein Symposion, das leider weniger die Aufmerksamkeit der Medien auf sich gezogen hat als die spektakuläre Aktion um die „Brent Spar". Dies ist um so bedauerlicher, als Greenpeace damit einen Weg beschritten hat, der sowohl von beträchtlichem strategischem Geschick zeugt als auch von der Einsicht in den tiefgreifenden Wandel, dem der globale Kapitalismus unterliegt. In der öffentlichen Debatte haben sich die Kreise, die man gemeinhin geheimnisvoll die „Wirtschaft" nennt, bislang kaum als große Vorkämpfer für eine nachhaltige Wirtschaftsweise hervorgetan; nun scheint sich aber dieser monolithische Block zu spalten.

Die Rückversicherungsgesellschaften sind die ersten, die sich aus wirtschaftlichen Gründen mit dem Klimawandel, einem der wichtigsten globalen Umweltprobleme, auseinandersetzen müssen.

Die Zunahme von Sturm- und Überschwemmungskatastrophen hat die Versicherer zum Nachdenken gezwungen: Zunehmende Sturmschäden würden die Versicherungswirtschaft in den Ruin treiben. Für die Manager der Versicherungswirtschaft scheint klar zu sein, daß es jetzt so zu handeln gilt, als sei der Treibhauseffekt wissenschaftlich zweifelsfrei erwiesen. Auf dem Symposion in Berlin haben manche Manager daher laut darüber nachgedacht, die „Brennstoffindustrie" (Öl und Kohle) nicht mehr zu finanzieren. Die Investmentfonds legten Berechnungen vor, nach denen die Rendite der Brennstoffindustrie nach unten korrigiert werden muß. Pensionskassen, als konservative Anleger bekannt, zeigen sich noch zurückhaltend. Entscheidend ist jedoch, daß der Konflikt um die Reduzierung der Emission von Treibhausgasen nun auch auf den internationalen Finanzmärkten zu „spielen" beginnt.

Für Schmidheiny und Greenpeace ist dies wohl darum ein Hoffnungszeichen, weil die nationalstaatliche Politik an ihre Grenzen gekommen ist; sie ist ein Akteur unter vielen, keinesfalls jedoch der Akteur, der das ganze Spiel kontrollieren kann. Die Einführung einer Ökosteuer ist also keineswegs ausreichend, um die Marktwirtschaft ökologisch umzubauen. Die Kapitalmärkte müssen bereit sein, riskante ökologische Innovationen zu finanzieren. Die internationalen Kapitalmärkte haben dies nach Meinung der Autoren nur unzureichend getan, einmal weil die großen institutionellen Investoren zu sehr am kurzfristigen Gewinn orientiert sind, zum anderen, weil kleine und mittlere Unternehmen keinen ausreichenden Zugang zu den Kapitalmärkten haben. Die Fixierung auf den kurzfristigen „shareholder value" hat Schmidheiny daher in einem Interview mit dem „Spiegel" (Nr. 42, 14. 10. 1996) als verheerend bezeichnet.

Dies ist um so bemerkenswerter, als hier nicht ein Wissenschaftler spricht, sondern ein Unternehmer, der sich am Markt behaupten muß. Da die Nationalstaaten globale Unternehmen ohnehin nicht ausreichend kontrollieren können, setzen die Autoren auf die Selbstbindung dieser „global players". Die Einführung eines ökologischen Rechnungswesens gehört ebenso dazu wie die Bewertung von Unternehmen durch ökologische Rating-Agenturen. Die Autoren erhoffen sich davon, daß Unternehmen, die ihre Ressourcen- und Energieproduktivität nicht ausreichend erhöhen, von den Kapitalmärkten sanktioniert werden.

Ohne Zweifel lenken Schmidheiny und Zorraquin die Aufmerksamkeit auf die institutionellen Investoren, deren Bedeutung für eine nachhaltige Wirtschaftsweise sowohl von der Wissenschaft als auch von der breiteren Öffentlichkeit schlicht übersehen wird. Dadurch schärfen die Autoren das Bewußtsein für die tiefgreifende Transformation des westlichen Kapitalismus von einem managerbeherrschten Kapitalismus hin zu einem institutionellen Kapitalismus, in dem die großen institutionellen Investoren die Manager globaler Unternehmen kontrollieren. Waren 1980 die institutionellen Investoren mit nur ca. 30 Prozent am gesamten Eigenkapital amerikanischer Unternehmen beteiligt, so stieg diese Quote bis 1995 auf ca. 50 Prozent, mit steigender Tendenz. Die amerikanische Wirtschaft gehört nicht mehr primär Privatpersonen oder einflußreichen Familien, sondern es sind Institutionen wie die einflußreichen Pensionsfonds, die die großen amerikanischen Unternehmen besitzen und auch zunehmend kontrollieren wollen. Auf diese Veränderung hat schon früh einer der einflußreichsten Managementberater, Peter Drucker, hingewiesen, als er Mitte der 70er Jahre von einem Pensionsfonds-Sozialismus sprach, weil sich die Pensionsfonds vor allem aus den Ersparnissen vieler „kleiner Leute" finanzieren. So liegt die Vermutung nahe, daß gerade das Investitionsverhalten dieser institutionellen Anleger zunehmend die Dynamik und Richtung der Investitionsentscheidungen von Unternehmen beeinflussen wird.

Leider läßt Schmidheiny seine Leser darüber im unklaren, wie stark die institutionellen Investoren tatsächlich die Entscheidungen der Unternehmen beeinflussen. Da die großen institutionellen Anleger auf dem Weltkapitalmarkt ihre Beteiligungen sehr breit streuen (müssen), dürfte ihr Einfluß auf die Politik des einzelnen Unternehmens noch sehr gering sein. Freilich kann man von einem Buch, das sich an eine breite Öffentlichkeit wendet, nicht erwarten, die Macht- und Einflußbeziehungen detailliert zu analysie-

ren. Zu den neueren wissenschaftlichen Beiträgen, die nach einer Reform im Kapitalismus suchen, gehört das innovative Buch von Carlo Jaeger[4], der nach gangbaren Wegen einer solchen Transformation sucht: Seine Reformvorschläge erschöpfen sich nicht in den traditionellen Instrumenten der Umweltpolitik (Ökosteuern, Auflagen usw). Vielmehr skizziert er, wie die Geldverfassung, die institutionellen Investoren und die Märkte so verändert werden müssen, daß Menschen überhaupt Verantwortung für die globalen ökologischen Entwicklungen übernehmen können.

Das politische und ökonomische System begünstigt nach Auffassung Jaegers eine „organisierte Verantwortungslosigkeit": Weder sind die Konsequenzen der Handlungen abzuschätzen, noch ist deutlich, wie sich die Handlungen ändern müßten, damit diese organisierte Verantwortungslosigkeit überwunden wird. Dabei ist bemerkenswert, daß der Verfasser nicht nur die Entscheidungsträger für den „kollektiven Wahnsinn" verantwortlich macht, sondern auch die Wissenschaft, vor allem die Ökonomie, für deren Erneuerung er ein Forschungsprogramm vorlegt, das sich sowohl an den konkreten Umweltkonflikten orientiert als auch an der Praxis institutioneller Reformen. Es ist jedoch kaum verwunderlich, daß er seine Reformvorschläge nicht bis ins Detail ausarbeitet, sondern andere Forscher einlädt, in der von ihm skizzierten Richtung weiterzudenken. Wie für viele nachdenkliche Zeitgenossen ist auch für ihn der globale Kapitalismus ein (furchterregender) Drachen; seine Tötung hält er für sinnlos, seine Zähmung jedoch für aussichtsreich.

Gemeinsam ist allen Publikationen, daß sie die Umweltkrise als Problem begreifen, das sich wenn nicht lösen, so doch handhaben läßt. Von der geschickten Handhabung dieser Probleme erhoffen sie sich, so unterschiedlich ihr Ausgangspunkt sein mag, daß sie menschliche Kreativität freisetzt; darin gründet ihr vorsichtiger Optimismus. Es wäre der ökologischen Bewegung zu wünschen, daß das Prinzip Hoffnung und das Prinzip Verantwortung in ihr (wieder) zueinander finden. *Ottmar Edenhofer*

[1] Sonderh. Umweltsoziologie (KZS 1996).

[2] Weizsäcker, Ernst Ulrich v. – Lovins, Amory B. – Lovins, L. Hunter: Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome. München: Droemer Knaur 1995. 352 S. Lw. 45,–.

[3] S. Schmidheiny, F. Zorraquin, Finanzierung des Kurswechsels. Die Finanzmärkte als Schrittmacher d. Ökoeffizienz (München 1996).

[4] C. C. Jaeger, Die Zähmung d. Drachens. Führt d. globale Schock zur ökolog. Wende? (Wiesbaden 1996).

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Pejsa, Jane: *Mit dem Mut einer Frau.* Ruth von Kleist-Retzow. Matriarchin im Widerstand. Moers: Brendow 1996. 446 S. Lw. 49,80.

Das Thema Frauen im Widerstand ist ein eher vernachlässigtes Thema der Geschichte des Widerstands gegen den Nationalsozialismus. Um so verdienstvoller ist das (aus dem Amerikanischen) übersetzte Buch, in dem das bewegte und bewegende Leben Ruth von Kleist-Retzows (1867–1945) dargestellt wird und durch viele ihrer Briefe Farbe bekommt. Was zu Beginn wie eine adelige Familiengeschichte aussieht, erweist sich am Ende als ein Meisterstück narrativer Zeitgeschichte. Es wird erzählt von der behaglichen Lebenssituation in Pommern um die Jahrhundertwende, von den ersten, zuweilen unsicheren Urteilen über Adolf Hitler, von den Spannungen zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche, von den hektischen Tagen nach Kriegsbeginn, von der Passion der Bevölkerung nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen. Dies alles aber bietet nur den weiten Hintergrund, auf dem Ruth von Kleist-Retzow dem jungen Pastor Dietrich Bonhoeffer begegnet und mit ihm seit 1935 über Gott und die Welt ins Gespräch gerät. Wie in einem Spiegel kann man dabei die zarte Liebesgeschichte zwischen Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffer erkennen, die durch die „Brautbriefe Zelle 92" (vgl. diese Zs. 211, 1993, 711–713) inzwischen informativ für die Theologie Bonhoeffers und tröstlich für unter Lebenslasten leidende Christen bekannt wurden. Schließlich zeigt sich in einem Drama das Engagement der Männer in der Verwandtschaft Ruth von Kleist-Retzows. Jene aufrechten Männer erdachten nicht nur den Widerstand, sondern erprobten ihn auch in den Attentaten vom März und Juli 1943, die allerdings scheiterten. Fünf dieser wagemutigen Männer mußten nach dem 20. Juli ihr Leben lassen: Henning von Tresckow, Gerd von Tresckow, Ewald von Kleist-Schmenzin, Hans Dohnany, Dietrich Bonhoeffer. Fabian von Schlabrendorff durfte nach dem Tod von Roland Freisler überleben.

Diese aufregende Geschichte – in vielen Verweisen auf die zeitgeschichtliche Forschung aufgewiesen und begründet – wird zusammengehalten durch das Leben einer „Matriarchin im Widerstand", die Halt aus einem unerschütterlichen Glauben gewinnt und diesen Halt anderen Geplagten weitergibt. Ein notwendiges Buch zum Gedächtnis an jene Frauen, die oft namenlos den Krieg, den Widerstand, die Vertreibung mit ihren Kindern nicht nur überstanden, sondern diese unsäglichen Prüfungen aufrecht bestanden haben. *Roman Bleistein SJ*

Kempner, Benedicta Maria: *Priester vor Hitlers Tribunalen.* München: C. Bertelsmann 1996. 495 S. Kart. 30,–.

Es ist gewiß ungewöhnlich, daß 30 Jahre nach der ersten Auflage ein unveränderter Nachdruck vorgelegt wird. Das muß Gründe haben. Vermutlich sind es diese zwei: Das Buch von Benedicta Maria Kempner, der Gattin des stellvertretenden amerikanischen Hauptanklägers in Nürnberg, stellte 1966 als erstes Forschungsergebnis 131 Einzelschicksale aus der großen Zahl der fast 4000 Opfer aus dem Klerus dar, unter denen die polnischen Geistlichen einen auffallend hohen Anteil haben. Ludwig Volk SJ schrieb in seiner Rezension (diese Zs. 178, 1966, 313): „Es blieb einer dankenswerten persönlichen Initiative vorbehalten, an den Blutzoll der Geistlichen und Ordensleute unter dem NS-Regime zu erinnern. Darum ist Frau Kempners Buch frei vom Beigeschmack institutionellen Sich-Rühmens, wie er einer offiziellen Darstellung leicht anhaften könnte." Dieses Lob von 1966 hat heute – angesichts der Institutionenkritik – ein noch größeres Gewicht.

Den zweiten Grund nennt Bundeskanzler Helmut Kohl in seinem Geleitwort vom April 1996: „Damit wollte sie (Benedicta Maria Kemp-

ner) die Erinnerung an die Zeit der nationalsozialistischen Barbarei und an die menschliche Größe derer, die sich der Diktatur entgegenstellten, nicht zuletzt für die kommenden Generationen – unsere Kinder und Enkel – wachhalten. ‚Erinnern' bedeutet dabei für sie in einem ganz praktischen Sinne, die notwendigen Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen und Orientierung durch Vorbilder zu vermitteln." Auch dies trifft für heute zu. Bei der Lektüre des Buchs wird die junge Generation Maßstäbe für eigentlichen Widerstand gewinnen und mit Grund betroffen sein angesichts des zum Allerweltsbegriff entarteten Worts „Widerstand". Nachdenklichkeit und Engagement für die inzwischen so selbstverständliche Freiheit könnten das schönste Ergebnis dieser (so preiswerten) Neuauflage sein. Man kann ihr dies nur wünschen. *Roman Bleistein SJ*

Diederich, Georg: *Aus den Augen, aus dem Sinn.* Die Zerstörung der Rostocker Christuskirche 1971. Bremen: Edition Temmen 1997. Lw. 34,–.

Der Direktor des vom Erzbischöflichen Amt Schwerin eingerichteten „Heinrich-Theissing-Instituts", eines zeitgeschichtlichen Forschungs- und Informationszentrums zur katholischen Kirche in Mecklenburg, hat mit dieser regionalen Fallstudie ein plastisches Werk zur Willkür der SED-Herrschaft am Beispiel der Stadt Rostock und der katholischen Kirche in den Jahren 1968 bis 1971 vorgelegt. Über den lokalen Kontext hinaus liefert es seinen Lesern Anschauungsunterricht zu den Strukturen von Macht und Ohnmacht in der DDR.

Als Walter Ulbricht, erster Sekretär des ZK der SED und bis zu seinem Sturz 1971 fast allmächtiger Herrscher der DDR, in den sechziger Jahren als oberster sozialistischer Städteplaner zu dilettieren begann, traf es auch die Ostsee-Bezirksstadt an der Warnow. Auf seine Hinweise begann die SED 1968 in Rostock eine gigantische Umgestaltung des Stadtzentrums zu planen. In diesem Zusammenhang sollten auch die neugotische katholische Christuskirche aus dem Jahr 1909 sowie das Pfarrhaus und weitere Gebäude der Gemeinde abgerissen werden und einem Theaterneubau Platz machen. Die geheimen Vorbereitungen wurden der katholischen Gemeinde bekannt und führten Anfang 1969 zu kirchlichen Protesten auf verschiedenen Ebenen. Weil die SED nicht vom Abriß der Kirche lassen wollte und ihre Planungen mit großem Pomp öffentlich propagierte, wurde schließlich der Bau einer neuen Kirche mit Gemeindezentrum am Stadtrand Rostocks ausgehandelt. Im Jahr 1971 wurde diese Kirche eingeweiht und die alte Christuskirche gesprengt. Inzwischen waren die hochfliegenden Stadtplanungen der SED jedoch bereits 1970 aus Geld- und Baukapazitätenmangel zum Erliegen gekommen. Außer dem Abriß der Christuskirche blieb von den Plänen der Rostocker SED letztendlich nichts; an der Stelle der Kirche wurde ein Parkplatz eingerichtet.

Diese Ereignisse vermittelt der Autor mit über 110 Abbildungen und Auszügen aus zahlreichen staatlichen und kirchlichen Dokumenten überaus spannend. Besonders das vierte bis sechste Kapitel mit seiner Darstellung der unmittelbaren, oft sehr mutigen Proteste vieler Rostocker Katholiken Anfang 1969 verdeutlicht anschaulich die Selbstherrlichkeit der regierenden SED, die über ihre Repressionsorgane auf das Leben „ihrer" Bürger nachhaltig Einfluß nehmen konnte.

Das Buch illustriert exemplarisch, nach welchen Mechanismen die DDR im Detail tatsächlich „funktionierte". Es zeigt darüber hinaus risikobereites kirchliches Agieren vor Ort und übergeordnetes kirchenpolitisches Taktieren an der Spitze der „Berliner Ordinarienkonferenz". Beiden Handlungsweisen konstant vorgegeben war das Ausgeliefertsein an kleine und große Funktionäre eines nicht-legitimierten und unkontrollierbaren Systems, das immer wieder entwürdigend in das Leben seiner Bürger eingriff.

Bernd Schäfer

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz. Hg. v. Clemens Vollnhals. Berlin: Ch. Links 1996 (Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten. 7.) 464 S. Kart. 48,–.

Aus einer Berliner Tagung der Behörde des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR (BStU) im Januar 1995 ist dieser Sammelband entstanden, den der Historiker Clemens Vollnhals, Fachbereichsleiter in der Abteilung Bildung und Forschung des BStU, zusammengestellt und

ediert hat. In insgesamt 18 aktualisierten Beiträgen von „Wissenschaftlern und Kirchenpraktikern" wird darin aufgrund des vergleichsweise weit fortgeschrittenen Forschungsstands vornehmlich die Tätigkeit des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) gegenüber den evangelischen Kirchen der DDR thematisiert.

Zwei übergreifende Artikel zum „historischen Ort der Kirchen in der DDR" (Kurt Nowak) und zu „Kontinuität und Wandel in der Kirchenpolitik der SED" (Robert F. Goeckel) eröffnen den Band, der mit informativen Beiträgen zu den kirchenpolitischen Institutionen in der DDR fortgesetzt wird: ZK-Apparat der SED bzw. Staatsapparat und Massenorganisationen (Martin G. Goerner), kirchenpolitische Abteilung des MfS (Clemens Vollnhals), Staatssekretär für Kirchenfragen (Armin Boyens), Abteilung in der Ost-CDU (Hermann Wentker).

Explizit mit den evangelischen Kirchen beschäftigen sich acht Beiträge, wovon drei einer schonungslos selbstkritischen Aufarbeitung der MfS-Kontakte gewidmet sind (Wolf Krötke, Christoph Stier, Clemens Vollnhals). Die anderen Artikel befassen sich quellenreich mit der Einflußnahme des MfS auf die Landeskirchen Berlin-Brandenburg (Ulrich Schröter) und Thüringen (Walter Schilling) sowie auf die Theologischen Sektionen (Gerhard Besier), die Studentengemeinden (Axel Noack) und die Instrumentalisierung von Theologie und Kirchenrecht (Ehrhart Neubert).

Zu dem noch geringen Forschungsstand zur katholischen Kirche in der DDR äußern sich in einem Überblicksartikel Thomas Rabe und speziell zu den offiziellen kirchlichen MfS-Kontakten durch sogenannte „Gesprächsbeauftragte" Ute Haese und Dieter Grande. Diese Beiträge liefern erste Informationen und differenzierende Bewertungsmaßstäbe zu den insgesamt zehn höheren Geistlichen aus den Bistümern Berlin und Dresden-Meißen bzw. aus dem Bischöflichen Amt Magdeburg, die zwischen 1958 und 1989 im Auftrag ihrer jeweiligen Bischöfe über unterschiedliche Zeiträume direkte Dauerkontakte zum MfS unterhielten. Bis auf die Ausnahme des ersten Beauftragten Johannes Zinke (Gespräche von 1958 bis 1968) wurden alle anderen vom MfS als „Inoffizielle Mitarbeiter" mit Decknamen registriert, wobei die Befunde aus den bisher aufgefundenen Akten in der Behörde des BStU ein Spektrum aufweisen, das pauschale Belastungen ebenso verbietet wie generelle Entlastungen.

Insgesamt liegt hier eine wichtige Zwischenbilanz zur Kirchenpolitik von SED und MfS vor, deren sehr empfehlenswerte Lektüre einer Nostalgie über die Funktion der Kirchen in der DDR entgegenwirkt und auf durchaus gegenwartsrelevante innerkirchliche (Fehl-)Entwicklungen vor 1990 hinweist. *Bernd Schäfer*

Theologie

Einführung in die Sozialethik. Hg. v. Franz Furger, Andreas Lienkamp, Karl-Wilhelm Dahm. Münster: LIT 1996. 139 S. (Münsteraner Einführungen. Theologie. 3.) Kart.

Für die Entwicklung einer christlichen Sozialethik an theologischen Fakultäten kommt der Münsteraner Universität eine Pionierfunktion zu. Dort wurde 1893 katholischerseits der erste sozialethische Lehrstuhl in Deutschland eingerichtet und 1951 durch den damaligen Lehrstuhlinhaber Josef Höffner das Institut für Christliche Sozialwissenschaften (ICS) gegründet. Die evangelische Schwesterfakultät verfügt ebenfalls über den ersten sozialethischen Lehrstuhl in Deutschland, dem mit der Gründung des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften (ICG) durch Hans-Dietrich Wendland im Jahr 1955 noch besonderes Gewicht verliehen wurde. So ist es kein Zufall, wenn die derzeitigen Lehrstuhlinhaber und deren (ehemalige) Mitarbeiter gemeinsam eine Einführung in die christliche Sozialethik herausbringen.

Franz Furger erläutert zunächst die Genese des strukturenethischen Aspekts im katholischen und protestantischen sozialen Denken und gibt dann einen Überblick über die Entwicklung der gesamtkirchlichen lehramtlichen Dokumente zu sozialethischen Fragen. Punktuell leuchtet zugleich die Entwicklung der wissenschaftlichen Sozialethik im Rahmen katholischer Theologie

auf. Viele Stationen, viele Namen werden genannt; wer jedoch die darin rekapitulierte Geschichte noch nicht kennt, wird ein wenig hilflos vor der Fülle stehen (biographische Hinweise und Daten wären zur Einordnung hilfreich).

Der zweite Beitrag aus katholischer Perspektive stammt von *Andreas Lienkamp,* langjähriger Mitarbeiter am ICS. Er legt einen für den akademischen Unterricht entwickelten und darin erprobten Entwurf einer systematischen Einführung in die christliche Sozialethik vor. Nach einer Vergewisserung über die biblischen Quellen wird eine formale Ortsbestimmung des Fachs im Ganzen der Theologie und im Ganzen theologischer Ethik entwickelt. Der Reflexion auf Ziel, Gegenstand, Aufgabe und Methode des Fachs folgt die Entfaltung des systematischen Aufbaus und der Konkretisierungen des normativen Sollensanspruchs, auch im Dialog mit philosophisch-ethischen Ansätzen.

Eine systematische Einführung in die evangelische Sozialethik gibt *Karl-Wilhelm Dahm.* Nach einer Übersicht über die Erscheinungsformen evangelischer Sozialethik stellt er die aus unterschiedlichen theologischen Traditionen erwachsenen Hauptströmungen vor. Dem Paradigma der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre steht das der „Königsherrschaft Christi" (Karl Barth; Barmer Theologische Erklärung 1934) kritisch gegenüber. Beide Ansätze prägen jeweils unterschiedliche politische und sozialethische Optionen. Dahm zieht Problem- und Entwicklungslinien beider Ansätze aus und situiert sie im Spannungsfeld von „Götzenkritik und Gesellschaftsgestaltung" als einander ergänzende Aufgaben einer theologischen Sozialethik.

Josef Wieland, ehemaliger Mitarbeiter im ICG, thematisiert mit Luthers Sicht des Ökonomischen einen sehr speziellen Aspekt. Sein Ziel ist es, die Entfaltung der in Luthers Argumentation tragenden „paradoxen Struktur zwischen der Religion und der ökonomischen Welt der Dinge" als Aufgabe gegenwärtiger evangelischer Sozialethik neu zu entdecken. Für eine Einführung erscheint dieser zweifellos interessante Beitrag allzu speziell; er fällt deshalb aus dem Zusammenhang des Bandes etwas heraus.

Insgesamt bietet das komprimierte Studienbuch ein gutes und empfehlenswertes Hilfsmittel für das Studium christlicher Sozialethik im Rahmen katholischer und evangelischer Theolog/inn/enausbildung zur bislang eher defizitären gegenseitigen Orientierung im ökumenischen Austausch und schließlich als Grundlage für interdisziplinäre Projekte. *Marianne Heimbach-Steins*

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Hg. v. Raymund Schwager. Freiburg: Herder 1996. 207 S. (Quaestiones disputatae. 160.) Kart. 43,–.

Inzwischen erreicht der gesellschaftliche Pluralismus auch den theologischen Diskurs. Es wird deutlich, daß die Ansprüche der verschiedenen Religionen eine grundlegende Provokation des Christentums und seines auf verschiedene Weise artikulierten Einzigartigkeitsanspruchs (Absolutheits-, Heils-, Wahrheitsanspruchs) darstellen. Die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich unter dem Vorsitz von Raymund Schwager auf ihren Jahrestagungen 1994 und 1996 der Herausforderung gestellt.

Im vorliegenden Berichtsband der Tagung von 1994 steht am Anfang der Versuch einer Problembestimmung im Sinn der pluralistischen Religionstheologie durch *Perry Schmidt-Leukel,* zweifellos einer der in dieser Frage versiertesten deutschsprachigen Theologen. Er konzentriert sich in seinem Einleitungsbeitrag auf die Konzeption John Hicks. Die ausführliche Darlegung (11–49) macht aber zugleich klar, daß die Frage des Buchtitels angesichts der viel fundamentaler ansetzenden Fragestellung nur sehr spät und dann kaum noch bestimmend wirksam werden kann (vgl. 38–46). Im Vordergrund stehen die Frage der Wahrheit, epistemologische Fragen, das Glaubensverständnis, Rationalität bzw. Kommunikabilität und Erfahrung, die Theodizeeproblematik, das Heilsverständnis. Die entscheidende Frage, ob der christliche Ansatz in diesem Problemfeld überhaupt noch sinnvoll angegangen werden kann, hätte eigentlich Ausgangspunkt der Tagung sein müssen.

Das zweite Grundsatzreferat von *Andreas Bsteh* steht dem Schmidt-Leukelschen Exposé eher sperrig gegenüber (50–82). Es zeichnet die Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil für den Dialog mit den nichtchristlichen

Religionen nach, wobei die Mödlinger Beiträge zur Religionstheologie ein gutes Anschauungsmaterial bieten. Stationen der Entwicklung sind die Verifizierung einer neuen kirchlichen Welteinstellung mit der Wahrnehmung anderer Religionen, sodann Herausforderungen durch besondere Umstände wie die Frage der Religionsfreiheit oder die erneute Befassung mit den Wahrheits- und Heilselementen in anderen Religionen und das Problem der Vielheit, schließlich das Ringen um die rechte Weise christlichen Umgangs mit dem Fremden, die Frage der Menschwerdung, die „Beziehung" als Schlüsselbegriff christlicher Identität, der Anspruch auf Endgültigkeit, der verstehende Glaube. So wichtig all diese Fragen sind, so sehr lenken sie an dieser Stelle von den eingangs erörterten Fragen ab.

Im dritten Kapitel sucht *Raymund Schwager* selbst mit seinen Kollegen *Józef Niewiadomski* und *Gerhard Larcher* das in diesem Team entwickelte dramatische Heilskonzept auf die interreligiöse Begegnung anzuwenden (83–117). Nacheinander skizzieren Niewiadomski den weltzivilisatorischen Kontext, in dem es zur Begegnung der Religionen kommt (83–94), Schwager – aus seiner Sicht der Erlösungstat Jesu als eines Heilsdramas – die Offenbarung als dramatische Konfrontation (95–106) und Larcher hermeneutisch-theologische Elemente (107–118). Mit dieser Konzentration auf das dramatische Konzept verbindet sich auf der einen Seite eine weitere Öffnung der situationsbewußten Auseinandersetzung, es kommt auch zu kritischen Rückfragen an das Konzept der pluralistischen Religionstheologie; auf der anderen Seite erfordert aber dieser Alternativansatz seinerseits eine eigentliche Auseinandersetzung. Damit verbreitert sich das Problemfeld.

Die dann angefügten kürzeren Beiträge sind teilweise aus Vorgaben für Arbeitskreise entstanden, teilweise auch deren Ergebnis und Zusammenfassung, jedenfalls ein eher perspektivenreicher Strauß von unterschiedlichen Stellungnahmen zur pluralistischen Religionstheologie: *Armin Kreiner* äußert sich zu philosophischen Problemen (118–131), *Hansjürgen Verweyen* macht aus Pluralismus und Fundamentalismus Zwillinge, fragt also hier nach Zusammenhängen (132–139), *Jürgen Werbick* diskutiert seinerseits den Pluralismus der Pluralisten (140–157), *Edmund Arens* die Frage, ob es sich bei der besprochenen Konzeption wirklich um eine pluralistische oder nicht vielmehr um eine praktische Religionstheologie handle (174–188), *Hans Zirker* wendet die Konzeption auf den Islam an (189–202). Eher verloren steht zwischen Werbick und Arens der Beitrag von *Hans Kessler* mit Thesen und Fragen zur pluralistischen Religionstheologie und zur Christologie (158–173).

Dieser Diskussionsteil imponiert durch zahlreiche hilfreiche Kommentare und ist doch zugleich ein Dokument der Hilflosigkeit. Im Ergebnis zeigt sich: 1. Die Grundfrage Çhristus allein?" steht im Raum auch unabhängig von der Konzeption der Pluralisten. Unter dieser Rücksicht bedeutet die Konzentration auf deren Konzeption eine Engführung. 2. Umgekehrt läßt sich die pluralistische Religionstheologie nicht allein unter christologischer Rücksicht diskutieren. Propädeutische Fragen, epistemologisch-philosophische Fragen ebenso wie Erörterungen zum Religions- und Wahrheitsverständnis wie zur Gottesfrage verdrängen zunächst das christologische Interesse. Die Frage ist hier, ob und wie die genannten Fragen erst einmal im neuen Horizont des Pluralismus überhaupt lösbar sind. 3. Zu Recht lenken verschiedene Autoren den Blick auf das Verständnis des Pluralismusphänomens selbst. Die Frage ist nur, wie die Theologie in diesem Geflecht von Fragen wieder so viel Boden unter die Füße bekommt, daß sie sinnvoll die Rede von Gott eröffnen kann.

Am Ende ist der Band eine Problemanzeige. Er beweist, daß das Geschäft der Theologie niemals abgeschlossen ist, sondern immer neu beginnt. *Hans Waldenfels SJ*

Villa-Vicencio, Charles: *Gottes Revolution.* Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas. Freiburg: Herder 1995. 252 S. (Theologie der Dritten Welt. 21.) Kart. 39,80.

Villa-Vicencio steht in der Tradition einer Theologie, die ihren Ausgangspunkt von der befreienden Tat Gottes an seinem Volk nimmt. Gott setzt sein Volk frei. Dies ermöglicht ihm, Theologie und damit auch die Kirche in den Dienst an den Menschen und ihrer Würde zu stellen, gemeinsam mit anderen Gruppen und

Organisationen in der Gesellschaft: „Die Kirche ist nicht ein Reich für sich, das getrennt von der Welt nach seiner Rettung streben könnte. Genauso wenig ist sie eine Elitegruppe, die die Welt retten könnte. Sie ist eine Gruppe von Menschen, die aufgerufen sind, in Bescheidenheit an der Aufgabe der Menschen, die Welt menschlicher zu gestalten, mitzuwirken." (175) Dies verlangt von der Theologie, in einen offenen Dialog mit anderen Disziplinen zu treten.

Der Dialog zwischen Theologie und Recht nimmt dabei einen besonderen Platz in den Überlegungen des Autors ein. Er betont, daß jede Vision einer Konkretisierung bedarf, und zwar in der wirklichen Geschichte und Gesellschaft des Menschen. Dem Recht kommt eine besondere Bedeutung zu, denn „letztlich müssen diese Visionen jedoch in die gesellschaftliche Wirklichkeit und in hier und jetzt geltende Gesetze überführt werden" (15). Die göttliche Vision der Freiheit muß geerdet werden, sie muß im Dialog mit allen gesellschaftlichen Kräften, Schritt für Schritt, Wirklichkeit werden. Der Autor zitiert zustimmend Hanna Arendt: „Nichts ist vergänglicher und vergeblicher als eine Rebellion und Befreiung, die unfähig ist, die neu gewonnene Freiheit in angemessenen Institutionen und Verfassungen zu verankern" (53).

Überhaupt zeichnet sich das Buch dadurch aus, daß es den großen gesellschaftlichen Entwurf vom Reich Gottes nüchtern und langsam in Gesellschaft und Geschichte verankern will. Die beiden Pole, Vision des Reiches Gottes und gesellschaftliche Realität, bleiben aufeinander in einer sehr fruchtbaren Spannung bezogen.

Das Buch ist erfrischend in seiner Nüchternheit und in seiner Vision. Theologie wird als das erkannt, was sie wirklich ist, nämlich Dienst an der Befreiung des Menschen, eine Befreiung, die eine gründliche Gesellschaftsanalyse verlangt und im selben Augenblick weiß, daß sie letztlich davon lebt, daß Gott selbst sein Volk befreit hat. Einige kritische Anmerkungen sind jedoch notwendig, vor allem im Hinblick auf eine umfassende Gesellschaftsanalyse. Die soziologische Analyse erscheint eher unterentwickelt. Einen Ulrich Beck oder Anthony Giddens sucht man vergeblich. Auch die Wirtschaftsanalyse leidet unter der Ausklammerung wichtiger Entwicklungen, für die als ein Beispiel unter vielen der Streit zwischen Neukeynesianern und Neuklassikern genannt sei, ein Streit, der weitreichende wirtschaftspolitische Implikationen hat. Die Wichtigkeit von institutionellen Rahmenbedingungen und deren Verankerung in der Gesellschaft, die in der modernen Wirtschaftstheorie einen breiten Raum einnimmt, wird kaum oder unzureichend thematisiert.

Doch schmälert dies das positive Gesamturteil nicht. Faktenreichtum und Sensibilität für die gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Probleme Südafrikas und weit darüber hinaus zeichnen das Buch aus. *Gangolf Schüßler SJ*

Einleitung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Hg. v. Karl Müller und Werner Ustorf. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 291 S. (Theologische Wissenschaft. 18.) Kart. 49,80.

Mit diesem Buch wird in zwei Reihen eine Lücke geschlossen: einmal als Band 18 in dem Sammelwerk „Theologische Wissenschaft", mit dem der Verlag „für Theologen und Religionspädagogen in Studium und Beruf das Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie" zu erfassen beabsichtigt. Zum anderen ist dies nach „Missionstheologie: eine Einführung" (Berlin 1985) und dem „Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe" (Berlin 1987) das dritte Lehrbuch, das der Missionswissenschaftler Karl Müller SVD, jeweils in enger Kooperation mit einem namhaften evangelischen Kollegen und unter Hinzuziehung weiterer Beiträge ausgewiesener Fachleute, als katholisch-evangelisches Gemeinschaftswerk erarbeitet hat.

Die 17 Autoren waren gebeten, und es ist ihnen weitgehend auch überzeugend gelungen, ihre Beiträge in ökumenischer Offenheit zu verfassen. Naturgemäß geht es bei einer Einleitung nicht um ein Neuschreiben der Missionsgeschichte. Vielmehr sollen polyzentrisch die verschiedenen Kulturen, Kontexte und Kontinente (bis auf Australien sind alle vertreten) authentisch zur Sprache kommen. Deshalb war die Prioritätensetzung jedem Autor selbst überlassen.

Im zentralen Kapitel „Die Dynamik des Christentums in den Kontinenten" findet man verschiedenartige, gut lesbare und informative Pas-

sagen, die nicht durch bloße Zahlen- und Faktenfülle erschlagen, sondern Interesse wecken, sich weiter mit der Thematik zu befassen. Beispielhaft seien die Beiträge von Klaus Koschorke über den indischen Subkontinent oder der Abschnitt von Wassilios Klein über die ostsyrische Mission genannt. Die Ausführungen über das Werden des Christentums in den verschiedenen Erdteilen werden eingerahmt durch je einen Beitrag der beiden Herausgeber als Einführung und einen von Horst Rzepkowski als Schlußerwägungen. Sie enthalten Grundsätzliches zu Einordnung, Methodik, Theorie und den aktuellen Fragen der wissenschaftlichen Missionsgeschichtsschreibung. Insgesamt ist ein hilfreiches Studienbuch gelungen. *Hermann Josef Ingenlath*

Jesuiten

Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands. Hg. v. Julius Oswald und Peter Rummel. Augsburg: Sankt Ulrich 1996. 288 S. (Jahrbuch des Historischen Vereins des Bistums Augsburg. 30.) Lw. 49,90.

Petrus Canisius, der „zweite Apostel Deutschlands", starb am 21. 12. 1597 im schweizerischen Fribourg. Sein 400. Todestag bildet den Anlaß für die reich bebilderte Festschrift, die dreizehn wissenschaftliche Beiträge, eine Übersicht der Canisiusliteratur des 20. Jahrhunderts, eine Bibliographie seiner Werke, eine Zeittafel sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis enthält.

Am Anfang des Bandes stehen ein genealogischer Artikel von Paul Begheyn SJ zur Familie des Peter Kanis (später Canisius) aus Nimwegen, das im 16. Jahrhundert noch wie die Niederlande insgesamt zum Hl. Römischen Reich Deutscher Nation gehörte, sowie ein ausführliches Lebensbild des Petrus Canisius von Julius Oswald SJ, das die unterschiedlichen Facetten von dessen Tätigkeit kenntnisreich beleuchtet.

Im folgenden Abschnitt über Canisius' reformerische Tätigkeit schildert Peter Rummel die vielschichtige Beziehung des asketischen Jesuiten zum Augsburger „Kirchenfürsten" Otto Kardinal Truchseß von Waldburg, Klaus Schatz SJ würdigt seine Rolle als Teilnehmer am Tridentinum, wobei insbesondere seine papsttreue, sich gegen den Protestantismus streng abgrenzende Haltung herausgearbeitet wird. Siegfried Hofmanns Beitrag über Canisius' Verhältnis zur Politik verdeutlicht dessen Fähigkeit zur genauen Analyse der Situation an den jeweiligen Wirkungsstätten sowie zur Umsetzung der daraus zu ziehenden Schlüsse; auch seine Einsicht in die Reformbedürftigkeit der katholischen Kirche wird klar erkennbar. Stefan Miedaner behandelt auf der Basis von Quellen des Augsburger Bistumsarchivs die Beziehung von Canisius zur Stadt Landsberg vor dem Hintergrund ihrer konfessionellen Entwicklung in der Mitte des 16. Jahrhunderts (dort wurde 1578 das Noviziat der Oberdeutschen Provinz errichtet).

Zu Beginn des dritten Abschnitts, der den Seelsorger Petrus Canisius vorstellt, befaßt sich Rita Haub mit seiner Rolle als Schriftsteller: einerseits der ungeheure Erfolg seiner Katechismen, andererseits sein Scheitern an der Erwiderung auf die Magdeburger Zenturien. Karlheinz Diez setzt sich mit dem Theologen Canisius auseinander und betont das Übergewicht seiner praktisch-pastoral orientierten Tätigkeit aus dem Gespür für die religiösen Bedürfnisse der Zeitgenossen gegenüber einer nicht sonderlich ausgeprägten intellektuellen Durchdringung der theologischen Probleme der Zeit. Eugen Paul stellt den Katecheten und Pädagogen Canisius im Rahmen der jesuitischen Erziehungsgrundsätze dar. Die Entstehung des kulturhistorisch bedeutenden Hofpredigeramts sowie die Integrität, mit der sich Canisius auch dieser Aufgabe stellte, erläutert Philipp Überbacher SJ.

Der Schlußteil über den Heiligen beginnt mit einer Würdigung der besonders durch die intensive Quellenbenützung wertvollen Canisius-Vita des Jesuiten Matthäus Rader (erschienen 1614) von Alois Schmid. Sibylle Appuhn-Radtke beschreibt die unterschiedlichen Ausprägungen der Canisius-Darstellung in den Epochen seit seinem Tod, Peter Rummel gibt einen genauen Abriß der Canisius-Verehrung im Bistum Augsburg bis in die Gegenwart.

Der Band bietet insgesamt eine gelungene Übersicht über die weitgestreuten Tätigkeitsfelder eines bedeutenden, einflußreichen und ungemein tatkräftigen Geistlichen im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation. Eine wünschenswerte Abrundung erhielte das hier gezeichnete Canisiusbild noch durch die Vertiefung seiner inneren Biographie und die kritische Würdigung seines komplexen Charakters, die den Menschen Peter Kanis hinter dem Heiligen Petrus Canisius deutlicher sichtbar werden ließen. *Andrea Schwarz*

Rheinbay, Paul: *Biblische Bilder für den inneren Weg.* Das Betrachtungsbuch des Ignatius-Gefährten Hieronymus Nadal (1507–1580). Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1995. 229 S., Abb. (Deutsche Hochschulschriften. 1080.) Kart. 68,–.

Die an der römischen Universität Gregoriana eingereichte Dissertation des Pallottiners Rheinbay untersucht das monumentale Doppelwerk „Evangelicae Historiae Imagines" bzw. „Adnotationes et Meditationes". Es erschien – posthum unter dem Namen des Jesuiten Nadal veröffentlicht – 1593/94 in Antwerpen. Der erste Band enthält 153 großformatige Kupferstiche zum Leben Jesu, welche dem Betrachter bei den „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola Anregungen zur Meditation geben. Der zweite Band bringt textlich breit ausgeführte Anmerkungen und „Meditationen", welche dem Übenden die Bilder erklären und ihn tiefer in die Betrachtung und das Gebet hineinführen sollen.

Nach einer knappen historischen Einführung (Teil A) zeichnet Rheinbay in Teil B ausführlich die recht langwierige und komplexe Entstehungsgeschichte des Werks nach. Gründlich und souverän arbeitet er Forschungsgeschichte und -stand auf und stellt seine eigenen Ergebnisse ausführlich und präzise dar; man gewinnt den Eindruck, ein letztes Wort in dieser Sache werde hier gesprochen. Teil C ordnet das Werk kunstgeschichtlich in seine Epoche ein, Teil D analysiert – allerdings reichlich knapp – die ikonographischen Mittel des Opus. In Teil E versucht Rheinbay, die Beziehungen von Bild und Wort in den beiden Bänden zu analysieren und zu interpretieren, wobei er auch knappe spiritualitätsgeschichtliche Hinweise gibt. Im Schlußteil findet man einige wirkungsgeschichtliche Hinweise zum Einfluß des Opus Nadals auf andere Meditationsbücher und Bildzyklen der Folgezeit. Im Anhang sind einige der Meditationsbilder abgedruckt; die Wiedergabequalität läßt allerdings viele Wünsche offen – bei den technischen Möglichkeiten eines Dissertationsdrucks wohl unvermeidbar.

Der Ansatz Rheinbays ist dezidiert historisch, kaum theologisch spekulativ; man würde sich eine gründlichere hermeneutische Reflexion des Vorgehens und seiner Stärken und Grenzen wünschen. Auch vermißt man am Ende eine Zusammenfassung der Ergebnisse, welche u.a. die aktuelle wissenschaftliche Relevanz der Untersuchung erhebt. Die spiritualitäs- und kunstgeschichtlichen Hinweise bleiben eher blaß. Trotz dieser Einwände – eine Arbeit dieses Typs wandelt ja in den Grenzbereichen verschiedener Wissenschaften umher und kann deswegen nie alle Ansprüche aller Disziplinen befriedigen – bietet die Untersuchung Rheinbays eine solide und informative, gut lesbare Hinführung zu einem für die Geschichte ignatianischer Spiritualität hochbedeutsamen und leider kaum bekannten Werk. Aus diesem Grund kann das Buch auch über den engen Kreis der Fachwissenschaft hinaus empfohlen werden. *Stefan Kiechle SJ*

Ignaz Kögler 1680–1746. Festschrift des Ignaz-Kögler-Gymnasiums anläßlich der 250. Wiederkehr des Todestages. Hg. v. Direktorat des Ignaz-Kögler-Gymnasiums. Landsberg: Egger 1996. 48 S. Kart.

Mit einer kleinen Festschrift ehrte das Ignaz-Kögler-Gymnasium in Landsberg seinen Namenspatron, der als Jesuit fast dreißig Jahre das Kaiserliche Astronomische Amt in Peking leitete, Vizepräsident des Ritentribunals wurde und 1746 als Mandarin starb. Leben und Werk des herausragenden Astronomen und Chinamissionars, der 1680 in Landsberg geboren wurde, 1696 in den Jesuitenorden eintrat und Anfang 1717 nach Peking kam, würdigt Christian Stücken. Dabei beschreibt er nicht nur die erstaunliche Karriere Köglers, sondern skizziert auch die Geschichte der Chinamission, die durch das Ritenverbot ein jähes Ende fand.

Als Stadt im Aufbruch bezeichnet Anton

Lichtenstern Landsberg zur Zeit Köglers. Handel und Handwerk bestimmten das Leben der Bürger, die von den Jesuiten religiös betreut wurden und so wohlhabend waren, daß sie ihre Stadt barock umgestalten konnten. Auf die lange Tradition der Astronomie in China und ihre Bedeutung für die Mission der Jesuiten verweist Klaus Rechenberger. Er entwirft ein Bild der Sternwarte in Peking, deren astronomische Geräte anhand einer alten Vorlage von Walter Etschmann nachgezeichnet wurden. Mit einem Vergleich zwischen der Astronomie zu Zeiten Köglers und der modernen Astrophysik von heute beschließt Rainer Gaitzsch den schmalen, reich bebilderten Sammelband. Weil die Festschrift zu den wenigen Büchern gehört, die über Ignaz Kögler erschienen sind, sollten sie die nicht übersehen, die sich für den Jesuiten aus Landsberg und die Chinamission interessieren. *Julius Oswald SJ*

Kiechle, Stefan: *Kreuzesnachfolge.* Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 17.) Würzburg: Echter 1996. 446 S. Kart. 56,–.

Aus der Perspektive der theologischen Anthropologie untersucht Kiechle in seiner fundierten Doktorarbeit Leben und Werk des Ignatius von Loyola, um herauszufinden, was Kreuzesnachfolge für die ignatianische Spiritualität bedeutet. Nach einer kurzen Erläuterung der Untersuchungsmethode kommentiert er im ersten Teil der Dissertation ausführlich das Exerzitienbuch und im zweiten die Briefe des Ignatius sowie die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu. Dabei macht er deutlich, worin der Gründer des Jesuitenordens den Sinn und die Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge sah. Wie Ignatius die Nachfolge des leidenden und gekreuzigten Jesus in seinem Leben zu verwirklichen suchte, zeigt ein kurzer biographischer Abriß. Im abschließenden dritten Teil befaßt sich der Autor mit der Kreuzesnachfolge in der ignatianischen Spiritualität von heute und versucht, die gewonnenen Erkenntnisse theologisch weiterzuführen und fruchtbar zu machen. Dabei wird deutlich, daß manche Auffassungen und Bußübungen des Ignatius nur auf ihrem historischen Hintergrund zu verstehen und als äußerst problematisch zurückzuweisen sind. Andere erweisen sich dagegen als modern und bedenkenswert für das heutige religiöse Leben.

Durch seine sachkundige Auslegung einschlägiger Texte des Ignatius von Loyola gibt Kiechle einen umfassenden Einblick in dessen Spiritualität und macht auf die Bedeutung des Kreuzes aufmerksam, das die zentrale Wahrheit jeder christlichen Theologie ist und deshalb auch in der heutigen Exerzitienbegleitung nicht übersehen werden sollte. An den Leser, der mit theologischen Begriffen und Überlegungen nicht vertraut ist, stellt die empfehlenswerte Arbeit hohe Anforderungen. Vielleicht ist sie auch deshalb so schwer zu lesen, weil sich Kreuz und Erlösung, die nur durch die Nachfolge Jesu und die Gnade Gottes zu begreifen sind, letztlich rational nicht erklären lassen. Wer allerdings die Exerzitien des Ignatius und sein geistliches Leben besser verstehen möchte, sollte die Mühe nicht scheuen und die grundlegende Arbeit über die Kreuzesnachfolge aufmerksam lesen. *Julius Oswald SJ*

Wolff, Pierre: *Den Gefühlen trauen und den Kopf gebrauchen.* Die Kunst der Entscheidung nach der Methode des Ignatius von Loyola. Freiburg: Herder 1996. 199 S. Kart. 29,80.

Dieser eher lebenspraktisch als mit wissenschaftlichem Anspruch verfaßte Ratgeber greift auf die geistliche Tradition zurück, daß wir bei der „Unterscheidung der Geister" die Gesamtheit der Seelenkräfte gebrauchen müssen und dürfen. Ignatius stützt sich auf diese alte Erfahrung (z. B. in Nr. 50 der Geistlichen Übungen). Heute versuchen Typologien unterschiedlicher Herkunft und Fundiertheit, den Exerzitien- und Unterscheidungsprozeß in bezug auf die jeweilige Persönlichkeit des oder der Übenden nachzuzeichnen. Der deutsche Titel scheint dies klarer wiederzugeben als der englische („Discernment", im Buch durchgängig mit „Abwägen" übersetzt), der eher ein Fachpublikum anspricht. Die Begriffe „Gefühl" (bzw. „Herz" im Text) und „Kopf", vor allem aber das Bindewort „und" stehen für die Ganzheitlichkeit in der Praxis des Abwägens. Das Buch hebt sich damit wohltuend von der immer wieder beobachtbaren einseitigen Verherrlichung des „Bauches" oder auch des Intellekts ab. Wer allerdings klare Defi-

nitionen dieser anthropologischen Begriffe erwartet, wird nach der Lektüre enttäuscht sein.

Der Verfasser geht nämlich davon aus, daß sein Buch auf der Basis der ignatianischen Geistlichen Übungen praktiziert, allein oder in einer Gemeinschaft ausprobiert wird. Er versucht allerdings, dem in geistlichen Dingen wenig erfahrenen Leser sprachliche Brücken zu bauen, indem er den ignatianischen Jargon vermeidet und Ignatius erst ab S. 82 als „Meister des geistlichen Lebens und des Abwägens" oder mit der „Ansicht eines Fachmanns" (Kap. 3) zitiert. Freilich begegnet der Ansatz des Ignatius unausgesprochen auf jeder Seite des Buchs, und es finden sich viele gelungene moderne Begriffsübersetzungen, ausdrücklich auch für jüdische und für nicht an Gott glaubende Leser. Kritisch wäre zu fragen, ob der von Ignatius sehr fein beschriebene Fortschritt im geistlichen Unterscheiden (im Jargon: Wahlzeiten, Übergang zu den Unterscheidungsregeln der Zweiten Woche) wirklich ohne eine vorausgehende Exerzitienerfahrung verstehbar bzw. vermittelbar ist. Abschließend bleibt zu sagen, daß bei einer Neuauflage die mißverständliche Rede von einer „unter"bewußten Motivation (z. B. 21, 187) durch den psychoanalytischen Begriff des „Unbewußten" ersetzt und erläutert werden sollte. *Eckhard Frick SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Mehrheit der Bürger in der Bundesrepublik Deutschland sieht in der Arbeitslosigkeit das bedrängendste Zukunftsproblem. Johannes Müller, Professor für Sozialwissenschaft und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, sucht nach sozialethischen und politischen Maßstäben für die Gestaltung der Arbeitswelt unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen Globalisierung und der ökologischen Perspektive.

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Bamberg, gibt einen Überblick über die Grundzüge der deutschen Strafregelung für Abtreibung und über die gesetzlich vorgeschriebene Beratung. In der Diskussion über die verpflichtende Mitteilung von Gründen für einen beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch im Beratungsgespräch zeigt sie auf, daß die vorläufigen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz und das bayerische Schwangerenberatungsgesetz von 1996 in Übereinstimmung mit dem Bundesverfassungsgericht eine mit dem Bundesgesetz verbundene Rechtsunsicherheit beseitigen.

Die biblische Geschichte vom Mord Kains an seinem Bruder Abel wurde in der Literatur in vielfältiger Weise aufgegriffen. Paul Konrad Kurz geht diesem Motiv in einem literaturgeschichtlichen Überblick nach und zeigt seine politische, psychologische und soziale Verarbeitung.

Angesichts sinkender Priesterzahlen kann in einer wachsenden Zahl von Gemeinden keine regelmäßige sonntägliche Eucharistie mehr gefeiert werden. Christoph Böttigheimer mißt die katholische Ämtertheologie an der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche und das Christusmysterium als Glaubensfundament; dementsprechend fordert er Korrekturen an den Zugangsvoraussetzungen zum Priesteramt.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

Wählen mit 16 Jahren?

Seit etwa einem Jahr wird die Herabsetzung des aktiven Wahlrechts für Jugendliche von 18 auf 16 Jahre gefordert. Damit steht der heutige Artikel 38,2 des Grundgesetzes zur Debatte, der festlegt: „Wahlberechtigt ist, wer das achtzehnte Lebensjahr vollendet hat; wählbar ist, wer das Alter erreicht hat, mit dem die Volljährigkeit eintritt." Dieses Anliegen wird von einer Reihe von Politikern (Teile der SPD und Grüne) und von Jugendverbänden, darunter auch der Bund der Deutschen Katholischen Jugend, bereitwillig aufgegriffen. So wird im „Jugendpolitischen Manifest" des BDKJ vom 16. November 1996 kurz und bündig gefordert: „Einführung des Wahlalters 16 auf allen politischen Entscheidungsebenen. Herabsetzung des Mindestalters für die Mitwirkung und Beteiligung bei direkten Bürgerentscheiden und ähnlichen Strukturen in den Bundesländern auf 14 Jahre." In diesem Text wird die Herabsetzung des Wahlalters in weitere Forderungen zur Mitbeteiligung und Partizipation der jungen Menschen eingebettet. Insgesamt, so heißt es, müßten die Interessen von Kindern und Jugendlichen in der Politik mehr gehört werden und mehr Beachtung finden.

Was ist von diesem Ansinnen zu halten? Zuerst wäre anzumerken, daß in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union, in den USA, in Kanada und Australien für das aktive Wahlrecht die Vollendung des 18. Lebensjahrs, in Japan sogar die Vollendung des 20. Lebensjahrs gilt. Bemerkenswert ist weiterhin die weltweit unterschiedliche Altersgrenze für das passive Wahlrecht: das 18. Lebensjahr in Dänemark, Finnland, Spanien, Portugal, Schweden, Australien, Kanada, das 21. Lebensjahr in Irland, Luxemburg, Österreich, Großbritannien, das 25. Lebensjahr in Belgien, Griechenland, Italien, Niederlande, USA und Japan. Falls also in der Bundesrepublik Deutschland das Wahlalter auf 16 Jahre herabgesetzt würde, begäbe sich Deutschland auf einen Sonderweg, und man müßte sich fragen: Sind die deutschen Jugendlichen reifer als andere Jugendliche der Welt? Sind die Deutschen die besseren Demokraten?

Erste Erfahrungen mit der Herabsetzung des Wahlalters auf 16 Jahre wurden 1996 bei den Kommunalwahlen im Land Niedersachsen gemacht. Das Interesse der Jugendlichen war – wider Erwarten – eher gering, und vor allem wurden nicht jene Parteien mit Vorzug gewählt, die sich für die Herabsetzung verwandt und auf eine neue Klientel gehofft hatten.

Die eigentlichen Motive zur Herabsetzung liegen in dem Argument, man könne damit die Distanz Jugendlicher zur Politik und ihre Politikverdrossenheit abbauen, die Bereitschaft zu einem politischen Engagement verstärken. Nun sind gerade Wahlen nicht Einübungen in politisches Verhalten, sondern stellen den

entscheidenden Vollzug in einer parlamentarischen Demokratie dar. „Die Wahl ist kein Erziehungsinstrument, sondern der grundlegende Akt rechtsverbindlicher staatlicher Willensbildung" (Rudolf Wassermann). Infolgedessen wäre eine unbedachte Herabsetzung ein Experiment am falschen Ort.

Fällt nicht eher den Schulen die Aufgabe zu, gerade durch staatsbürgerlichen Unterricht die Kenntnisse über Struktur, Verfahren, Chancen eines parlamentarisch-demokratischen Systems zu vermitteln und auch zu politischem Engagement in Jugendparlamenten, Kreisjugendringen und Jugendverbänden zu motivieren? Bestehen die eigentlichen Chancen des freiwilligen sozialen und ökologischen Jahrs und anderer Hilfsdienste Jugendlicher nicht gerade darin, in Partizipation einzuüben?

Über die in dieser Debatte umstrittene Frage hinaus, ob heutige junge Menschen für eine Teilnahme an (allen) Wahlen mit 16 Jahren „reif" sind, stellt sich das Problem, ob es sinnvoll ist, Volljährigkeit, volle Straffähigkeit und Zulassung zu Wahlen zeitlich auseinanderzureißen. Plante man in der Tat eine Vorverlegung des Wahlrechts, dann schiene sie grundsätzlich nur mit der Vorverlegung der Volljährigkeit sinnvoll und müßte durch weitere helfende Maßnahmen in Schule und Jugendarbeit in ihrer Bedeutung gesichert werden. Sollte man zu solchen weitgehenden Änderungen – auch eine Änderung des Grundgesetzes stünde bei Bundestagswahlen an – nicht bereit sein, wird es besser sein, die alte Regelung weiterbestehen zu lassen und andere Formen jugendlicher Partizipation in Staat und Gesellschaft anzubieten, in denen Jugendliche ihr politisches Interesse und ihr Engagement unter Beweis stellen könnten.

In diesem Fall wäre Hartmut von Hentig zuzustimmen, wenn er ausführt, daß durch die Vorverlegung des Wahlrechts weder eine bessere Politik noch eine Stärkung des demokratischen Prinzips zu erwarten sei und daß eine frühe Einübung der jungen Menschen in Verantwortung und Gemeinsinn keineswegs zugleich auch die drohende Anarchie und Gewalt vermeide; denn „die 14- bis 16jährigen sind auf der Suche nach sich selbst, sind konstitutiv unbeständig, unbegabt für das ständige Bohren unabsehbar dicker Bretter, sind empfänglich für den großen, den ‚totalen' Anspruch. Politik ist weiterarbeiten an dem, was man vorfindet. Schon den 18jährigen fällt es schwer, Verantwortung für etwas zu übernehmen, was sie nicht gemacht haben." Übrigens interessieren sich Jugendliche heute weitaus mehr als für Politik für einen Arbeitsplatz oder für Engagements in ihrer Freizeit. Diese Feststellungen richten sich vor allem gegen den Jugendforscher Klaus Hurrelmann, der der Meinung ist: „Es ist einfach zeitgemäß, Jugendliche politisch mitentscheiden zu lassen. Sie sollten auch auf Landes-, Bundes- und Europa-Ebene wählen dürfen, und zwar möglichst schon ab 14 Jahren. Da ist das nötige Urteilsvermögen bereits voll entwickelt." In diesem grundlegenden Widerspruch zwischen den beiden Bielefelder Professoren wird erneut die Problematik des Vorhabens deutlich. *Roman Bleistein SJ*

Kurt Koch

Kolumbus oder Franziskus?

Eine historische Annäherung an unseren Umgang mit der Schöpfung

Kolumbus oder Franziskus? Hinter diesen zwei historischen Persönlichkeiten stehen zwei äußerst verschiedene Wahrnehmungen der Natur und zwei differente Verhaltensweisen im Umgang mit den natürlichen Ressourcen, die bis auf den heutigen Tag nachwirken und deshalb im Sinn einer historischen Vergewisserung vergegenwärtigt werden müssen, um zu einem neuen Denken und zu einem neuen Handeln zu kommen. Dabei sollen die zwei konträren Ansätze jeweils mit ihren Auswirkungen im wissenschaftlichen Denken und in der theologischen Gestalt des Gottes- und Weltverständnisses skizziert werden.

Kolumbianische Herrschaft über die Natur

1. Der Kolonialismus der europäischen Staaten, der mit der Conquista Lateinamerikas begonnen hat und für den Kolumbus als historisches Stichwort steht, ist ohne jeden Zweifel als eine der in der Weltgeschichte dramatischsten Gestalten zu beurteilen, wie kulturelle, politisch-ideologische und religiöse Vorherrschaft Europas über weite Teile der Erde errichtet wurde. Diese Vorherrschaft richtete sich zwar in erster Linie gegen die sogenannten Naturvölker. Doch bereits diese Bezeichnung der Indios, der Indianer und der Schwarzen als Naturvölker dokumentiert und verrät zugleich, daß die kolonialistische Gewalt des frühneuzeitlichen Europa gegen die sogenannten Naturvölker auf das engste zusammengehört mit der Ausbeutung der Natur überhaupt durch den neuzeitlichen Menschen. Für ihn stellt sich die Natur weithin bloß als Materie und damit als Material für den materialistischen Umgang mit ihr dar. Denn wer Menschen zu Sklaven macht, wird sehr schnell auch die Natur als Ware behandeln. Dieser Schicksalszusammenhang ist bereits bei Kolumbus angelegt, und er hat in der europäischen Neuzeit seinen Siegeszug angetreten.

Historisch gesehen gibt es aber nicht nur eine verhängnisvolle Kongruenz zwischen der Beherrschung der Natur und der Ausbeutung der sogenannten Naturvölker durch den europäischen Menschen. Man muß vielmehr auch einen Verhängniszusammenhang zwischen dem Mensch-Natur-Konflikt und dem Mann-Frau-Konflikt in der europäischen Neuzeit feststellen. Denn die Frauen teilen in

der neuzeitlichen Gesellschaft weithin das Schicksal der Natur überhaupt, worauf der Physiker Fritjof Capra mit Recht hinweist:

„Die Ausbeutung der Natur ging Hand in Hand mit der der Frauen, die in allen Zeitaltern mit der Natur identifiziert wurden. Seit unvordenklichen Zeiten wird die Natur – und besonders die Erde – als gütige und allesernährende Mutter angesehen, aber gleichzeitig auch als wildes und unbeherrschtes Weib. Unter dem Patriarchat wandte sich das Bild der gütigen Natur in ein Abbild der Passivität, und die Vorstellung von der wilden gefährlichen Natur erzeugte den Gedanken, daß sie vom Mann beherrscht werden müsse. Und gleichzeitig wurden Frauen zu passiven und dem Manne untertanen Wesen erklärt." [1]

Diese Unheilsassoziation von Frau und Natur tritt überdeutlich vor Augen, wenn man die weitverbreitete Praxis der Folterung von Frauen in den Hexenprozessen des frühen 17. Jahrhunderts mit der Art und Weise vergleicht, wie zur gleichen Zeit der englische Lordkanzler Francis Bacon, der als Generalstaatsanwalt von König James I. nicht zufälligerweise auch die Hexenprozesse mit ihrer grausamen Foltergewalt gegenüber Frauen unter sich hatte, als Begründer der neuzeitlichen Naturwissenschaft seine empirische Forschungsmethode empfahl. Seiner Überzeugung nach sollte man die Natur, verstanden als ein weibliches Wesen, „auf ihren Irrwegen mit Hunden hetzen", man sollte sie „sich gefügig und zur Sklavin machen". Man sollte sie „unter Druck setzen", und das Ziel der Naturwissenschaft sollte darin liegen, die „Natur auf die Folter zu spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt" [2]. Stellt man diese Definition der naturwissenschaftlichen Methode den Anweisungen zur Folterpraxis an den sogenannten „Hexen" gegenüber, wird überdeutlich, wie sehr in der europäischen Neuzeit die Beherrschung der auf die zur Hexe gestempelten Frau projizierten menschlichen Natur mit der Unterwerfung der gesamten Natur geradezu identifiziert werden konnte.

2. Von daher erstaunt es nicht, daß Francis Bacon als Ziel der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze die Macht des Menschen über die Natur betrachtete: „Wissen ist Macht". Einen gravierenden Schritt darüber hinaus vollzog René Descartes, der in seiner Wissenschaftstheorie „Discours de la méthode" zum Ziel der exakten Naturwissenschaften erklärte, den Menschen zum „maître et possesseur de la nature" zu erheben, ihn zum „Lehrmeister und Eigentümer der Natur" zu machen. In der Fluchtlinie dieses Ansatzes kam Descartes zur fundamentalen Unterscheidung von Geist und Materie, die das abendländische Denken zutiefst beeinflußt hat; und ganz konsequent betrachtete er die Natur als eine perfekte Maschine, die von exakten mathematischen Gesetzen beherrscht wird. Dieses Bild von der Welt als einer vollkommenen Maschine wurde sodann vor allem durch Isaac Newton zu einer vollendeten Tatsache. In seinem Bemühen, eine geschlossene mathematische Theorie der Welt zu liefern, kam Newton zur Anschauung des Universums als eines gewaltigen mechanischen Systems, das nach exakten mathematischen Gesetzen funktioniert.

Der eigentlich springende Punkt dieser kartesianisch-newtonschen Weltan-

schauung muß dabei in der – aufgrund der kartesianischen Spaltung von Geist und Materie – notwendigen Spaltung zwischen dem Menschen als Subjekt der Naturbeherrschung und der Natur als Objekt des menschlichen Macht- und Eroberungswillens gesehen werden. Diese Spaltung hat nicht nur zu jenem Auseinanderdriften von Geschichte und Natur geführt, das seither die abendländische Geschichte so sehr bestimmt hat. Sie hat vielmehr auch jene Entfremdung des Menschen von der Natur provoziert, die der dänische Dichter Thorkild Biornvig treffend als „universellen Rassismus" bezeichnet hat. Demgemäß versteht sich der Mensch gegenüber der Natur als eine ganz andere – und selbstverständlich höherwertige – Rasse und als von der übrigen Welt total verschieden. Und es ist letztlich genau diese rassistische Einstellung des Menschen zur Natur, die in der Neuzeit zu einer radikalen Trennung zwischen Mensch und Welt, zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung geführt hat.

3. Schließlich ist es nicht unbedeutsam, darauf hinzuweisen, daß diese neuzeitliche Trennung zwischen Mensch und Natur auch verhängnisvolle Auswirkungen auf die christliche Theologie gehabt hat. Denn seit der beginnenden Neuzeit geht die Schöpfungstheologie immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt und deshalb auch von der Gegenwart der Schöpfung in Gott aus, sondern umgekehrt von einer fundamentalen Unterschiedenheit von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung und von Himmel und Erde. Demgemäß wird Gott in der Welt jenseitiger Transzendenz angesiedelt; und die Welt wird als „Werk seiner Hände" zur rein weltlichen Immanenz gemacht, was sich auf den verschiedensten Ebenen auswirkt: „Die Natur wird entgöttert, die Politik wird profanisiert, die Geschichte defatalisiert. Die Welt wird zur passiven Materie gemacht."[3] Letzten Endes rückt damit Gott immer mehr in die Position der weltjenseitigen Herrschaft ein, währenddem die Natur rein immanent und diesseitig verstanden wird, so daß Gott weltlos und umgekehrt die Welt gottlos gedacht wird, wie Gisbert Greshake treffend beobachtet:

„Eine Welt, die nicht mehr als Medium der Offenbarung Gottes erfahren wird, die also im wahrsten Sinne des Wortes Gott-los ist, entspricht auf der andern Seite ein Welt-loser Gott. Ein solcher aber erwies sich im Fortgang der neuzeitlichen Geschichte immer mehr und erweist sich heute vollends als ein unwirklicher, illusionärer Gott."[4]

Erschwerend kommt noch hinzu, daß diesem weltlos gedachten Gott in der europäischen Neuzeit vor allem eine Eigenschaft zugeschrieben wird, nämlich die Allmacht. Insbesondere seit der Renaissance wird Gott stets einseitiger als der Allmächtige verstanden. Nicht etwa Güte und Liebe, Weisheit und Wahrheit werden zu vornehmlichen Eigenschaften Gottes erkoren, sondern seine Allmacht. Als Allmächtiger aber wird Gott aufgefaßt als unumschränkter Herr und Herrscher der Welt; und die Welt wird dementsprechend verstanden als sein Eigentum, mit dem er machen kann, was er will. Gott gilt als das absolute Subjekt, die Welt aber als das passive Objekt seiner allmächtigen Herrschaft.

Es versteht sich leicht, daß diese beiden dominierenden Grundzüge des Gottesgedankens im neuzeitlichen Christentum sehr schnell auch auf das Ebenbild Gottes, auf den Menschen, abgefärbt haben. In diesem Sinn jedenfalls versteht sich der neuzeitliche Mensch sehr gerne als Gottes Ebenbild: So wie Gott als ganz von der Welt verschieden gedacht wird, so unterscheidet sich nun auch das Ebenbild Gottes, der Mensch, von der übrigen Schöpfung. So wie Gott als der allmächtige und als das absolute Subjekt verstanden wird, so versteht sich nun auch der neuzeitliche Mensch als Gottes Ebenbild auf Erden und damit als absolutes Subjekt, das sich die Natur als passives Objekt gegenüberstellt und sich unterwirft. So wie Gott als Herr und Eigentümer der ganzen Welt gilt, so bemüht sich nun auch der Mensch, zum Herrn und Eigentümer der Natur zu werden. Und so wie die Schöpfung als Gott total unterworfen gedacht wird, so versteht sich auch der Mann allein als Gottes Ebenbild und die Frau als sein Schattenbild. Nicht etwa durch Liebe und Güte, Weisheit und Wahrheit will der neuzeitliche Mensch das Ebenbild Gottes sein, sondern durch seine Allmacht über die Natur und die ganze Schöpfung. Genau darin liegt jene fundamentale Entfremdung des Menschen von der Natur wurzelhaft angelegt, die sich in der ökologischen Krise der Gegenwart rächt.

Franziskanische Freundschaft mit der Natur

1. Um eine ganze Welt verschieden von dieser neuzeitlichen Apartheid zwischen dem Menschen und der Natur ist die Einstellung des heiligen Franziskus zur Natur. Diese ist nicht von Herrschaft, sondern von Freundschaft geprägt. Deshalb versteht Franziskus den Menschen nicht als Lehrer und Zuchtmeister der Natur, sondern als ihren guten Hirten, der die ihm anvertraute Natur züchtet, nährt, pflegt, zähmt, leitet und sie von daher vor allem zu sich selbst kommen läßt. In dieser Perspektive der franziskanischen Hirtensorge erscheint die Natur gleichsam als große Kollektivnächste für den Menschen, so daß sich der aufmerksame und verantwortungsbewußte Umgang des Menschen mit der Natur auch als integraler Teil der Nächstenliebe verstehen läßt. Denn wer sogar, wie Franz von Assisi es in seinem „Sonnengesang" tut, angeblich Unbeseeltes als Schwester und Bruder anspricht, ist von einer universalen Ökologie alles Geschaffenen überzeugt, weshalb sich Franz von Assisi in dieser Grundhaltung als Anti-Kolumbus erweist.

Es fällt sofort auf, daß die franziskanische Freundschaft mit der Natur voll und ganz in der Tradition Jesu steht, der seine Jünger nachdrücklich auf die Sprache der Schöpfung verwies, wenn er diese zum Reden brachte und sie in den Ehrenrang einer „Predigerin Gottes" erhob[5]. In überdeutlichem Kontrast zu Descartes, der den Menschen zum „maître et possesseur de la nature" hochstilisierte, erblickt Jesus in der Schöpfung eine hervorragende Lehrmeisterin des Menschen,

wenn er in der Bergpredigt sogar die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes den Menschen radikales Vertrauen auf Gott lehren läßt (Mt 6, 25–34). In der Nachfolge Jesu, „des guten Hirten der Natur“[6], kann sich deshalb auch der Mensch nicht anders verstehen denn als guter Hirte der Schöpfung und hat er sich als auch politisch engagierter Schöpfungsdiener zu bewähren.

Bei Franziskus versteht es sich von selbst, daß sein aufmerksamer und verantwortungsbewußter Umgang mit der Natur zutiefst religiös begründet ist. Denn wirkliche Liebe zur Schöpfung erweist sich nur als möglich, wenn der Mensch von der Religion dazu befähigt wird, Gott in allen Dingen zu finden, wozu Bonaventura, der große Franziskanertheologe der mittelalterlichen Scholastik, in seinem „Itinerarium“ auffordert:

„Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer, von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm.“[7]

Bonaventura hat aber nicht nur diese harte Diagnose gestellt, die auch heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Er hat vielmehr angesichts der Schöpfung zum universalen Lob Gottes, des Schöpfers, ermutigt:

„Öffne darum deine Augen, wende dein geistiges Ohr ihnen (den Signalen der Welt) zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Kreaturen deinen Gott entdeckest, hörest, lobest, liebest.“

Diese imponierende Wegmarke christlicher Schöpfungsspiritualität ist ein prägnanter Ausdruck des intensiven spirituell-theologischen Bemühens Bonaventuras, die Wirklichkeit Gottes in der ganzen Schöpfung zu suchen und ausfindig zu machen, mithin Gott in allen Dingen zu finden. Der verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle hat deshalb mit Recht Bonaventura die personifizierte „theologische Konsequenz des Franziskus“ genannt[8].

2. Diese franziskanische Tradition hat fortgewirkt bis in die moderne Physik hinein. Fritjof Capra hat in seinem Buch „Das Tao der Physik“ erhellend aufgewiesen, daß es eine grundlegende Übereinstimmung zwischen alten spirituellen Traditionen und der modernen Physik gibt. Denn gegenüber der atomistisch-reduktionistischen Betrachtung der Natur in der kartesianisch-newtonschen Welttheorie hat die moderne Physik auf der Grundlage der speziellen wie der allgemeinen Relativitätstheorie Albert Einsteins und der Quantentheorie Werner Heisenbergs das mechanistische und deterministische Weltbild der traditionellen Physik nicht mehr aufrechterhalten können. Es ist vielmehr zu einer fundamentalen Verlagerung von atomistischen Einzelobjekten zu ökologischen Zusammenhängen gekommen. Demgemäß kann man in der Materie nicht isolierte Grundbausteine ausfindig machen, sondern beobachtet man vielmehr ein kompliziertes Gewebe von Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen eines einheitlichen Ganzen oder, mit den Worten von Niels Bohr gesprochen: „Isolierte Materie-

Teilchen sind Abstraktionen, ihre Eigenschaften sind nur durch Zusammenwirken mit anderen Systemen definierbar und wahrnehmbar." Damit erscheint die Welt als ein „kompliziertes Gewebe von Vorgängen, in dem sehr verschiedenartige Verknüpfungen sich abwechseln, sich überschneiden und zusammenwirken und auf diese Art und in dieser Weise schließlich die Struktur des ganzen Gewebes bestimmen." [9] In diesem Sinn verwandelte die moderne Physik das traditionelle Bild des Universums als einer mechanischen Weltmaschine in die Vision eines unteilbaren dynamischen Ganzen, dessen Teile in grundsätzlichen ökologischen Wechselbeziehungen zueinander stehen.

3. Will christliche Schöpfungstheologie diesem modernen Weltbild gerecht werden, muß sie sowohl die Weltjenseitigkeit als auch und vor allem die Weltgegenwart Gottes in seiner Schöpfung und umgekehrt die Gegenwart der Schöpfung in ihm zum Ausdruck bringen. Sie hat neu die Grundbotschaft des christlichen Glaubens zu formulieren, daß Gott nicht nur der Welt transzendent ist, sondern gerade in seiner weltjenseitigen Unendlichkeit der in der Welt gegenwärtige Gott ist. Gerade angesichts der ökologischen Krise der Gegenwart ist der christliche Schöpfungsglaube gut beraten, wenn er seinen entschiedenen Ausgangspunkt nimmt beim Evangelium von der Versöhnung Gottes mit seiner eigenen Schöpfung. Dies aber bedeutet, daß sich die Schöpfung nicht bloß als das Eigentum Gottes begreifen läßt; sie erweist sich vielmehr als die bevorzugte Wohnung Gottes selbst, so daß die Liebe zu Gott von selbst die liebende Fürsorge des Menschen für die ganze Schöpfung impliziert. Konkret bedeutet diese christlich-spirituelle Schau der Schöpfung als Wohnung Gottes, daß die Erfahrung der Schöpfung einen zutiefst sakramentalen Charakter hat und daß sie Sakrament der Selbstoffenbarung Gottes ist [10].

Von daher kann einsehbar werden, daß der spezifische Beitrag des christlichen Glaubens zur Bewältigung der ökologischen Krise der Gegenwart in einer neuen Integration der in der europäischen Neuzeit auseinandergerissenen Erfahrungen Gottes und der Welt liegt, so daß der christliche Schöpfungsgedanke den Menschen in die Lage versetzen kann, einen aufmerksamen und verantwortungsbewußten Umgang mit der Schöpfung Gottes zu pflegen. Denn wirkliche Liebe zur Schöpfung ist letztlich nur möglich, wenn der christliche Glaube den Menschen dazu befähigt, Gott in allen Dingen zu finden. Nur ein sakramentales Verständnis der Schöpfung als Wohnung Gottes vermag die Natur dem rücksichtslosen Zugriff der Menschen zu entziehen und eine wahre ökologische Ökumene der ganzen Schöpfungsgemeinschaft freizusetzen. Dies bedeutet in letzter Konsequenz, daß sich die bedrohlich nahe Zerstörung der Schöpfung letztlich als ein Attentat auf Gott selbst erweist, worauf in besonders eindringlicher Weise der reformierte Theologe Jürgen Moltmann insistiert: „Die Vernichtung der Menschheit ist... auch die Vernichtung des menschgewordenen Gottes und die Vernichtung allen Lebens auf dieser Erde ist auch die Vernichtung des lebendigen Gottes selbst." [11]

Hermeneutik des Gleichen oder Hermeneutik des Andersseins?

Kolumbus oder Franziskus? Diese Alternative stellt uns vor die Frage, wie wir Menschen heute die Natur betrachten: als bloße Materie, die der Herrschaft des Menschen anheimgegeben ist, oder als Mitkreatur, die uns auch den Weg zu Gott öffnet? Von der Beantwortung dieser Frage hängt unser notwendig neues Denken und Handeln im Blick auf die Natur ab. Denn nachdem in der Neuzeit die Naturwissenschaften und die Technik unaufhörlich gezeigt haben, wie man die Schöpfung Gottes als Natur, die der Herrschaft des Menschen unterstellt ist, versteht und behandelt, ist heute die Zeit überreif für die Erkenntnis geworden, daß die Natur als Schöpfung Gottes zu betrachten und mit ihr zu leben ist. Der spezifische wie entscheidende Beitrag des christlichen Glaubens zur Bewahrung der Schöpfung und ihrer Ressourcen liegt auf jeden Fall darin, den Blick des heutigen Menschen für die Schöpfung allererst wieder freizulegen. Dies erweist sich aber nur als möglich, wenn sich der Umgang des Menschen mit der Natur nicht nach der herrschaftlichen „Hermeneutik des Gleichen" vollzieht, sondern sich nach der sympathischen „Hermeneutik des Andersseins" gestaltet.

In der „Hermeneutik des Gleichen", die von Aristoteles grundgelegt und sowohl mit dem Erkenntnisprinzip „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt" als auch mit dem Gemeinschaftsprinzip „gleich und gleich gesellt sich gern" konkretisiert worden ist, wird Erkenntnis überhaupt und Erkenntnis der Natur im besonderen verstanden nach dem Modell der Entsprechung. Dieses aber führt, tiefer gesehen, bloß zu einer „Gemeinschaft" von Gleichem und vor allem von – zumeist mit Gewalt – Gleichgemachtem, und es sucht im Anderen letztlich nur die eigene Identität wieder, gleichsam wie in einem Spiegelkabinett. Von daher drängt sich beispielsweise im Blick auf das große Ereignis, das am Beginn der modernen Welt stand und das sich im Jahr 1992 zum fünfhundertsten Mal gejährt hat, nämlich die sogenannte „Entdeckung Amerikas" durch Kolumbus, Cortes und die Conquistadores, die Frage auf, ob die Kolonisatoren wirklich Amerika „entdeckt" oder ob sie nicht vielmehr in Amerika ihr eigenes Europa „wiederentdeckt" haben.

Tzvetan Todorov hat jedenfalls in einer erhellenden Studie nachweisen können, daß Amerika in seiner Eigenart und Andersartigkeit von den Europäern nie wirklich „entdeckt" worden ist. Nicht nur haben die Conquistadores bloß das „entdeckt", was sie immer schon gesucht haben, nämlich Silber und Gold, sondern auch und gerade die Indianerreiche wurden nie wirklich erkannt und bleiben bis auf den heutigen Tag unverstanden. Sie wurden nicht in ihrer Andersartigkeit und Eigenart wahrgenommen, sondern unterworfen, nach Maßgabe europäischer Entwürfe kolonisiert und missioniert, den Herrschenden als Untertanen angepaßt und gleichgemacht, wobei das traurige Ergebnis dieser historischen Prozesse in der Etablierung einer kolonialen Einheitskultur, in der Durchsetzung einer impe-

rialen Einheitsreligion und in der Festlegung einer nivellierenden Einheitssprache diagnostiziert werden muß [12].

Hier liegt es begründet, warum vor allem lateinamerikanische Denker den geschichtseuphemistischen Ausdruck „Entdeckung Amerikas" neuerdings konsequent vermeiden und statt dessen von der „Eroberung Amerikas" durch die Europäer sprechen [13]. Gerade dieses Beispiel erweist sich als charakteristisch für die „Hermeneutik des Gleichen", weil es diese als eine gefährliche Beherrschungshermeneutik entlarvt, die beim Erkennen des Anderen vom „Willen zur Macht" und zur Unterwerfung geleitet ist. Wie nämlich in Amerika Europa wiederentdeckt wurde, so wurden auch die Natur und ihre Ressourcen nach dem Gleichheitsprinzip erkannt und ausgebeutet.

Demgegenüber dient die „Hermeneutik des Andersseins", in der die Erkenntnis nicht nach dem Modell der Entsprechung, sondern nach dem Modell des Kontrasts und der Dissonanz aufgefaßt wird, der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein. Denn nur die Erkenntnis des Anderen gerade in seiner Andersheit führt zu einer Gemeinschaft in der Verschiedenheit, die auch die Veränderung des eigenen Standpunkts provoziert und impliziert. Wirklich wach für Neues wird der Mensch nämlich nicht durch Konsonanz und Entsprechung, sondern nur durch Dissonanz und Widerspruch, was zumeist nicht ohne Schmerz abgeht. Darauf weist bereits die griechische Sprache hin, wenn sie in vielen Sprichwörtern „mathein" (lernen) auf „pathein" (leiden) reimen läßt. In der Tat vermag der Mensch etwas Anderes nur dann wirklich zu erkennen und zu verstehen, wenn er sich auf dieses Andere einstellt und sich dabei, möglicherweise in einem schmerzhaften Prozeß, selbst verändert, worauf Jürgen Moltmann mit Recht hinweist: „In meiner Erkenntnis des Anderen unterziehe ich mich den Schmerzen und Freuden der eigenen Veränderung, nicht um mich selbst dem Anderen anzupassen, sondern um mich in das Andere hineinzuversetzen." [14]

Konsequenzen: Öko-politisches Hirtenamt des Menschen

In dieser elementaren Empathie, aus der von selbst eine verbindende und verbindliche Sympathie fließt, liegt der eigentliche Kern menschlicher Liebe zur Natur. Diesen gilt es in einem dritten Gedankenschritt noch auszufalten, indem die wichtigsten Konsequenzen für ein neues Denken und für einen verantwortungsvollen Umgang mit den natürlichen Ressourcen der Schöpfung gezogen werden sollen.

1. *Anthropozentrik oder Lebenszentrierung?* In der traditionellen Sicht erweist sich die Welt vor allem als Welt des Menschen; und die übrige Welt und Schöpfung stellt sich gleichsam nur als Bühne für das Schauspiel dar, das der Mensch auf dieser aufführt. Diese Anthropozentrik läßt sich dabei zurückverfolgen bis in

die Reformation. Bereits in Martin Luthers Katechismen ist die ganze Schöpfung auf den Menschen konzentriert und deshalb dazu da, dem Menschen zu dienen. Der Glaube an den Schöpfer enthält für Luther vor allem das Bekenntnis, „daß Gott mich geschaffen hat samt allen Kreaturen" und daß Gott mir „alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen läßt". Diese anthropozentrische Naturbetrachtung wirkt auch heute noch nach im selbst bei Christen lautstarken Gerede von Umwelt und Umweltschutz, ohne freilich zumeist zu merken, daß die Sprache uns verrät. Wer nämlich von Umwelt redet, gibt damit zu erkennen, daß er sich als Mensch für den Mittelpunkt, gleichsam den Nabel der Welt hält und daß er alles um ihn „herum" eben als Umwelt betrachtet. Mit Recht spricht der Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich von einem „unerbittlich anthropozentrischen Eindruck" der gegenwärtigen Umweltgesetze und interpretiert diesen so:

„Im anthropozentrischen Weltbild sehen wir alles, was mit uns ist, nur von uns aus, so daß die Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft." Und er zieht daraus die logische Konsequenz: „Wer sich einmal auf die anthropozentrische Bewertung der Umweltprobleme einläßt, begibt sich damit politisch auf eine abschüssige Bahn, auf der es kaum noch ein Halten gibt und an deren unterem Ende die Rechtfertigung des status quo steht. Die Anthropozentrik kann den Menschen nicht schützen. So bleibt sie letztlich nur ein Vorwand, um die natürliche Mitwelt nicht zu schützen." [15]

Hier liegt es begründet, warum ein anthropozentrisches Schöpfungsverständnis über die heute auch gesellschaftlich vorherrschende Tautologie nicht hinauskommt, daß Umweltschutz eigentlich gar nicht Naturschutz ist, sondern in erster Linie Menschenschutz. Nach den bisher bekannt gewordenen offiziellen Begründungen des Umweltschutzes ist primär der Mensch des Schutzes bedürftig, die Natur jedoch nur indirekt in ihrer Eigenschaft als Umwelt des Menschen, als biologisch-physische Voraussetzung für das gesellschaftliche Leben und wirtschaftliche Handeln des Menschen. Dementsprechend schützt nach dem heutigen Verständnis von Umweltschutz in der Tat nur der Mensch sich selbst vor den für seine Gesundheit, für seine Lebensqualität und für seine Wirtschaft schädlichen Folgen der Umweltzerstörung. Geschützt werden soll der Mensch, nicht aber die Natur als solche: „Der sogenannte Umweltschutz ist in Wirklichkeit also Selbstschutz." [16]

Wirklicher Umweltschutz setzt demgegenüber ein anderes Verständnis der Natur voraus, und zwar dahingehend, daß dem Menschen keine unumschränkte Herrschaft über die Natur und keine omnipotente Unterwerfung der Natur zukommt, daß der Mensch vielmehr zu einer solidarischen Gemeinschaft und lebensfördernden Gegenseitigkeit zwischen ihm und der übrigen Schöpfung verpflichtet ist. Da nämlich in der traditionellen Sicht der Mensch von der natürlichen Umwelt abgetrennt und die Natur zur Ressource wurde, die zum Nutzen der menschlichen Gemeinschaft gebraucht und ausgebeutet werden konnte, gilt es heute in neuer Weise zu erkennen, daß die menschliche Geschichte ein gewiß

wichtiger, aber nur begrenzter Teil der Naturgeschichte ist und daß folglich das menschliche Leben von der regenerativen Kraft der natürlichen Lebenszyklen abhängig ist und bleibt.

Der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Konrad Raiser, hat mit Recht betont, daß dieser notwendige „Wechsel vom Anthropozentrismus zur Lebenszentrierung“ [17] an die Wurzel des Verständnisses von Gott reicht und daß es gilt, die im Zentrum der meisten religiösen Traditionen, die biblische eingeschlossen, zu findende Lebenszentrierung (live-centredness) ausfindig zu machen. Dann wird deutlich, daß in der biblischen Sicht sich nicht der einzelne Mensch als Gottes Ebenbild auf Erden erweist, sondern die wahre Gemeinschaft der Menschen mit der Schöpfung. Denn nicht einzelne Teile der Schöpfung, auch nicht der Mensch, entsprechen dem biblisch offenbaren Gott, sondern die lebendige Schöpfungsgemeinschaft im ganzen. Eben deshalb ist die besondere Vollmacht und Sonderstellung, die den Menschen auch in christlicher Sicht in der Schöpfung heraushebt, im Sinn einer besonderen Verantwortung des Menschen für die ganze Natur zu verstehen: Der Mensch ist nicht der willkürliche Eigentümer und Verbraucher der Natur, er ist vielmehr als Statthalter Gottes in der Natur in die Sorgepflicht für die ganze Schöpfung gerufen und zum solidarischen Mitglied der ganzen Schöpfungsgemeinschaft verpflichtet, so daß die Schöpfung nicht mehr als des Menschen Umwelt zu verstehen ist, sondern als dessen wirkliche Mitwelt.

2. *Kategorischer Imperativ ökologischer Gewaltverminderung.* Diese Mitgeschöpflichkeit des Menschen mit der ganzen Natur kann selbstverständlich den bleibenden Unterschied zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Schöpfung nicht prinzipiell aufheben. Aber sie betrachtet den Unterschied zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur nicht als primär und grundlegend, sondern schaut vielmehr auf das gemeinsame Leben von Mensch und Natur, also auf die ganze Schöpfungsgemeinschaft, um dadurch die Aufhebung der selbstverhängten Apartheid zu fördern, genauerhin jener unheilvollen Trennung zwischen dem Menschen und der Schöpfung, die mit der Überordnung des Menschen über die Schöpfung begonnen hat und die mit schrankenloser Gewaltherrschaft des Menschen über die außermenschliche Kreatur zu enden droht.

Diese Aufhebung kann ihrerseits realistischerweise nicht bedeuten, daß es überhaupt keine Überordnung und Herrschaft und damit auch keine Gewalt des Menschen gegen die Natur mehr geben wird. Es gilt sich aber dafür stark zu machen, daß es keine naturzerstörende Wissenschaft und Technik mehr geben darf, sondern nur noch solche Wissenschaft und Technik, die der ganzen Schöpfungsgemeinschaft angepaßt und ihr dienlich ist, und daß nur noch so viel Gewalt des Menschen gegen die Schöpfung erlaubt sein darf, als für die Fristung menschlichen Lebens unumgänglich und notwendig ist. Dazu gilt es, sich an jenem ökologischen Imperativ zu orientieren, den Gerhard Liedke dahingehend formuliert hat: „Vermindere die Gewalt gegen die Schöpfung Gottes, wo immer und wann

immer es möglich ist."[18] Konkret bedeutet dieser Imperativ, daß das Eingreifen des Menschen in die Natur an der ihr eigenen Würde seine unbedingte Grenze finden muß und daß dazu als Ausgleich mit dem Recht des Menschen auf die Benutzung der Natur ein ökologisches Grundrecht der Natur gegenüber dem Menschen geltend zu machen ist.

3. *Eindimensionale Wirtschaftlichkeit oder ganzheitliche Wirtlichkeit des Lebens?* Praktisch handhabbar und politisch praktikabel wird dieser Imperativ freilich nur, wenn entgegen den dominierenden Tendenzen der bisherigen Schau, die nicht selten menschliche Gewalt gegen die außermenschliche Schöpfung legitimiert hat, für jeden noch auszuübenden Gewaltakt des Menschen gegen die Natur die Begründung seiner Unumgänglichkeit politisch verlangt werden muß. Diese Forderung ruft ihrerseits nach einer Ethik asketischer Verantwortung und nach einer politisch zu organisierenden kollektiven Askese, die zu begründen ist mit einer Ethik der Selbstbegrenzung, die „im Konfliktfall dem ökologischen Erhaltungsinteresse" den „Vorrang vor dem ökonomischen Steigerungsinteresse" zukommen läßt[19].

Dieser notwendige wie notwendende politische Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie, der die Schöpfung als naturale Basis auch aller Ökonomie respektiert, impliziert zugleich den wirtschaftsethischen Imperativ, daß das Wirtschaftsverhalten des Menschen heute nur noch im Horizont der Ökologie betrachtet und beurteilt werden kann, weil und insofern alles – auch und gerade das ökonomische Handeln des Menschen – auf die umfassende Wirtlichkeit der Schöpfung zielen muß und sich nicht einfach an der eindimensionalen Wirtschaftlichkeit des menschlichen Produzierens orientieren darf. Denn der ursprüngliche Sinn des Wortes „Wirtschaft" erinnert noch heute daran, daß ihre eigentliche Bestimmung nicht allein in der Selbsterhaltung und Selbstvergrößerung des Menschen liegen kann, sondern in der Wirtlichkeit des Lebens der ganzen Schöpfung. Gemäß diesem Verständnis kann es deshalb – gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, die freilich ein eindimensionales wie eingleisiges Wirtschaftsdenken verraten –, keine „gesunde Wirtschaft" geben, wenn die Menschen durch sie krank werden und die Schöpfung sogar tödlich bedroht wird.

Als Tatbeweis für diese Perspektive muß der Umgang des Menschen mit dem Gleichgewicht von Arbeit und Ruhe bzw. zwischen Alltag und Sonntag gelten. Denn zwischen der Umweltzerstörung und der zumindest partiellen Abschaffung der Sonntagsruhe besteht ein unlösbarer Zusammenhang. Sie erweisen sich als zwei Seiten derselben Medaille, nämlich einer sträflichen Mißachtung der zyklischen Struktur allen Lebens. Wie die Umweltzerstörung auf dem Streben des Menschen beruht, die zyklischen Strukturen des geschöpflichen Lebens nicht mehr zu erkennen und anzuerkennen, sie statt dessen in eindimensionale Linearität zu übersetzen, so besteht in der heutigen Gesellschaft ebenfalls die Gefahr, die zyklische Zeitstruktur des geschöpflichen und menschlichen Lebens, die der ge-

sellschaftlichen Institution des Sonntags zugrunde liegt, nicht mehr zu respektieren, sondern sie linear verfügbar zu machen. Bedenkt man diesen Schicksalszusammenhang zwischen Umweltzerstörung und Abschaffung der Sonntagsruhe, wird man in der Rettung des Sonntags ohne jeden Zweifel eine wichtige Bewährungsprobe des politischen Vorrangs der Ökologie vor der Ökonomie erblicken dürfen[20].

Diesen Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie auch politisch zur Geltung zu bringen, erweist sich als das dringende Gebot der Stunde, weil allererst dessen Befolgung wirklich zeigt, ob wir Menschen des 20. Jahrhunderts die ökologische Lektion der gegenwärtigen Krise wirklich gelernt haben. Denn noch allzu viele ökologische Grundsatzversprechen und Parteiprogramme scheitern auch heute stets an handfesten ökonomischen Interessen und demonstrieren den umgekehrten faktischen Vorrang der Ökonomie vor aller Ökologie. Die unbedingte Voraussetzung für diese notwendige Perspektive eines fundamentalen Vorrangs der ökologischen Notwendigkeiten vor allen ökonomischen Interessen liegt in der sensiblen Wahrnehmung der gegenwärtigen ökologischen Krise als einer nicht bloß technischen, sondern radikal ethisch-religiösen Krise.

Entgegen dem Postulat des Philosophen Hermann Lübbe, auf die gegenwärtige Krise dürfe nicht „moralisch", sondern könne allein „pragmatisch" reagiert werden, da die gegenwärtige Krise keine moralische und keine „Zielkrise", sondern nur eine „Steuerungskrise" sei[21], gilt es, die gegenwärtige ökologische Krise als eine fundamentale Zielkrise zu betrachten, gemäß der klarsichtigen Diagnose Carl Friedrich von Weizsäckers, daß wir heute in einer Zivilisation mit unendlichen technischen Möglichkeiten, aber mit äußerst verworrenen Zielen leben. Denn nur die Wahrnehmung der ökologischen Krise als einer ethisch-religiösen Zielkrise ermöglicht die nicht von außen an die Wissenschaften heranzutragende, sondern aus ihnen selbst aufsteigende ethische Fragestellung, die zugleich Ethik mit Metaphysik verklammert und vor zutiefst religiös-theologische Fragen wie die folgenden stellt: Soll es die Menschheit und die Natur insgesamt überhaupt weiterhin geben? Warum soll der Mensch so, wie ihn die Evolution bisher hervorgebracht hat, erhalten bleiben? Und warum soll es überhaupt Leben auf dieser Erde geben?

Diese Fragen lassen sich nicht beantworten ohne eine radikale Umkehr der Menschen in ihrer Einstellung zur Schöpfung. Denn letztlich gibt es nur eine Alternative, wie sie David Henry Thoreau in dieser Kurzformel festgemacht hat: „Entweder kann die Natur geändert werden oder der Mensch."[22] Oder um das Thema der vorausgehenden Überlegungen nochmals zuzuspitzen: Unsere Verantwortung heute besteht darin, Franziskus gegen Kolumbus zum Sieg zu verhelfen. Dies jedenfalls sollten wir aus der historischen Spurensicherung lernen, um sowohl globale Betrachtungen zurückzugewinnen als auch individuelle Umsetzungen in vielen kleinen Schritten realisieren zu können. Beides wird sich aber nur

als möglich erweisen, wenn wir auch den Mut zum Einbezug der religiösen Traditionen aufbringen, die keineswegs historisch verbraucht sind, sondern sich in ihrer unverfälschten Aktualität darbieten.

ANMERKUNGEN

[1] F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (Bern 1982) 38.
[2] Vgl. dazu C. Merchant, The Death of Nature (New York 1980).
[3] J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökolog. Schöpfungslehre (München 1985) 28.
[4] G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung u. Gotteserfahrung (Freiburg 1986) 24.
[5] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart [13]1983) 108.
[6] A. Ganoczy, Theologie d. Natur (Zürich 1982) 46.
[7] Bonaventura, Itinerarium I, 15.
[8] K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – Ein Weg für heute (Freiburg 1975) 14.
[9] W. Heisenberg, Physik u. Philosophie (Stuttgart 1984) 85.
[10] K. Koch, Schöpfung als d. universale Sakrament Gottes. Chr. Schöpfungsglaube und d. Krise d. Sakramentalen, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung d. Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche u. Ges. (Zürich 1992) 81–104.
[11] J. Moltmann, Die atomare Katastrophe: Wo bleibt Gott?, in: EvTh 47 (1987) 58.
[12] T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt 1985).
[13] Die Neuentdeckung Amerikas, hg. v. H. Dieterich (Göttingen 1990).
[14] J. Moltmann, Die Entdeckung des Anderen. Zur Theorie d. kommunikat. Erkennens, in: EvTh 50 (1990) 409.
[15] K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit d. Natur (München 1984) 47, 54 ff.
[16] S. M. Daecke, Chr. Glaube u. Umweltkrise aus prot. Sicht, in: US (1987) 161.
[17] K. Raiser, Die Welt im 21. Jh. Herausforderungen an d. Kirchen, in: Die Theol. auf d. Weg in d. dritte Jt. (FS J. Moltmann) (Gütersloh 1996) 16.
[18] G. Liedke, in: Damit die Erde wieder Gott gehört. Plädoyer für einen neuen Umgang mit Mensch u. Natur, hg. v. H. A. Cornik (Freiburg 1986) 77.
[19] W. Huber in: Frieden in d. Schöpfung. Das Naturverständnis prot. Theologie, hg. v. G. Rau u. a. (Gütersloh 1987) 246.
[20] K. Koch, Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente (Ostfildern 1991).
[21] H. Lübbe, Polit. Moralismus. Der Triumph d. Gesinnung über d. Urteilskraft (Berlin 1987).
[22] Zit. in: Ökologie-Lesebuch, hg. v. E. Schramm (Frankfurt 1984) 101.

Hermann Kügler SJ

Probleme heutiger Priester- und Ordensausbildung

Katholische Priester und Mitglieder kirchlicher Ordensgemeinschaften sind nach wie vor eine interessante gesellschaftliche Minderheit. Zwar ist die öffentliche Wertschätzung ihres Berufsstands im Vergleich zu Ärzten und Professoren in den letzten 30 Jahren deutlich gesunken; nichtsdestoweniger ist die Aufmerksamkeit, die ihnen in der Öffentlichkeit zuteil wird, hoch, und gleiches gilt – mit Einschränkungen – für ihr moralisches Ansehen. Schreibt man ihnen doch in Sachen Ethik und Moral eine besondere Kompetenz zu, auch wenn diese durch das Verhalten einzelner nicht immer eingelöst wird, wofür entsprechende Skandale ein beredtes Zeugnis ablegen (Rosetti/Müller 1996).

Was tut nun die Kirche für die Aus- und Fortbildung ihrer Priester und Ordensleute im Bereich der persönlichen und kommunikativen Kompetenz? Während die „Zuständigkeitskompetenz" von der Kirche verliehen wird, muß die „Eignungskompetenz" im Lauf der Ausbildung individuell erworben werden. Dies umfaßt nicht nur die Fähigkeit und Bereitschaft, sich an der Universität oder Hochschule das entsprechende theologische Wissen anzueignen. In den letzten drei Jahrzehnten ist auch der Erwerb persönlicher und kommunikativer Kompetenzen zu einem zentralen Anliegen der Ausbildung für pastorale Berufe und in der Fortbildung der in diesen Berufen tätigen Männer und Frauen geworden (Stenger 1988, 54–65).

Priester- und Ordensausbildung in der katholischen Kirche

Was die Kirche in dieser Hinsicht auf Weltebene heute von ihren künftigen Priestern erwartet, hat in den Grundzügen bereits das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, das die Wichtigkeit nicht nur der intellektuellen, sondern auch der gesamtmenschlich-geistlichen Ausbildung und beständigen Fortbildung betont (Optatam totius). Für Ordensfrauen und Ordensmänner gilt Analoges (Perfectae caritatis). Maßgeblich für den deutschen Sprachraum ist nach wie vor die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Der Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" befaßt sich unter anderem mit zeitgemäßen Formen der Priesterausbildung (GSyn). Als konkrete Richtlinie für die Aus- und Fortbildung der Priester hat die Deutsche Bischofskonferenz 1978 eine „Rahmenordnung für die Priesterbildung" in Kraft gesetzt,

die 1988 noch einmal überarbeitet wurde. Sie sieht die Förderung des geistlichen Lebens und der menschlichen Reifung in allen Phasen der Aus- und Fortbildung vor.

Daß die menschliche Bildung das Fundament der gesamten Priesterbildung ist, hat Papst Johannes Paul II. 30 Jahre nach dem Konzil nochmals eigens betont. Besonders wichtig sei die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit zu anderen Menschen und die Reifung des eigenen Gefühlslebens (Pastores dabo vobis 1992). Für die Ausbildung in den Ordensgemeinschaften liegen seit 1990 Richtlinien vor, in denen erstaunlich deutlich auf die Fragen der menschlich-affektiven und psychosexuellen Reifung eingegangen wird (Richtlinien 1990).

Für den konkreten Ablauf der Priesteraus- und -fortbildung gibt es unterdessen zahlreiche Beispiele (schon Stenger 1988, 241–280). Auch eine ganze Reihe von Ordensgemeinschaften haben in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten eigene Aus- und Fortbildungscurricula mit dem Ziel erstellt, die Persönlichkeitsentwicklung ihrer Mitglieder zu fördern, woraus sich vielfach auf regionaler und auf Bundesebene eine konstruktive Zusammenarbeit verschiedener Orden untereinander ergeben hat[1].

Für die Ordensgemeinschaften liegt heute eine neue Herausforderung in der folgenden Situation (zum folgenden s. Meures 1993 a): Noch vor zwanzig Jahren meldeten sich die meisten Bewerberinnen und Bewerber für das Ordensleben bald nach dem Abitur oder einer Berufsausbildung. Das durchschnittliche Eintrittsalter lag damals bei 20–22 Jahren. Heute kommen viele erst nach ihrem Studium oder mehrjähriger Berufstätigkeit, so daß sich das Eintrittsalter deutlich nach oben verschoben hat. Immer häufiger melden sich auch Personen von Mitte 30 bis sogar Mitte 40. Dies entspricht durchaus soziologischen Erhebungen, die verstärkt ein neues Modell der „Biographisierung" feststellen: Viele ergreifen heute nicht mehr einen Beruf fürs Leben, sondern entscheiden mehrmals im Leben neu über ihren Beruf.

Die alte Faustregel, daß „geistliche" Berufe vor allem aus intakten (meist kinderreichen) Familien erwachsen, gilt ebenfalls so nicht mehr. Die Bewerber für das Ordensleben kommen oft aus zerbrochenen Familien; und immer öfter sind junge Leute aus kirchenfernen statt aus praktizierenden katholischen Familien anzutreffen.

Wer mit dieser Personengruppe zu tun hat, weiß, wie schwer es ist, ihre tragenden Motive herauszufinden. Zwischen dem, was jemand als Motiv nennt, und dem, was ihn wirklich motiviert, gibt es nicht selten eine große Diskrepanz. Weiterhin sind bei vielen, die sich für das Ordensleben interessieren, Zweifel angebracht, ob sie überhaupt menschlich und geistlich hinreichend dafür disponiert sind.

Identitätsfindung in der Spannung zwischen Real- und Ideal-Ich

Wie jeder Mensch, so hat auch jeder (angehende) Priester und Ordenschrist die Aufgabe, nach seiner leiblichen Geburt in einem lebenslangen Arbeits- und Lernprozeß seine Identität „zur Welt zu bringen". Wer sich an einen bestimmten Orden ein Leben lang binden will, muß im Prozeß des Hineinwachsens in eine konkrete Gemeinschaft das Ordensideal auf allen Ebenen des menschlichen Daseins – nicht nur der intellektuellen – in seine bereits ein gutes Stück weit geformte Lebensgestalt möglichst nahtlos integrieren.

Ob und wieweit dies gelingt, zeigt sich in der Regel in Krisensituationen, wenn deutlich wird, ob die eigene Persönlichkeit mit den Idealen eines Ordens bzw. des Priestertums wirklich eine Einheit bildet, oder ob bei Belastungen beide verhältnismäßig leicht wieder auseinanderfallen. Peter Köster (Köster 1991, bes. 163 f.) beschreibt einige krisenauslösende Phänomene: die Erfahrung, daß das Amt den Priester nicht mehr trägt, sondern daß umgekehrt der einzelne durch seinen Einsatz und seine Reife dem Amt Ansehen verschaffen muß; die Individualisierung des pastoralen Dienstes, die dazu führt, daß Gemeinschaften ihren Dienst immer weniger als Ausdruck einer gemeinsamen Berufung verstehen; der Mangel an Orten des persönlichen Austauschs und der emotionalen Zusammengehörigkeit; die Frage vieler, ob sie sich nicht von einer Art Spiritualität haben verführen lassen, die nun belanglos geworden ist; die Erfahrung, daß sexuelle Triebe plötzlich ins Zentrum des Bewußtseins drängen, und die Unfähigkeit, sexuelle Triebe, Wünsche und Bedürfnisse fruchtbar in eine zölibatäre Lebensweise einzubeziehen; die mangelnde Fähigkeit, den Alltag sinnvoll zu organisieren, Distanz zu gewinnen, Konflikte zu riskieren und durchzutragen, Perspektiven zu entwickeln und Prioritäten zu setzen.

Für das Ordensleben kommt noch die Besonderheit hinzu, „daß es in einer einzigen Lebensform alle Aspekte der Identitätsbildung integriert, die in der säkularen Gesellschaft normalerweise verschiedenen Lebensbereichen ... zugeordnet sind. Dadurch wird das Ordensleben sehr anspruchsvoll: Eine freie und endgültige Bindung setzt voraus, daß der junge Mensch wenigstens anfanghaft alle Aspekte der Identitätskrise bewältigt hat. Hat sich die Identitätsentwicklung retardiert, so besteht die Gefahr, daß eine vorzeitige Bindung an die Ideale, Rollen, Aufgaben und Lebensstrukturen des Ordenslebens den Prozeß der Identitätsbildung eher blockiert als fördert ... Eine frühzeitige Entscheidung für die Ehelosigkeit kann das Gefühl für die sexuelle Identität behindern und die Fähigkeit zur persönlichen Intimität einschränken; die Fixierung auf ein geschlossenes Weltbild erschwert die Entwicklung einer dialogischen und entwicklungsfähigen Glaubensidentität" (Egenolf 1996, 159/60).

Natürlich steht jeder Mensch sein Leben lang in der Spannung zwischen seinem „Ideal-Ich" und seinem „Real-Ich". Das erste enthält die Gesamtheit der

Werte, Ziele und Leitideen einer Person. Vor allem religiöse und ethische Werte im Ideal-Ich ermöglichen es einem Menschen, sich selbst auf ein Ziel hin zu transzendieren. Das zweite umfaßt seine tatsächlichen Eigenschaften und Charakterzüge und kann an seinen bewußten und verborgenen Bedürfnissen erkannt werden (zum folgenden siehe Schaupp 1988, bes. 217–219).

Diese Grundspannung kann auf recht unterschiedliche Weise gelebt werden. Die Form des Umgehens ist um so reifer, je mehr es gelingt, die verschiedenen Anteile des Ideal-Ichs und des Real-Ichs zu integrieren, ohne bestimmte Anteile abspalten oder einige auf Kosten anderer leben zu müssen, und je mehr es weiterhin gelingt, die verschiedenen Anteile des Ichs so zu integrieren, daß dabei die persönlichen Ideale mit den Werten etwa eines bestimmten Ordens übereinstimmen. Von einem tiefenpsychologischen Ansatz ausgehend, können – etwas vereinfacht – drei Formen unterschieden werden, diese Spannung zu leben:

Die *reife, voll entfaltete Form:* Verschiedene Bedürfnisse werden wahrgenommen und in das Ganze der Persönlichkeit integriert. Personen, die die Spannung zwischen ihrem Ideal-Ich und ihrem Real-Ich vorwiegend auf diese Weise leben, setzen sich realistische und zugleich herausfordernde Ziele und stellen sich Aufgaben, an denen sie wachsen können; so leben sie diese Grundspannung auf kreative Weise.

Die *eingeschränkt-behinderte Form:* Bedürfnisse können oder dürfen nicht wahrgenommen werden; sie fristen ein „Schattendasein". Infolgedessen können sie weder direkt befriedigt werden noch ist ein freiwilliger und bewußter Verzicht möglich. Statt dessen kommt es zu einer möglicherweise unbewußt bleibenden Bedürfnisenttäuschung, die sich oft als vage wahrgenommenes Gefühl der inneren Unzufriedenheit oder des „Frustriertseins" äußert. Als „blinde Passagiere" führen diese Bedürfnisse ein Eigenleben, das vom Bewußtsein oft als Bedrohung wahrgenommen oder als Schuldgefühl erlebt wird. Diese Behinderungen entstehen und beharren im Wesentlichen durch die Dynamik des Unbewußten.

Die *krankhafte Form:* Die innere Struktur der Person ist nur fragmentarisch ausgebildet; es muß von einer leichteren oder schwereren Form der Charakterstörung oder Desorganisation des Ich, im extremen Fall von einer psychotischen Erkrankung gesprochen werden.

Untersuchungen unter US-amerikanischen Priesteramtskandidaten und jungen Ordensleuten haben ergeben, daß 60–80 Prozent von ihnen die beschriebene Spannung auf die zweite Weise leben und daß deutliche Anzeichen einer überwiegend unstimmigen Motivation schon beim Eintritt in den Orden oder das Priesterseminar erkennbar waren und sich im Lauf der Ausbildung kaum verändert haben. Für den deutschsprachigen Raum dürfte von ähnlichen Zahlen auszugehen sein (Rulla 1976ff.)[2]. Man wird hier also nicht von einer für die Priester- und Ordensausbildung der Kirche am Rande liegenden Belanglosigkeit sprechen können.

Besteht nun die Spannung zwischen Real-Ich und Ideal-Ich vorrangig in der

ersten Form, so kann die Reifung der Person zur freien Selbsttranszendenz auf Gott hin gut gefördert werden durch Exerzitien und geistliche Übungen aller Art (Kügler 1993 b). Eine Psychotherapie richtet sich primär auf krankhafte Seelenzustände der dritten Form (zur Abgrenzung von Exerzitien und Psychotherapie siehe Meures 1993 b).

Die meisten Schwierigkeiten in der menschlich-geistlichen Reifung resultieren jedoch aus der zweiten Form. Seit etwa zwanzig Jahren hat daher eine Vielzahl von Methoden aus verschiedenen psychologischen Schulen in die Gestaltung von Ausbildungskursen Einzug gehalten, zum Beispiel Verfahren aus der Tiefenpsychologie, TZI, Transaktionsanalyse, Gestalttherapie, Psychodrama und Gesprächspsychotherapie. Dabei geht es nicht primär darum, im engeren Sinn therapeutisch zu arbeiten; das würde der oben genannten dritten Form entsprechen. Vielmehr sollen angehende Priester und Ordensleute in der Überwindung der Behinderungen, die aus der zweiten Form erwachsen, gefördert werden und einen Zugang zu ihnen unbekannten und abgewehrten Persönlichkeitsanteilen erhalten, um ein einigermaßen zufriedenes, erfülltes, vielleicht sogar geglücktes Leben als Priester, als Ordensfrau oder Ordensmann führen zu können (vgl. Niemann 1990).

Pastoralpsychologische Arbeit mit Priestern und Ordensleuten

Dazu einige Beispiele: Eine sechstägige analytisch orientierte Persönlichkeitsarbeitsgruppe hat das Thema „Lebensgeschichte und Berufung – Was hat meine Lebensgeschichte mit meiner Wahl für meinen Orden zu tun?“ (vgl. Kügler 1993 a). Die Teilnehmer möchten herausfinden, inwieweit ihre individuelle Biographie sie zur Wahl ihrer derzeitigen Lebensform disponiert hat. Es geht also darum, noch einmal tief in die Motivation zum Priestersein bzw. zum Ordensleben hineinzuführen und eine Standortbestimmung vorzunehmen, um zu sehen, wo jeder innerlich steht. Als „Unterthema“ taucht bald die eigene Beziehungsfähigkeit auf und der Wunsch, auch daran zu arbeiten. Den Teilnehmern stellen sich die Fragen: Wie gestalte ich Beziehungen zu Frauen und zu Männern? Wie spielt meine eigene homo-, hetero- oder bisexuelle Orientierung da hinein? Was heißt dabei in der eigenen Verhaltensweise zölibatäre Keuschheit[3]?

Dies sind natürlich nicht die einzigen Unterthemen in einem derartigen Ausbildungskurs. In anderen Seminaren tauchen Themen auf wie „Krisen und Konflikte im Konvent“ oder „Burning out im pastoralen Arbeitsfeld“. Ich betone dies eigens, um mit den folgenden Fallbeschreibungen nicht das gelegentlich unzutreffende Vorurteil zu bestätigen, daß Priester und Ordensleute hauptsächlich an psychosexuellen Problemen herumlaborieren.

Schwester Anna (die persönlichen Daten sind jeweils verändert) ist knapp 30 Jahre alt und arbeitet als Altenpflegerin in einem ordensinternen Alten- und

Pflegeheim. Sie ist die jüngste von vier Geschwistern. Ihre Eltern führten eine Gastwirtschaft und hatten dadurch nicht viel Zeit für die Kinder. Als Schlüsselbotschaft der Eltern an sie benennt sie: „Sei still und halt dein Maul, denn du bist der letzte Dreck." Diese Schlüsselbotschaft hat sie bereits vor dem Seminar in einer Reihe von therapeutischen Einzelgesprächen herausgearbeitet. Nun erinnert sich Anna an eine für ihre Kindheit typische Szene, in der sie sich klein und zusammengekauert in der Gaststube sitzen sieht, wohin der „letzte Dreck" gekehrt wurde.

Anhand dieser Erinnerung fällt es ihr wie Schuppen von den Augen. Bislang hat sie sich immer so verhalten, daß sie sich den Mitschwestern und der Oberin gegenüber wie der letzte Dreck fühlt. Auch in ihrer Arbeit im Alten- und Pflegeheim übernimmt sie die letzten Drecksarbeiten.

Nachdem Anna diese Zusammenhänge klarer geworden sind und sie sich bewußt entschieden hat, aus diesen lebensbehindernden und zerstörenden Teufelskreisen der Elternbotschaften auszusteigen, gelingt es ihr mit Hilfe der Gruppe, im Rollenspiel ein Gespräch mit ihrer Oberin vorzubereiten, in dem sie eine Versetzung beantragt, die ihr dann auch zugestanden wird. Schwester Anna kann nun in einem anderen Haus ihres Ordens einen neuen Anfang machen.

Zu dieser und den folgenden Fallbeschreibungen sei eigens angemerkt, daß intensiv-aufdeckende therapeutische Interventionen – die also den einzelnen zunächst tiefer in seine Problematik hineinführen – größter Behutsamkeit bedürfen, um nicht retraumatisierend zu wirken. Dies gilt noch einmal besonders für die Arbeit vor und mit einer Gruppe.

Schwester Barbara ist 24 Jahre alt und studiert Theologie. Sie bringt in die Gruppe ein paar Angstträume ein: In einem Traum verfolgen sie wilde Tiere, in einem anderen Traum befindet sie sich in einer brennenden Halle und in einem dritten Traum verfolgt sie ein Mann auf nächtlicher Straße. Die Seminarteilnehmer assoziieren u.a. zu den wilden Tieren die archaischen und triebhaften Gefühle, zu der brennenden Halle die Sexualität und fragen schließlich nach wichtigen Erfahrungen mit Männern in ihrem Leben.

Als diese Stichworte fallen, erzählt Barbara nach heftigem Weinen, ihr Vater habe sie in der Kindheit und Jugend sexuell mißbraucht, und noch im Alter von 14 Jahren habe sie im väterlichen Bett schlafen müssen. Im Alter von 15 Jahren unternahm sie, nachdem einmal ihre Regel ausblieb, einen mißglückten Suizidversuch. Barbaras zentrales Lebensthema heißt „mißbraucht". In einer leiblich gestalteten Übung nimmt sie eine Haltung ein ähnlich der Skulptur der „Russischen Bettlerin" von Barlach, die den Beziehungswunsch des Empfangens darstellt. Diese vornübergebeugte Haltung in Verbindung mit der ausgestreckten Hand drückt für Barbara am deutlichsten aus, was sie am tiefsten empfindet: „Das, was ich am intensivsten ersehne, befürchte ich am stärksten." So fürchtet sie sich am meisten vor menschlicher Nähe, die es ihr ermöglichen würde, ihre Gefühle zu-

zulassen. Denn gerade hier erlebte sie den Mißbrauch und wurde geschädigt. Ihren Ordenseintritt kann sie im Zusammenhang mit diesen Ereignissen als Versuch einer Kompromißbildung zwischen ersehnter und befürchteter Nähe verstehen.

Eine Nähe- und Distanzübung vermittelt Barbara die Erfahrung, daß sie sich heute als erwachsene Frau nicht weiter von anderen mißbrauchen lassen muß. Hier entdeckt sie, daß sie über Nähe und Distanz in Beziehungen mitentscheiden kann. Sie selbst kann ihre Grenze bestimmen und im Dialog Beziehungen verantwortlich mitgestalten. Später wurde bekannt, daß Barbara ihren Orden verlassen, das Theologiestudium aufgegeben und ein Pädagogikstudium begonnen hat. Ein Grund für diese Entscheidung ist ihre Erfahrung, daß ihr in der männlich dominierten Kirche als angehender Theologin meist einseitig und ohne Dialog Grenzen gesetzt werden und sie sich so in ihrer Selbstbestimmung und Identität als Frau wieder „mißbraucht" fühlte.

Clemens ist 29 Jahre alt und Kaplan in einer Pfarrei. In einem früheren Seminar hat er über die Frühzeit seines Lebens für sich die Einsicht gewonnen: Er ist „der zweite Versuch, nachdem es beim ersten Mal nicht geklappt hat". Seine um ein Jahr ältere Schwester starb am Tag nach der Geburt. In den Erzählungen der Familie war die tote Schwester ständig gegenwärtig. Ihm ist klar, daß er sich nur als Ersatz für diese Schwester erlebt. Die Familie wurde dann, als er drei oder vier Jahre alt war, durch Scheidung zerrissen. Die damit verbundenen schmerzlichen Gefühle durften zu Hause nicht gelten und geäußert werden, da die Mutter genug zu tun hatte, die inzwischen drei Kinder „über Wasser zu halten". Scheidungsgrund war die Liaison des Vaters mit einer jungen Asiatin, die er auf einer Dienstreise nach Ostasien kennengelernt hatte. Daraufhin galt zu Hause der Bereich der Erotik, Sexualität und Partnerschaft als Tabu. Clemens erlebte sich seit der Pubertät wie innerlich zerrissen. Eine intensive homosexuelle Beziehung während der ersten Kaplansjahre blieb nach außen hin verborgen. Dadurch fühlte er sich erneut innerlich zerrissen. „Das wühlt in mir wie ein Krebsgeschwür und zerreißt mich innerlich", sagt er[4].

Die Gruppe hilft ihm, diese Beziehung näher anzuschauen; und er deutet sie selbst als Rache an seinen Eltern, die ihm sein „zerrissenes" Leben „eingebrockt" haben. Für Clemens, der übrigens auch seinen Namen das eine Mal mit „C", das andere Mal mit „K" schrieb, steht an diesem Punkt die Einsicht, daß er einerseits seine Vergangenheit nicht ändern kann und andererseits in der Gegenwart darauf nicht festgelegt ist, sie weiter zu wiederholen. Deshalb nimmt er sich vor, in Zukunft eine qualifizierte Begleitung zu suchen, mit der er die Erfahrungen des Seminars nacharbeiten kann.

Pater Christian ist 37 Jahre alt und Pfarrer in einer Großstadtpfarrei. Ihm selbst ist klar, daß die psychologischen Gründe für seine Lebenswahl darin liegen, daß er im Priesterberuf die heile und bergende Familie gesucht hat, die er als Kind nie erlebt hat: Sein Vater starb, als er noch ein kleines Kind war, so daß die Mutter

ihn und seine jüngere Schwester allein erziehen mußte. Er selbst hat immer wieder Schwierigkeiten, mit jungen Frauen so umzugehen, wie es seiner Lebenswahl entspricht. Seine eigene Deutung dazu ist, daß er emotional im Alter von etwa 20 Jahren stehengeblieben ist, als er sich entschied, ins Priesterseminar einzutreten. So verliebt er sich immer wieder heftig in junge, unreife Frauen. Die „Lösung" liegt dann immer darin, daß er von ihnen verlassen wird.

Dies war zum letzten Mal vor einem Jahr der Fall. Damals hat sich Maria, eine 21jährige Theologiestudentin, von ihm getrennt. Er beschreibt Maria als mädchenhaft und emotional eher wie im Alter von 16 oder 17 Jahren. Beide verlieben sich heftig ineinander. Die Beziehung dauert vier Monate und kommt äußerlich dadurch zu einem Ende, daß Maria den Studienort wechselt, innerlich dadurch, daß sie am neuen Studienort einen Studenten kennen und lieben lernt, von dem sie nach kurzer Zeit ein Kind erwartet.

Christian erzählt, daß er diese vier Monate fast paradiesisch, aber auch wie einen Rausch erlebt hat. Maria sei die erste Frau für ihn gewesen, mit der er sich ernsthaft vorstellen konnte, eine Familie zu gründen und Kinder zu haben – auf der anderen Seite will er seinen Lebensplatz als Priester nicht aufgeben. „Mit dir habe ich erfahren, was Liebe ist", habe Maria zu ihm gesagt, „mit dir habe ich Gefühle entdeckt, von denen ich noch nie etwas geahnt habe." Für sie besteht die tiefe Kränkung darin, daß er, nachdem sie miteinander geschlafen haben, ihr dann doch keine gemeinsame Lebensperspektive anbietet.

Als Maria ihn dann verlassen hat, ist er völlig verzweifelt. Ihm wird deutlich, daß er selbst als Kind immer um seiner Leistung willen geliebt wurde und von Maria erstmalig, wie er meinte, um seiner selbst willen. In der Ambivalenz seines Wunsches, sie möge schwanger sein und mit ihm einem Kind das Leben geben, und der Furcht davor erkennt er die Ambivalenz seiner eigenen Lebensentstehung, daß er nämlich zugleich gewünscht und abgelehnt war. Er kann sehen, daß seine Lebenswahl als Priester im Grunde ein idealer Kompromiß zwischen seiner Biographie und deren Vorgaben einerseits und seiner faktischen Liebes- und Beziehungs(un?)fähigkeit andererseits ist. Und er kann anerkennen, daß es eine „Total-Beziehung" jenseits des Mutterschoßes im Bereich der irdischen Dinge nicht gibt und daß die Sehnsucht nach dem „Ganzen" nur im Bereich des Religiösen erfüllbar ist: Endliches ist endlich zu lieben, und nur Unendliches kann unendlich geliebt werden.

Ausblicke

Wie könnte eine Ausbildung aussehen, die dazu hilft, die Spannung zwischen Werten und Idealen auf der einen und den eigenen bewußten und unbewußten Bedürfnissen auf der anderen Seite auf eine reife, fruchtbare Weise zu leben? Daß die derzeitige Ausbildung diesen Anforderungen nicht immer gerecht wird, zeigt

die Tatsache, daß junge Priester und Ordensleute nicht selten kurz nach ihrer Priesterweihe oder Profeß in eine Krise geraten und ihr Amt aufgeben bzw. ihre Gemeinschaft verlassen.

Dies wird im gewissen Umfang vermutlich trotz „bester" Ausbildungsseminare und „idealer" individueller Begleitung auch in Zukunft ein Stück weit immer so bleiben. Eine Persönlichkeitsarbeitsgruppe kann zwar Defizite im Bereich der Identitätsentwicklung zum Vorschein bringen und den einzelnen motivieren, weiter daran zu arbeiten. Wenn jemand dies aber nicht in eigener Einsicht und Verantwortung in Angriff nimmt und die „kritischen Punkte" beharrlich verschweigt, gibt es für den im „Forum internum" (also im Bereich der vereinbarten Diskretion) Arbeitenden keine Möglichkeit, im „Forum externum" (also auf der Ebene der institutionellen Öffentlichkeit) einen Bischof, Regens oder Ordensoberen von dem in Kenntnis zu setzen, was in einem Seminar als Problematik aufgetaucht ist.

Das Ziel „menschliche Reifung" hat in den Rahmenordnungen der Priester- und Ordensausbildung einen festen Platz. Das umzusetzen bedeutet den Versuch einer möglichst realistischen Klärung gerade der unbewußten Motive, Priester oder Ordenschrist werden zu wollen. Soll das Ausbildungsziel Identitätsfindung gelingen, so hat dies Konsequenzen für die Gestaltung der Aus- und Fortbildung (zum folgenden siehe Egenolf 162–164):

Die *Psychologie des Unbewußten* bekommt dabei einen wichtigen Stellenwert. Das bedeutet, daß die Ausbildungsverantwortlichen neben einer spirituellen auch eine psychologische Kompetenz brauchen. Zumindest müssen sie die Konflikte und Spannungen in ihrer eigenen Lebensgeschichte soweit bearbeitet haben, daß sie die anderen verantwortlich begleiten können. Schwerwiegende Probleme sollten sie erkennen können und den Rat von Fachleuten hinzuziehen.

Die Ausbildungsstruktur muß auf den Prozeß der Identitätsfindung/Persönlichkeitsentfaltung hin konzipiert werden. Geht man von einer zeitlichen Dehnung der Identitätsentwicklung aus, so folgt daraus, Zeit und Raum zur Identitätsfindung zu lassen. Dazu ist eine Gemeinschaftserfahrung notwendig, die nicht die Anpassung, sondern die Mitverantwortung und die Kreativität des einzelnen herausfordert.

Die *Ausbildungszeit* muß dem Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung angepaßt werden. Auch wenn sich jemand nach einem zweijährigen Noviziat an einen Orden bindet, ist davon auszugehen, daß sich der Prozeß der Identitätsfindung noch länger hinzieht und die Erfahrung verschiedener Bewährungsproben benötigt. Ein auf die Entfaltung der Persönlichkeit hin gestalteter Weg zu einer Glaubens- und Lebensentscheidung läßt sich nicht auf ein festes Curriculum von soundso vielen Semestern festschreiben.

Eine *Ausbildungsgemeinschaft* muß auf die Herausforderung der Persönlichkeitsentwicklung hin überprüft werden. Ist sie eine Gemeinschaft, die ihre Mit-

glieder zu menschlicher und geistlicher Reife herausfordert, oder ist es eher eine Gemeinschaft, die durch die Muster der Beziehungen, den Umgang mit Konflikten die Rolle der Autorität und die unbewußten Inkonsistenzen der einzelnen verstärkt?

Vorsichtige Schätzungen besagen, daß etwa 20 Prozent aller Geistlichen eine *homosexuelle* Orientierung in der einen oder anderen Form aufweisen und etwa die Hälfte von diesen auch in homosexuelle Aktivitäten verwickelt ist (Sipe 168). Die Frage, ob und wie Homosexuelle, zumal wenn sie sich öffentlich zu ihrer Veranlagung bekennen, in einem Priesterseminar oder einer Ordensgemeinschaft gefördert werden können und welche Implikationen damit verbunden sind, ist noch nicht zufriedenstellend gelöst und bedarf weiterer Klärung (dazu Heinz).

Ein Beitrag der Psychoanalyse zur Gestaltung einer so verstandenen Aus- und Fortbildung ist sicher „die Einsicht in unsere Endlichkeit ... Die Psychoanalyse lehrt uns weiterhin Wichtiges über die Unvermeidbarkeit von Schuld, und wie es trotzdem möglich ist, der Depression und der Verzweiflung zu entkommen. Schließlich zeigt uns die Psychoanalyse, daß es diejenige Befriedigung, die wir uns erträumen, nirgendwo gibt, daß es aber meistens möglich ist, doch immerhin befriedigender zu leben, als wir es bisher getan haben. Psychoanalyse ist vor allem eine Desillusionierung, sie öffnet den Blick für eine tragische Sicht der Wirklichkeit, aber sie mildert diesen Blick durch eine weitere Haltung, die vor allem zu ihrem jüdischen Erbe gehört, durch die Ironie" (Raguse 1995, 39).

Die Psychoanalyse kann Menschen auch vor der „Destruktivität von Idealen" bewahren, indem sie zu einer realistischen Sicht eigener Möglichkeiten und Grenzen beiträgt, und sie kann weiterhin Menschen helfen, mit Spannungen in ihrem Leben zu rechnen und diese nicht einseitig aufzulösen. Daß es nach wie vor noch nicht genügend geeignete kirchliche „Ausbilder" für all das gibt, daß für die „Ausbildung der Ausbilder" auch seitens der Institution noch mehr zu investieren wäre und daß folglich die Pastoralpsychologie auch die Aufgabe hat, sich dafür kirchenpolitisch einzusetzen, sei noch zum Abschluß angemerkt.

ANMERKUNGEN

[1] Beispielhaft der Kurs zur Einführung junger Ordenspriester in den pastoralen Dienst des „Instituts für missionarische Seelsorge" (IMS) in Frankfurt.

[2] Eine neuere empir. Unters. fehlt. Die Studie von C. Jacobs hat die Entwicklung der Sozialbeziehungen von Priesteramtskandidaten in ihrer Bedeutung für deren psych. Gesundheit zum Schwerpunkt.

[3] Die derzeit gründlichste klin. Untersuchung zur Sexualität Zölibatärer hat Sipe erstellt. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordenschristen, in denen Gelingen und Scheitern gleichermaßen zu Wort kommen, bei Grün/Müller. Hoppe beschreibt Verlauf und Wirksamkeit psychoanalyt. Psychotherapie von kath. Priestern, Nonnen und Mönchen.

[4] Die Frage, ob Homosexuelle, zumal wenn sie sich öffentlich zu ihrer Veranlagung bekennen, einen geistl. Beruf ergreifen und in einer geistl. Gemeinschaft leben können, diskutiert mit vorsichtig positiver Antwort H. Heinz.

Literatur: P. Egenolf, Persönlichkeitsentfaltung in d. Ordensausbildung, in: K. Frielingsdorf, Entfaltung d. Persönlichkeit im Glauben (Mainz 1996) 150–164; GSyn 1, 597–636; A. Grün, W. Müller, Intimität u. zölibat. Leben. Erfahrungsber. v. Priestern u. Ordensleuten (Würzburg 1995); H. Heinz, Homosexualität u. geistl. Berufe, in dieser Zs. 214 (1996) 681–692; K. D. Hoppe, Gewissen, Gott u. Leidenschaft. Theorie u. Praxis psychoanalyt. Psychotherapie v. kath. Klerikern (Stuttgart 1985); C. Jacobs, Theol.studenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie (Freiburg 1994); P. Köster, Situation junger Ordenspriester in d. Zeit d. Berufseinführung, in: Ordenskorr. 31 (1991)161–166; H. Kügler, Die Schlüsselmethode in Persönlichkeitsgruppen nach TZI, in: K. Frielingsdorf, Mein Leben annehmen. Der past.therapeut. Impuls der Schlüsselmethode (Mainz 1993 a) 132–143; ders., „Die inneren Bewegungen unterscheiden". Zu Lernziel u. Psychodynamik d. Ignatian. Exerzitien, in: LKat 15 (1993 b) 69–75; F. Meures, „Viele halten mich für verrückt." Warum treten heute (noch) junge Leute in einen Orden ein? In: Wort u. Antwort 34 (4/1993 a) 177–181; ders., Exerzitien u. Psychotherapie: Versuch einer Abgrenzung, in: Korr. zur Spir. d. Exerz. 62 (1993 b) 46–52; U. Niemann, Priesterl. Realutopien. Erfahrungen u. Überlegungen zum heutigen Leben in geistl. Berufen aus d. Sicht psychosomat. Anthropologie, in: Priester heute. Anfragen, Aufgaben, Anregungen, hg. v. K. Hillenbrand (Würzburg 1990) 90–133.; Optatam totius. Dekret d. II. Vat. Konzils über d. Priesterausbildung; Pastores dabo vobis. Ap. Schr. Johannes Pauls II. über d. Priesterbildung; Perfectae caritatis. Ordensdekret des II. Vat. Konzils; H. Raguse, Von d. Psychoanalyse zur Themenzentr. Interaktion und weiter ... oder vielleicht auch wieder zurück?, in: TZI 9/2 (1995) 31–43; Rahmenordnung für die Priesterbildung (Sekr. d. DBK); Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten (VApSt 97, Bonn 1990); Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in d. Kirche. Psycholog., seelsorgl. u. institutionelle Aspekte, hg. v. S. J. Rosetti u. W. Müller (Mainz 1996); L. Rulla, Entering and Leaving Vocation: intrapsychic dynamics (Rome 1976); ders., Anthropology of the Christian Vocation, 2 Bde. (Rom 1986, 1989); K. Schaupp, Eignung u. Neigung, in: Stenger 1988, 195–240; A. W. R. Sipe, Sexualität u. Zölibat (Paderborn 1992); H. Stenger, Eignung für d. Berufe d. Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung (Freiburg 1988).

Eugen Biser

Glaubenserweckung

Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität

Zu Beginn der fünfziger Jahre, als die schlimmsten Nachwehen des Zweiten Weltkriegs verwunden waren und die Menschen des „freien Westens" wieder Hoffnung zu schöpfen begannen, erschreckte Martin Buber die religiöse Welt mit den Worten: „Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben."[1] Gleichzeitig verwarf er den Versuch, dieses Unheil einem Versagen der „das Geheimnis erschließenden Kraft innerhalb des Erdendenkens", also der Gottesunfähigkeit der menschlichen Vernunft, anzulasten. Wie es seinem jüdischen Gottesverständnis entsprach, vermutete er die Ursache vielmehr in einem Geschehen auf seiten Gottes, in einem Entzug seiner wahrnehmbaren Nähe.

Vor das gleiche Problem sah sich aber auch schon das gnostische „Evangelium Veritatis" gestellt. Und es sah die Ursache der Gottesverhüllung in einem Geschehen zwischen der verfinsterten Sonne und dem menschlichen Auge. Denn in den Eingangssätzen beklagt es die Unkenntnis des väterlichen Angesichts Gottes, die allenthalben Furcht und Schrecken ausgelöst habe. Von diesen aber heißt es: „Das Erschrecken verdichtete sich zu einer Art Nebel, aus dem niemand heraussehen konnte." Auf die heutige Conditio religiosa angewendet, reißt die Stelle den tiefsten Grund der herrschenden Glaubens- und Kirchenkrise auf; denn das Unglück der Christenheit besteht unzweifelhaft darin, daß ihr, wie Reinhold Schneider bestätigte, das Antlitz des Vaters „ganz unfaßbar" geworden ist.

Genauer als mit der das Vaterantlitz Gottes verhüllenden Nebelwand könnte die gegenwärtige Situation kaum beschrieben werden. Denn der Nebel steigert, wie Hermann Hesse in seinem Herbstlied sagt, die Einsamkeit des Menschen. Dabei ist die Einsamkeit, genauer besehen, die soziale Erscheinungsform der Angst, so wie diese als die Innenseite der Einsamkeit zu gelten hat. Angst ist aber nach allen Diagnostikern, mit Karl Jaspers an ihrer Spitze, die Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen, den eine „so noch nie gewesene Lebensangst" wie ein dunkler Schatten begleitet.

Es ist dieses durchdringende Angstgefühl, das den Lebenswillen des heutigen Menschen untergräbt, so daß er sich auf kein Wagnis mehr einlassen möchte, vor jeder Festlegung zurückschreckt, und, wie Paul Valéry feststellte, mit dem Rük-

ken zur Zukunft lebt[2]. Und nicht weniger liegt darin die Ursache, daß er, ungeachtet seines Wohlstands und der zahlreichen Vergünstigungen der gegenwärtigen Lebenswelt, seines Lebens nicht froh zu werden vermag. So erleidet er einen emotionalen Zersetzungsprozeß, der ihn einer resignativen Grundstimmung und Seinsverdrossenheit verfallen läßt.

Das ist die Wunde, in die das Christentum das Öl und den Wein des barmherzigen Samariters gießen müßte. Nach der bedrückenden Bilanz, die Oskar Pfister in seinem Spätwerk „Das Christentum und die Angst" (1944) zog, geschah und geschieht jedoch das Gegenteil: Wie auf geheime Verabredung versuchen sämtliche Konfessionen, ihre Anhänger durch die Suggestion spezifisch religiöser Ängste, insbesondere in Form von Gewissens- und Bestrafungsängsten, zur Akzeptanz ihres Heilsangebots zu bewegen, anstatt ihnen, wie Pfister anmahnte, die angstüberwindende Botschaft des Evangeliums nahezubringen.

Der Geist der Schwere

Im religiösen Bereich nimmt dieser Befund jedoch noch schärfere Konturen an. Als Schlüssel für ihre Bestimmung drängt sich geradezu Nietzsches Begriff vom „Geist der Schwere" auf, dem er in seinem „Zarathustra" die ganze Kette der den Menschen bedrückenden Faktoren zuschreibt: „Zwang, Satzung, Not und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse." Dabei geht es ihm offensichtlich um die Verdeutlichung der menschlichen Heteronomie, die nach seiner Lehre von den drei Verwandlungen als die im Kamel versinnbildete unterste Daseinsstufe zum Ziel der Autonomie (Löwe) und Integration (Kind) überschritten werden muß. Diese Bestimmung schlägt im Blick auf die religiöse Situation besonders zu Buch, weil sich daraus eine ganze Reihe von verstörenden Entwicklungen erklärt: die Fesselung der Freiheit durch verfügte Normen, die – schon von Luther befürchtete – Verwandlung des Evangeliums in ein Gesetzbuch, die Vertauschung des Dialogs mit einer Sprache der Dekrete, die Funktionalisierung des Heilsgeschehens, die Verwechslung des religiösen Akts mit einer Leistung, die Meinung, daß das den Menschen schwer Ankommende gottgewollt und deshalb besonders verdienstlich sei, die Lähmung der Spontaneität und das Versiegen der Hoffnungsimpulse. Insofern hat der Geist der Schwere als der Inbegriff der in dem – als Raum des Aufatmens gedachten – Kirchenraum vorherrschenden depressiven und resignativen Emotionen zu gelten. Doch was liegt dem zugrunde?

Es sind Begriffe aus der Denkwelt Hegels, die sich zur Präzisierung dieser Diagnose anbieten. Zunächst der des „unglücklichen Bewußtseins", das Hegel als das zugleich sich selbst setzende und mit sich selbst entzweite bestimmt. Nach Rudolf Haym zeichnen sich im Dunkel des mit diesem Begriff umrissenen Szenarios die Umrisse der „kirchlichen und mönchischen Ethik des mittelalterlichen Chri-

stentums" ab, doch so , daß darin auch „Lebens- und Bildungstendenzen der modernen Welt" erkennbar werden. Vor allem aber gilt das von Hegels Begriff der „Entfremdung", der sich bei ihm nicht so sehr auf die Religion als vielmehr auf den Glauben bezieht, „insofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und also nicht an und für sich ist". Angezielt ist von ihm damit der als Flucht aus dem „Reiche der Gegenwart" verstandene Jenseitsglaube, doch, wie sein Nachsatz zeigt, auch der Glaube auf der Flucht vor sich selbst, im Blick auf spätere Ausführungen gesprochen, der Glaube, der sich selbst im Weg steht und sich in seine Entfremdung verschließt.

Was Hegel meint, entspricht aus religiöser Sicht dem im Evangelium Veritatis wiederholt auftauchenden Begriff der Vergessenheit, die, zusammen mit dem Schrecken, als Folge der Unkenntnis des väterlichen Angesichts Gottes bezeichnet wird. Auf den im gegenwärtigen Christentum herrschenden Geist der Schwere zurückbezogen, bringen diese Begriffe den Kern seines Unwesens zum Vorschein. Er ist, im Blick auf Martin Bubers Wort von der Gottesfinsternis gesprochen, die Folge des im Kirchenraum herrschenden Nebels, der das von Jesus entdeckte und sichtbar gemachte Antlitz des Vaters verhüllt, und demgemäß der erlebnishafte Ausdruck jener „Vergessenheit", die das Christentum weithin in einen Zustand der Selbstentfremdung geraten läßt. Worin äußert er sich?

Vor allem darin, daß die Glaubensgeheimnisse aufhörten, auf das Vaterantlitz Gottes hin transparent zu sein und von ihm durchlichtet zu werden. So kam es dazu, daß sie sich zu „Gegenständen" verfestigten, die satzhaft umschrieben und in doktrinärer Sprache verkündet wurden. In dieser vergegenständlichten Form aber hörten sie auf, dem Herzen des Glaubenden einzuleuchten und ihm zur Selbstfindung in ihnen zu verhelfen. Statt dessen schlug die Entfremdung des Christentums entfremdend auf ihn zurück, so daß er dem von Nietzsche angesprochenen Zustand der Heteronomie verfiel, der alles von der lehramtlichen Direktive und nichts mehr von der eigenen Kreativität erwartete.

Die Unterscheidung

Die volle Konsequenz dieser Diagnose kommt erst zum Vorschein, wenn die Entfremdung, der der gläubige Mensch verfiel, im Zusammenhang mit seiner Identitäts- und Sinnkrise gesehen wird, und wenn gleichzeitig die am Christentum beobachtete Entfremdung als Ausdruck seiner Identitätskrise begriffen wird. Dann zeigt sich nämlich die erstaunliche Tatsache, daß die Krise des Christentums synchron mit der des Menschen verläuft, so daß sich in seiner Identitätsnot die menschliche spiegelt. Das aber läßt darauf hoffen, daß der Durchbruch des Christentums zu seiner Identitätsmitte dann auch zur Überwindung der menschlichen Identitätsnot verhelfen könnte. Daß diese Hoffnung nicht zu hoch greift, bestä-

tigt die Paradoxie des Menschen, die darin besteht, daß er, ungeachtet seiner vielfältigen Bedingtheit, nur im Unbedingten sein Genüge findet, so daß Gott aus sich herausgehen und ihm im Doppelsinn des Ausdrucks sagen muß, „wer er ist", wenn er zu seiner definitiven Identitäts- und Sinnfindung gelangen soll.

Für das Christentum aber heißt das, daß es seine Identität gleichfalls nur im Wissen um die es konstituierende Selbstoffenbarung Gottes findet. Denn für die Beantwortung seiner Identitätsfrage gilt wie für jede vergleichbare Religion, daß diese Antwort nur in seiner spezifischen Sicht des Gottesgeheimnisses bestehen kann. Doch damit stellt sich auch schon die Aufgabe, es darin gerade von den ihm nahestehenden Offenbarungsreligionen, also vom Judentum und vom Islam, abzugrenzen. So sehr das einem elementaren Interesse einer jeden dieser Religionen entspricht, ergibt sich die Dringlichkeit dieses Versuchs doch erst aus Samuel Huntingtons Prognose, wonach das Schicksal der Welt in Zukunft nicht mehr so sehr durch politische oder ökonomische Konflikte als vielmehr durch den „Zusammenprall der Zivilisationen" entschieden wird. Das gilt zweifellos erst recht von den in eine spannungsreiche Gemengelage geratenen Abrahamsreligionen, die ungeachtet ihrer Konflikte sich verständigen und ihre Kräfte bündeln müßten, wenn sie der extremen Herausforderung durch den eskalierenden Atheismus standhalten wollen. Voraussetzung der Verständigung ist jedoch gerade in ihrem Verhältnis das Wissen um ihr jeweiliges Proprium, weil Dialog nur auf der Basis der Kenntnis der je eigenen Identität zustande kommt.

Wenn man davon ausgeht, daß die Religionsgeschichte der Menschheit entscheidend durch den revolutionären Umbruch geprägt ist, der sie zur Ausgliederung des ursprünglich mit der Weltwirklichkeit identifizierten numinosen Elements und dessen Verselbständigung zu einer Vielzahl von Gottheiten führte, gewann Israel seine Identität durch die nicht minder revolutionäre Erkenntnis, daß das Geheimnis des Göttlichen in weltüberlegener transzendenter Einheit gedacht werden müsse. Identitätsgrund für das Judentum ist somit der Begriff des einen Gottes, vor dem die Vielheit der Götter zu Nichtigkeiten zerstiebt und der der von ihm geschaffenen und durchherrschten Welt in absoluter Transzendenz gegenübersteht. Er reißt alle numinosen Qualitäten an sich, so daß die ihrer Selbstherrlichkeit entkleideten „Weltelemente" (Paulus) in die Verfügungsmacht des Menschen geraten, dem es aufgegeben ist, sie stellvertretend für Gott und deshalb im Sinn seiner Weisheit und Güte zu verwalten.

Demgegenüber ist das heilige Buch des Islam, der Koran, vom Gedanken der Einzigkeit Gottes beherrscht, der in der Formulierung der 112. Sure eine unverkennbar antitrinitarische Spitze aufweist: „Sprich: Er ist der einzige Gott, der ewige Gott, der weder zeugt noch gezeugt wird, und keiner ist ihm gleich!" Es ist dieser Begriff des in absoluter Einzigkeit subsistierenden Gottes, der aufgrund seiner Nähe zum Begriff des unüberdenklich Größten, dem Leitgedanken des anselmischen Gottesbeweises, den alle Vergleiche überbietenden Zugriff dieser

Weltreligion auf ihre Anhänger erklärt. Denn der Islam bestimmt nach dem Urteil eines Vertreters der Muslimbrüder seine Gläubigen in ihrem geheimen und öffentlichen Verhalten, in ihrem Schlafen und Wachen, Essen und Trinken, ihrer Freude und Traurigkeit, in Krankheit und Gesundheit; und er beweist damit, daß er nicht nur ein Glaube, sondern eine alles umfassende Lebensordnung ist.

Im Feld der neuesten Forschung hat sich vor allem Ferdinand Hahn der für die Identitätsbestimmung des Christentums grundlegenden Frage angenommen, was die Urgemeinde veranlaßt haben könnte, sich ungeachtet ihrer Verwurzelung im jüdischen Mutterboden von diesem abzulösen[3]. Das war für sie gleichbedeutend mit ihrem Durchbruch zur eigenen Identität. Hahns Erklärung kulminiert in der Erkenntnis, daß sich im Gefolge der Auferstehung Jesu der Vorgang auf höherer Ebene wiederholte, der in der zweiten religiösen Revolution zur Ausformung des personalen Gottesbegriffs geführt hatte. Wie dort der eine Gott alle numinosen Qualitäten an sich gerissen hatte, so wurden, insbesondere unter dem Einfluß hellenistischer Denkformen, „göttliche Prädikate auf Jesus übertragen". Nun war er für die Gemeinde nicht nur der messianische Davidsohn, sondern der Gottessohn und Kyrios, von dem (nach 1 Kor 8, 6) sogar Präexistenzaussagen galten.

Der neue Gott

Doch das hatte ein entscheidendes Vorspiel in der zentralen Lebensleistung Jesu, die darin kulminierte, daß er den ambivalenten Gott der Religionsgeschichte und seines eigenen jüdischen Glaubens (Manfred Görg) in die rettende Eindeutigkeit überführte. Denn er beseitigte das Element des Angst- und Schreckenerregenden aus dem traditionellen Gottesbild, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Das besiegelte er durch die – nach jüdischer Vorstellung unstatthafte – Zärtlichkeitsanrede „Abba – Vater", mit der er die Mauer der Unnahbarkeit Gottes durchstieß, mit der er den Abgrund der Gottesferne überbrückte, und mit der er den Zugang zum Herzen Gottes erschloß.

Dazu sah sich Jesus ebenso durch politische wie psychologische und spirituelle Gründe veranlaßt. Durch politische zunächst, weil er durch die Verkündigung des bedingungslos liebenden Gottes den Zeloten, die er auf den Ruin Israels hinarbeiten sah, den religiösen Vorwand ihres fanatischen Freiheitskampfs aus der Hand schlug. Durch psychologische, weil er um die zerreißende Rückwirkung des ambivalenten Gottesbegriffs auf den nach Identität verlangenden Menschen wußte und durch seine Verkündigung des neuen Gottes die schlimmste aller Ängste, die Gottesangst, von seinem Herzen nahm. Vor allem aber durch spirituelle Gründe, die sich aus der Gotteserfahrung seines Betens ergaben. Über das Gebetserlebnis Jesu gibt zweifellos das Vaterunser den verläßlichsten Aufschluß, sofern man mit Paulus bedenkt, daß Gott nur im Zusammenwirken mit dem

„Geist der Sohnschaft" als Vater angerufen werden kann. Dann aber „erinnert" der Geist daran, daß sich Jesus im Bewußtsein seiner Erwählung dazu gedrängt sah, seine Sohnschaft an andere weiterzugeben und daß sich ihm dafür das Motiv „Reich Gottes" als optimales Gefäß sprachlicher Mitteilung anbot. Somit ist das Gottesreich von seiner innersten Herkunft her die mitgeteilte und zum Prinzip aller Neugestaltung der Verhältnisse erhobene Gottessohnschaft, kürzer gesagt, die soziale Selbstauslegung Jesu. Für das Offenbarertum Jesu aber besagt das, daß er nicht nur, wie das Zweite Vatikanum hervorhob, in seinem Reden und Schweigen, Handeln und Leiden, zumal aber in seiner Auferstehung der abschließende Gottesoffenbarer ist, sondern dadurch, daß er die Hörer des mit seiner ganzen Lebenswirklichkeit identischen Wortes in seine Gotteserfahrung hineinnimmt. So ist er, wie es der johanneische Jesus auf dem Höhepunkt seiner Brotrede zum Ausdruck bringt, das „Brot des Lebens" (Joh 6, 35.48), als das er in den Lebens- und Selbstvollzug der Seinen eingehen will.

Die Widerstände

Doch damit stößt Jesus, völlig unerwartet, auf erbitterte Ablehnung. „Diese Rede ist hart", so schlägt es ihm entgegen: „Wer kann sich so etwas anhören!" (Joh 6, 60). Und es kommt zum großen Massenabfall, der nach der sensiblen Deutung Martin Bubers mit geradezu vernichtender Wucht auf Jesus zurückschlägt und ihm die Frage nach dem Sinn seines Wirkens, seiner Sendung und seiner selbst aufdrängt. Auf dieses aus tiefster Herzensnot erfragte „Wer bin ich?" müßte nach der Logik der Evangelien wie in der Taufszene die Himmelsstimme mit dem Zuspruch „Du bist mein geliebter Sohn" (Mk 1, 11) antworten. Da sich aber bereits die nahe Passion vorausschattet, schweigt der Himmel. Statt dessen ereignet sich das größte Wunder der Mitmenschlichkeit im Leben Jesu. Anstelle des Himmels spricht der Freund, um ihm das zu sagen, was jener zu sagen hätte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 16). Wird sich das in der glaubensgeschichtlichen Situation der Gegenwart wiederholen?

Die Frage setzt voraus, daß es in der Mitte des heutigen Glaubens erneut um die mit dem Brotwort umschriebene Selbstübereignung Jesu geht, aber auch, daß sich ihr ebenso wie damals Barrieren und Widerstände entgegensetzen. Von einem ersten in Gestalt des Geistes der Schwere war bereits die Rede. In seiner Resignation läßt dieser den Gedanken an eine derartige Entgegenkunft erst gar nicht aufkommen; die ihm Verfallenen schließen sich statt dessen in ihr als „festes Gehäuse" (Jaspers) verstandenes Glaubenskonzept ein[4]. Daß ihr Glaube durch spirituelle Hilfen, womöglich sogar durch den Geglaubten selbst, gefördert werden könne, liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. Indessen setzen sich seiner Entgegenkunft noch weitere und vergleichsweise härtere Widerstände entgegen.

Blockiert wird der vom Glaubenszentrum ausgehende Impuls in erster Linie durch die um sich greifende Marginalisierung des Auferstehungsglaubens, die sich in dem Satz bekundet, daß vor Ostern bereits das vorhanden war, „was nach Ostern endgültig erkannt wurde" (Gerd Lüdemann). Sie nimmt auch in dieser scheinbar undramatischen Form dem Geheimnis durch ihre Nivellierungstendenz den Atem. Denn sie bestreitet, daß von ihm jene Innovation ausging, die den Botschafter zur Botschaft, den Lehrer zur Lehre und den Wegbereiter des Glaubens zu dessen Gegenstand werden ließ und in ihrem Gefolge nicht nur die doktrinale, sondern auch die soziale Strukturierung des Christentums bewirkte. Indessen konnte es bei dieser dreifachen „Festschreibung" nicht bleiben, da sie die Gefahr der Verfestigung, wenn nicht gar der Ideologisierung in sich barg. Deshalb setzte schon in neutestamentlicher Zeit, belegt durch den Eingang des ersten Johannesbriefs (1 Joh 1, 1 ff.), eine Gegenbewegung ein, die den Erhöhten aus dem Schrein der Vergegenständlichung hervortreten und auf neue Weise hörbar, schaubar und fühlbar werden ließ. Das aber nährt die Hoffnung, daß die Marginalisierungstendenzen überwunden werden und die Auferstehung wieder zu ihrem Recht und, wurde dies erst erreicht, zu ihrer vollen Auswirkung gelangt.

Der Marginalisierung der Auferstehung entspricht die seit alters gewohnte Funktionalisierung des Kreuzestods Jesu, der die Jüngergemeinde aufs tiefste erschüttert und vor die Frage nach dem Sinn dieses entsetzlichen Endes gestellt hatte. Darauf schien die (nach Apg 6, 7) zur Gemeinde gestoßene Menge von Priestern die alle Zweifel ausräumende Antwort mitgebracht zu haben: er starb „als Sühnopfer nicht nur für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt" (1 Joh 2, 2). Doch damit wurde der Tod Jesu, entgegen der in der heutigen Todesreflexion gewonnenen Einsicht, einer wenn auch noch so hohen Zwecksetzung unterworfen, die gerade das verdunkelt, was der Erklärungsversuch ans Licht bringen sollte: den Sinn seines Sterbens. Der aber leuchtet wie ein unsichtbarer Sonnenaufgang in der Nacht von Golgota auf, sobald der Kreuzestod als die äußerste Radikalisierung dessen begriffen wird, was Jesus in seiner Hingabe an Gott, an seine Sendung und an die Menschen gelebt hatte und was als solches ununterscheidbar mit seiner Gottesverkündigung verschmolz: bedingungslose Liebe. Glaubensgeschichtlich arbeitet auf diese Erkenntnis die Tatsache hin, daß das Paradigma der Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre zusehends an Plausibilität verliert und so den Weg zur Sinnwahrnehmung freigibt.

Ein letztes Hindernis stellt der Einsicht in die zentrale Lebensleistung Jesu die Kopflastigkeit in der heutigen Glaubensverkündigung entgegen. Denn nach vielen Anzeichen zu schließen, herrscht ein konfessionsübergreifender Konsens in der vor allem von Wolfgang Trillhaas vertretenen Ansicht, daß das Christentum in seine ethische Phase eingetreten sei und deshalb den Menschen dieser Zeit nur noch als Moral vermittelt werden könne. Doch damit zöge es die Prognose Nietzsches auf sich, daß das Christentum ebenso „an seiner eigenen Moral" zu-

grunde gehen werde, wie es bereits in der Kirchenspaltung „als Dogma" zugrunde gegangen sei[5]. Indessen zeigt der Vergleich mit dem Judentum: Das Christentum ist keine moralische, sondern eine mystische Religion. Ihm geht es nicht so sehr, wie Lessing und Kant annahmen, um die Erziehung als vielmehr um die Erhebung des Menschen. Zwar hat es eine Moral; und sein Stifter setzt alles daran, die Sittlichkeit zu verinnerlichen und sie auf die denkbar höchste Stufe der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu heben; doch zielt er mit seinem zentralen Heilswillen auf die Erhebung des Menschen zum Stand der Gotteskindschaft und auf die Konstituierung einer ihr entsprechenden mystischen Spiritualität.

Gleichzeitig macht der Vergleich mit dem zu erheblicher Attraktivität gelangten Buddhismus deutlich: Das Christentum ist keine asketische, sondern eine therapeutische Religion. Wenn Jesus Selbstverleugnung fordert, dann nicht im Sinn Buddhas, der das ungeheure Leid, das Menschen einander antun, durch die Auslöschung des Verlangens nach Selbstbesitz und Selbstbehauptung zu minimieren suchte, sondern im Sinn dessen, der „das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht löscht" (Mt 12, 20), weil er, seiner höchsten Zielsetzung zufolge, Welt und Mensch durch sich und seine Botschaft für Gott zu entflammen sucht (Lk 12, 49). Doch gerade das unterbindet eine im moralischen Sinn kopflastige Verkündigung, insbesondere dann, wenn sie in einer von den Adressaten als repressiv empfundenen Sprache an diese ergeht. Denn nichts entfremdet das Christentum seinem Ursprung so sehr wie der von Luther befürchtete Fall, daß Jesus in „ein Mosen" und daß das Evangelium in „ein Gesetzbuch" verwandelt werde . Doch wie kann diese Gefahr gebannt werden?

Die Glaubenswende

Sicher nicht mit Hilfe von Initiativen, die im Interesse einer gezielten Gegensteuerung oder einer Wiederbelebung des innerkirchlichen Dialogs ergriffen werden, so sehr an derartiger Förderung des religiösen Engagements gelegen ist. Wie die Entfremdung, nach ihrem geradezu schicksalhaften Verlauf zu schließen, den tieferen, der menschlichen Kontrolle entzogenen Schichten des Glaubensbewußtseins entstammt, ist in ihnen vielmehr auch der Impuls zu ihrer Überwindung zu vermuten. Registrierbar aber ist dort allenfalls jene spirituelle Reaktion auf den großen zeit- und geistesgeschichtlichen Umbruch, der mit dem Wort von der glaubensgeschichtlichen Wende auf den Begriff gebracht werden kann. Näherhin zeichnet sich im Blick auf die Tiefenschicht eine dreifache Kehre ab. Sie betrifft den Wandel vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben.

Begriff sich der vorkonziliare Glaube als die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität des Offenbarungsgottes, so der heutige, wie es der konziliaren Klä-

rung des Offenbarungsbegriffs entsprach, als den lebenslangen Versuch, die Selbstzusage Gottes in seinem menschgewordenen Sohn verstehend nachzuvollziehen. Hilfreich wirkte darauf das differenzierte Autoritätsverständnis hin, das Hans-Georg Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik „Wahrheit und Methode" (1960) entwickelte. Denn im Licht seiner Unterscheidung zeigt sich, daß Gott dem Glaubenden nicht in der Autorität des allmächtigen Herrn, sondern in der Autorität des Lehrers (Sören Kierkegaard) entgegentritt, der ihm das denkbar Wichtigste – sich selbst – zu sagen hat. In der Doppelsinnigkeit dieses „sich selbst" besteht der Reichtum und das Glück des christlichen Glaubens. Denn im selben Maß, wie sich Gott im Sinn des Begriffs „Selbstmitteilung" (Karl Rahner) selbst erschließt, gibt er sich dem Glaubenden auch als den Inbegriff seiner Sinnfindung zu verstehen. So aber tritt an die Stelle des unwissenden, unterwürfigen Knechtes der mitwissende Partner und Freund (Joh 15, 15).

Im selben Maß, wie diese Einsicht an Boden gewinnt, verlagert sich das Interesse von den dogmatisch umschriebenen Inhalten auf diese selbst, da der Glaube, wie schon Thomas von Aquin betonte, nicht so sehr den Sätzen als vielmehr dem gilt, den sie umschreiben und meinen. Das wurde von den bedeutendsten Christentumskritikern der ausgehenden Neuzeit bestätigt. Sprachtheoretisch durch Nietzsche, für den das Verständlichste an der Sprache nicht in den Worten, sondern in der Musik hinter den Worten, in der Leidenschaft hinter der Musik und in der Person hinter der Leidenschaft besteht. Auf den Glaubensakt bezogen besagt das, daß er sich, vermittelt durch die Glaubenssätze und Schriftworte, letztlich auf den bezieht, der sich durch sie zu verstehen gibt und zu dem der Glaubende dadurch in eine dialogische Personbeziehung tritt. Glaubenstheoretisch unterstrich das Martin Buber mit seiner in „Zwei Glaubensweisen" geübten Kritik am christlichen Satzglauben, dem er vorwirft, von der Höhe des prophetischen Vertrauensglaubens, den auch Jesus geteilt habe, auf ein formales Glaubensverständnis abgesunken zu sein, bei dem es in erster Linie um die Richtigkeit der für wahr gehaltenen Sätze gehe. Doch der wahre Gegensatz des für wahr haltenden Satzglaubens ist nicht so sehr das Vertrauen als vielmehr die Mystik, verstanden als das Verlangen, zu dem von den Sätzen umschriebenen Inhalt vorzudringen. Eben dies meint das berühmte Wort Karl Rahners, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker oder aber nicht mehr sein werde, sofern Mystik in ihrer von Rahner gemeinten Grundform das Verlangen nach Gotteserfahrung bezeichnet.

Ein ebenso wichtiger Wandel betrifft den vom Leistungs- und Versicherungsglauben zum Verantwortungsglauben. Denn der Satzglaube wurde, wie es sich aus dem Moment des Festhaltens ergab, als die vom jeweils einzelnen zu erbringende Leistung begriffen, die sich mit der Hoffnung auf individuelle Heilssicherung verband und so dem Kirchenvolk unter dem Motto „Rette deine Seele!" ans Herz gelegt wurde. Doch das Herz wurde davon schwerlich berührt. Um so mehr gelingt das dem Verstehensglauben, weil es dabei nicht so sehr um eine re-

zeptive Hinnahme von Vorgegebenem als vielmehr um die kreative Mitgestaltung von Aufgegebenem zu tun ist. Mit der Entdeckung der Kreativität des Glaubens geht aber die seines Mitvollzugs mit der Gemeinschaft der Glaubenden Hand in Hand. „Niemand weiß, aus welchen, vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird", sagt Romano Guardini in seiner nachgelassenen „Existenz des Christen"; und er fügt dem hinzu: „ebenso wenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt". Denn der Glaube gehört zu jenen höchsten Gütern der Menschheit, die man – wie Freiheit, Hoffnung und Frieden – voll nur mit allen andern zusammen, oder, falls dies nicht gegeben ist, nur in fragmentierter Weise haben kann. So gesehen steht die Glaubenskraft in einer funktionalen Abhängigkeit vom Grad des Willens zur Glaubenseinheit, so wie dieser einen seiner stärksten Beweggründe im Bestreben nach Intensivierung der Glaubenskraft haben müßte.

Dessen aber bedarf es vor allem, wenn das Ziel erreicht werden soll, auf das der dreifache Wandel hinwirkt und das die Achse der längst schon in Gang gekommenen glaubensgeschichtlichen Wende bildet: die Neuentdeckung Jesu im Glaubensbewußtsein der Gegenwart. Während Guardini noch auf breite Zustimmung stieß, als er den Stand des Glaubensbewußtseins am Ende des Ersten Weltkriegs auf die Formel brachte: „Die Kirche erwacht in den Seelen", müßte dieser Satz heute umgeschrieben werden, so daß vom Erwachen Jesu im Glauben – und Unglauben – der Gegenwart gesprochen wird. Seine eindrucksvollste Bestätigung fand dieser Vorgang in der spontanen Entstehung einer ganzen Jesus-Literatur im unmittelbaren Gefolge des Konzils, an der sich erstmals auch jüdische Autoren, allen voran Schalom Ben-Chorin mit seinem Buch „Bruder Jesus" beteiligten. Daß dieses christologische Erwachen auch den Unglauben ergriff, bestätigen die sensationellsten Dokumente der Neuentdeckung, die wie das Buch „Jesus für Atheisten" von Milan Machovec und die „Matthäuspassion" von Hans Blumenberg Atheisten und Agnostiker zu Verfassern haben[6].

Über die durch die Neuentdeckung Jesu bedingte und sie bestätigende Perspektivendrehung geben die Titel der dafür signifikanten Werke Aufschluß, die von einem überraschenden Positionswechsel sprechen. Der „Herr", zu dem Guardini aufgeblickt hatte, stieg diesen Benennungen zufolge vom Podest seines Herrentums herab, um den Seinen als „Bruder" und „Helfer" entgegenzutreten und sie schließlich in ein „Freundschaftsverhältnis" mit sich zu ziehen. Das aber markiert den Umbruch von einer Christologie der Autorität zu einer der Solidarität und schließlich der Identität, wie es dem Weg des Glaubens in das Stadium seiner mystischen Verinnerlichung entspricht. Wenn aber dieses Ziel in Sichtweite gerät, zeigt sich auch, daß die Glaubenswende der Identitätsfindung des Christentums in die Hand arbeitet. Denn zur Neuentdeckung Jesu gehört in erster Linie der Einblick in sein Herz, den Ort seiner beseligend-leidvollen Gotteserfahrung, in die er, mit dem Vollbegriff seines Offenbarertums gesprochen, die an ihn Glau-

benden hineinnimmt. Deshalb ist sie ebenso die Sinnmitte der von ihm gestifteten Religion, des Christentums, wie der Ort der gläubigen Sinnfindung in ihm.

Die Innensicht

Mit diesem „in ihm" fiel ein Stichwort, das den Weg zur definitiven Überwindung der als Entfremdung erfahrenen Glaubens- und Kirchenkrise weist. Es ist das Leitwort der paulinischen Spiritualität, mit dem sich seine esoterische Innensicht des Glaubens erschließt, eines Glaubens, dessen Mysterien auf den von Jesus entdeckten Gott hin transparent und dadurch vom Licht seines väterlichen Angesichts durchstrahlt werden. Dabei ist Paulus von der Überzeugung durchdrungen, die Pascal in den Grundsatz seiner christologischen Erkenntnistheorie faßt: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir nur 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 ."

So gesehen wird Christus tatsächlich zum Inbegriff aller Gottes- und Selbsterkenntnis und als solcher, wie schon die von Adolf Deißmann und Alfred Wikenhauser vorangetragene Paulusforschung sah, zu der die Seinen umhüllenden Sphäre, zu dem im spirituellen Sinn Umgreifenden, das sie als Weisheit erleuchtet, als Freiheit erhebt, als Friede versöhnt und als Gotteskraft motiviert und stärkt. Zusammen mit dem Geglaubten treten dann aber auch die sein Geheimnis umschreibenden Mysterien aus ihrer Gegenständlichkeit hervor, um mit dem Glaubenden, jenseits aller Heteronomie, ein dialogisches Korrespondenzverhältnis aufzunehmen. Erschienen sie zunächst wie Fenster, durch die er das in ihnen aufscheinende Gottesantlitz erblickte, so werden sie jetzt für ihn zu Spiegeln, in denen er seiner selbst und seines letzten Sinnziels ansichtig wird. Jetzt erkennt er, daß er durch die Menschwerdung zur Gotteskindschaft berufen, durch die Passion in die Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten aufgenommen, durch dessen Erhöhung zu sich selbst gebracht und durch die Wiederkunft ins Gottes- und Selbstgericht gezogen wird. Die Auferstehung aber erfährt er in diesem Sinn als den großen Wendepunkt aller Verhältnisse, an dem sich das Umgreifende „in Christus" in den Inbesitz des „Christus in uns" wandelt. Jetzt gilt für ihn, was Wikenhauser vom paulinischen Osterverständnis sagt: „Der für mich am Kreuze Gestorbene führt nunmehr in mir als Auferweckter sein Leben." Was der entfremdete Glaube in disparater Gegenständlichkeit darstellt, wird in dieser spirituellen Innensicht als das mystische Fortleben Christi im Herzen des Glaubenden erwiesen, in dem er neu heranreifen, erkennen, wirken, leiden und sterben will, um ihn schließlich in die Lebensfülle seiner Verherrlichung aufzunehmen.

Wahrer Mystik eignet aber bei aller Innerlichkeit stets auch eine geschichtlich-

soziale Dimension. Das hat seinen Grund darin, daß dasselbe Struktur- und Formgesetz ebenso wie für den einzelnen auch für den religiös gedeuteten Geschichtsgang gilt, so daß, wie die Dichtung Gertrud von le Forts zu verstehen gibt, die geschichtlichen Epochen, mit den Augen des Glaubens gesehen, den Stadien der Lebensgeschichte Jesu entsprechen. Das aber ist gleichbedeutend mit dem sich innerweltlich verwirklichenden Gottesreich, sofern dieses nur als die soziale Selbstauslegung Jesu verstanden wird. Wie aus den Wachstumsgleichnissen der Synoptiker hervorgeht, erfolgt diese Verwirklichung des Gottesreichs prinzipiell durch seine eigene Initiative und Kraft. Doch bindet sich diese Kraft stets an den Einsatz derer, die sich von dem die Geschichte durchwaltenden Gesetz bestimmt und geleitet wissen. Ihnen ist es aufgegeben, dem Gottesreich in ihrem Lebensbereich zur Geltung und zum Durchbruch zu verhelfen. Das wird ihnen um so eher gelingen, als sie sich in ihrem Denken und Handeln auf das sie durchwaltende Formgesetz zurückbeziehen und, wie in letzter Zuspitzung zu sagen ist, den in ihnen Fortlebenden darin zu Wort und tathaftem Ausdruck kommen lassen. So anspruchsvoll dies klingt, ist damit doch nichts anderes verlangt, als daß sie die Liebe, von der sie sich umfangen wissen, an andere weitergeben.

Im Maß, wie dies geschieht, wird sich klären, daß die Identität der sich mit dem altchristlichen Diognetbrief als „Seele in der Welt" verstehenden Christenheit im gleichen Sinnziel besteht wie das eines jeden einzelnen. Diese Konvergenz aber ergibt sich letztlich daraus, daß sich der im Ganzen seines mystischen Leibes wie in jedem seiner Glieder Fortlebende im Glauben der Seinen mit sich selbst verständigt, in ihrer Hoffnung sich selbst bejaht und in ihrer Liebe, wie die augustinische Formel „unus Christus amans seipsum" sagt, sich selber liebt[7].

Wenn Guardini der aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangenen Generation mit seinem Wort vom Erwachen der Kirche in den Seelen zu Wegweisung und Ermutigung verhalf, gilt heute, wie nochmals betont sei, daß Christus im Glauben und Unglauben der Gegenwart zu sich selbst erwacht. Das ist Kern und Gewähr der Glaubenserweckung, an der in der vom Geist der Schwere heimgesuchten Stunde entscheidend gelegen ist. Siegel der Erweckung aber wird es sein, wenn dem im Glaubensbewußtsein der Zeit zu sich selbst Erwachenden und nach sich selbst Fragenden wie in der Krisenstunde seines Erdenlebens das Bekenntnis antwortet: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!"

ANMERKUNGEN

[1] M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zw. Religion u. Philos. (Zürich 1953) 31.

[2] K. Löwith, Paul Valéry. Grundzüge seines philos. Denkens (Göttingen 1971) 99.

[3] F. Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum (Neukirchen-Vluyn 1996) 30ff.

[4] K. Jaspers, Psychologie d. Weltanschauungen (Berlin 1954) 304–319.

[5] F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27; dazu G.-G. Grau, Chr. Glaube – intellektuelle Redlichkeit, eine religions-philos. Studie über Nietzsche (Frankfurt 1958) 33–81.

[6] Näheres dazu in meinem Jesusbuch „Der Freund" 22–38.

[7] Augustinus, In Psalm. 26, sermo 2, n. 23.

Michael Schlitt

Gentechnologie in der Landwirtschaft aus der Sicht christlicher Ethik

Die Gentechnologie hat in den letzten fünfundzwanzig Jahren eine rasante Entwicklung genommen. Stand am Anfang zunächst einmal nur die Grundlagenforschung, wurde wenige Jahre später die Gentechnologie bereits bei der Entwicklung neuer biotechnischer Produktionsverfahren eingesetzt. Seit ein paar Jahren nun ist mit dem Einsatz der Gentechnologie in der Tier- und Pflanzenzucht eine weitere Stufe der Entwicklung erreicht. Das Europäische Patentamt hat inzwischen über 800 Patentanmeldungen allein bei gentechnologisch veränderten Nutzpflanzen registriert. Dabei ist die Forschung längst über das Laborstadium hinaus. Neugezüchtete Arten werden nicht nur in Gewächshäusern, sondern bereits im Freiland getestet. Solche Freisetzungen gibt es weltweit seit über zehn Jahren. USA, Kanada, China, Frankreich, England und die Beneluxländer waren die Vorreiter bei zusammengerechnet fast 3000 Freilandversuchen. Verändert wurde und wird, was technisch möglich ist und wirtschaftlichen Erfolg verspricht: Mal werden Pflanzen gegenüber Pflanzengiften unempfindlich gemacht, mal werden Inhaltsstoffe von Früchten verändert. Ein anderes Mal wird die Haltbarkeit verlängert.

Mit der Einführung einer sogenannten Supertomate (Flavr Savr) kam Anfang 1995 die erste gentechnologisch veränderte Pflanze auf den amerikanischen Markt. Die kalifornische Firma, die diese Tomate herstellt, preist das besondere Aroma dieser Tomate, die auch nach 20 Tagen, wenn herkömmliche Tomaten längst faulen, noch knackig aussieht. Mit Hilfe der Gentechnologie haben die Hersteller also den Verfallsprozeß gebremst.

Ende des Jahres 1996 wurden in den Vereinigten Staaten von Amerika zum ersten Mal Sojabohnen geerntet, deren Saatgut gentechnisch verändert worden ist. Da deutsche Ölmühlen einen großen Teil ihrer Sojabohnen aus Amerika beziehen, sind inzwischen die ersten Schiffspartien eingetroffen, die neben herkömmlichen auch gentechnisch veränderte Sojabohnen enthalten können. In zahlreichen Waren werden Bestandteile der Sojabohne verwendet, zum Beispiel in Salatöl, Pflanzenfett, Fertiggerichten, Soßen und Fleischersatzprodukten wie Tofu. Eine Kennzeichnungspflicht dieser gentechnologisch veränderten Produkte besteht nicht. Die Menschen in Deutschland und den übrigen europäischen Ländern werden also in den nächsten Wochen und Monaten diese Produkte zu sich nehmen. Und das war erst der Anfang: Die Weltgesundheitsorganisation WHO schätzt,

daß innerhalb der nächsten fünf Jahre fast 30 gentechnisch veränderte Nutzpflanzen an die Verbraucher verkauft werden. Die wichtigsten sind Zuckerrüben, Kartoffeln, Tomaten, Raps, Mais, Reis und Soja. Und in den Labors warten Hunderte weitere gentechnisch veränderte Obst-, Gemüse- und Getreidesorten sowie Milch- und Hefeprodukte auf ihren Einsatz.

Der Glaube an die Lösbarkeit der entscheidenden menschlichen Fragen durch den technischen Fortschritt hat durch all diese neuen Entwicklungen weiteren Auftrieb erhalten. Allerdings wird dabei oft übersehen, daß technischer Fortschritt allein weder Sinn stiften noch Werte setzen kann. Deshalb ist ein Einordnen der technischen Errungenschaften in die Ordnung der Humanität geboten. Das technisch Machbare muß am Kriterium des ethisch Gebotenen gemessen und entsprechend begrenzt werden. Technischer Fortschritt muß also, soll er der Humanität dienen, in die richtige Bahn gelenkt werden.

Im folgenden soll in Anlehnung an ein traditionelles ethisches Prüfverfahren[1] versucht werden, zu klären, ob die Anwendung der Gentechnologie in der Landwirtschaft der Humanität dient und wie die Gentechnologie in die richtige Bahn gelenkt werden kann. Gemäß diesem Prüfverfahren gilt es, drei Elemente einer Handlung an ethischen Normen zu messen: die Handlung selbst mit ihren direkten Auswirkungen (also die Methode der Gentechnologie), das Ziel und die Folgen der Handlung. Abschließend sollen dann noch ethische Bedingungen für den Einsatz der Gentechnologie in der Landwirtschaft genannt werden.

Die Methode: Darf der Mensch Pflanzen und Tiere gentechnologisch verändern?

Aus der Sicht christlicher Ethik sind in diesem Zusammenhang pragmatische, schöpfungstheologische und anthropologische Argumente anzuführen.

Das *pragmatische* Argument besagt: Gentechnologische Veränderungen an Tieren und Pflanzen sind ethisch nicht grundsätzlich unerlaubt; denn die dem Menschen vorgegebene Schöpfung ist nicht unantastbar; und wir müssen diese Schöpfung nicht für alle Zeit in der vorgegebenen Form erhalten. Wäre dies der Fall, stünde der Mensch der Natur völlig handlungsunfähig gegenüber. Jede Art von Züchtung oder etwa schon die Domestizierung von ehemals wildlebenden Tieren zu Haustieren müßte als unerlaubter Eingriff in die Natur gelten. Wie schon der Schöpfungsbericht der Bibel besagt, kommt es vielmehr darauf an, daß wir die Schöpfung verantwortlich gestalten, daß wir mit den Tieren und Pflanzen in verantwortlicher Art und Weise umgehen.

Das *schöpfungstheologische* Argument besagt: Alle Tiere und Pflanzen sowie die ganze übrige Schöpfung sind auf den Menschen hingeordnet. Dies ergibt sich jedenfalls aus der Heiligen Schrift[2] und den kirchlichen Stellungnahmen[3], auch der beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik. Der Mensch hat eine Sonder-

stellung gegenüber den anderen Geschöpfen und er darf sie dementsprechend für seine Zwecke gebrauchen. Dazu gehört auch die gentechnologische Züchtung von Tieren und Pflanzen. Dazu gehört aber auch – wie eben erwähnt – die besondere Verantwortung des Menschen für Tiere und Pflanzen.

Das *anthropologische* Argument besagt schließlich: Der Mensch ist von Natur aus Kulturwesen. Er selbst muß seine Welt zur Kulturwelt gestalten[4]. Erst dadurch wird sie zum menschlichen Lebensraum. Es ist ein Kennzeichen des Menschen als Kulturwesen, daß er die Natur durch Vernunftgebrauch überformt und für seine Zwecke nutzt. Dazu gehört auch die gentechnologische Züchtung von Tieren und Pflanzen. Der Mensch als Kulturwesen hat, seitdem er seßhaft wurde, durch Auswahl und Züchtung auf die artspezifischen Merkmale der Pflanzen und Tiere Einfluß genommen. Auch hat er mit Hilfe der konventionellen Züchtung Organismen, die nicht durch die Evolution entstanden sind, neu geschaffen. Zwar waren dies keine transgenen Tiere und Pflanzen, aber doch Organismen, deren Eigenschaften gegenüber vergleichbaren Wildformen in vielerlei Hinsicht neuartig waren.

Aufgrund der drei angeführten Argumente gibt es nach christlicher Auffassung keine grundsätzlichen Bedenken gegenüber gentechnologischen Eingriffen bei Tieren und Pflanzen; jedenfalls nicht, solange es sich um die Veränderung und Kombination tierischer bzw. pflanzlicher Gene handelt. Der genauere Zugriff und die mögliche Zeitersparnis mit Hilfe der Gentechnologie sind keine qualitativen Neuerungen, die einen triftigen Grund für ein grundsätzliches Verbot liefern würden.

Auch das Argument, daß Gentransfers zwischen Tieren, Pflanzen und Bakterien in der Natur nicht vorkommen, und man Gott mit einem solchen Eingriff ins Handwerk pfusche, ist wenig überzeugend. Diese Art von Argument ist im Verlauf der Geschichte immer wieder angeführt worden: So plädierte man in Köln um das Jahr 1870 gegen die Einführung der Gaslaterne mit dem Hinweis, daß Gott für den Tag die Sonne geschaffen habe und für die Nacht den Mond. Deshalb sei das Aufstellen eines künstlichen Lichts aus ethischer Sicht abzulehnen. Gälte das Kriterium: „Nur das, was in der Natur vorkommt, ist ethisch erlaubt", dann dürfte es auch keine Herzschrittmacher, keine künstlichen Nieren und Lungen sowie keine Zentralheizung und keinen Mikrowellenherd geben. Denn dies alles hat mit dem, „was in der Natur vorkommt", recht wenig zu tun. Im übrigen gibt es auch in der freien Natur eine ganze Reihe von Beispielen dafür, daß sich unterschiedliche Arten kreuzen, man denke nur an den Maulesel, einen Nachkommen von Pferdehengst und Eselin. Und auch bei Pflanzen ist Artkreuzung nicht selten.

Dies ist freilich aus ethischer Sicht noch keine Rechtfertigung zur Produktion transgener Lebewesen; denn die Natur trägt weder Verantwortung noch nimmt sie solche dem verantwortungsfähigen Menschen ab.

Insbesondere muß die Übertragung artfremder Gene bei Tieren, wie auch jeder andere Eingriff an Tieren, verantwortet werden. Diese Verantwortung erwächst vor allem aus unserem Wissen und unserer Verfügungsmacht über die Tiere. Der hier bezogene verantwortungsethische Standpunkt läßt sich auch im christlichen Glauben verankern. So ergibt sich für Christen aus der von Gott übertragenen Sonderstellung des Menschen eine besondere Verantwortung für Gottes Schöpfung und die in ihr lebenden Kreaturen.

Alle Tiere haben als von Gott gewollte Geschöpfe einen Eigenwert. Tiere sind schmerzempfindende Lebewesen und haben Bedürfnisse. Sie sind etwas anderes als Kaffeemaschinen, Kronenkorken oder Büchsenöffner und können nicht als Erfindung des Menschen gelten. Hühner zum Beispiel sind keine Eierlegmaschinen zur Bereitstellung menschlicher Nahrung, sondern haben eine Bedeutung, die über ihren Nutzen für den Menschen hinausgeht. Die zunehmende Technisierung des Umgangs mit Tieren in der Landwirtschaft führt fast zwangsläufig zur Vorherrschaft oder gar zur Alleinherrschaft des Nützlich-Funktionalen und damit zu einer ethisch fragwürdigen Versachlichung des menschlichen Verhältnisses zum Tier. Aufgrund des Eigenwerts der Tiere ist jedoch eine Züchtung und Haltung abzulehnen, nach der das tierische Leben nur Material und Verfügungsmasse in der Hand des Menschen ist. Bei gentechnologischen Veränderungen an Tieren ist deshalb folgendes zu beachten:

1. Die gentechnologischen Eingriffe dürfen bei den Tieren nicht zu anhaltendem, strukturell bedingtem Schmerz oder zu einer erhöhten Krankheitsanfälligkeit führen.

2. Bei der gentechnologischen Veränderung der Erbanlagen von Tieren sind deren Bedürfnisse nach feststehenden Erfahrungen und wissenschaftlichen Erkenntnissen zu berücksichtigen. Die Mindestvoraussetzung für die Berücksichtigung der natürlichen Integrität der Tiere scheint dann gegeben, wenn das Tier seine selbständige Lebensfähigkeit in natürlicher bzw. naturnaher Umgebung beibehält, wobei „Lebensfähigkeit" mehr meint als nur „Überlebensfähigkeit". Diese Bedingung läßt einen gewissen, aber nicht einen beliebigen Raum für Abweichungen und Veränderungen.

3. Die Tierversuche, die zur Züchtung gentechnologisch veränderter Tiere führen, müssen auf ethisch verantwortbare Weise durchgeführt werden[5].

4. Schließlich gilt es die Stellung der jeweiligen Tierart in der sogenannten „Scala naturae" zu beachten. So ist es ein Unterschied, ob man an einem Schimpansen oder an einem Insekt gentechnologische Veränderungen vornimmt; denn diese Tierarten haben ein unterschiedliches Selbstverhältnis, eine unterschiedliche Bewußtseinsstufe und damit auch vermutlich ein unterschiedliches Schmerzempfinden[6].

Das Ziel: Sind die mit der Gentechnologie in der Landwirtschaft verfolgten Ziele ethisch erstrebenswert?

Mit der Anwendung der Gentechnologie werden eine ganze Reihe von Zielen verfolgt:

Verbesserung der Gesundheit von Tieren und Pflanzen. Forscher versuchen derzeit beispielsweise mit Hilfe der Gentechnologie die Krankheitsanfälligkeit von Pflanzen und Tieren zu reduzieren. Neben dem Transfer von einzelnen spezifischen Resistenzgenen sollen vor allem auch geeignete Genkombinationen übertragen werden, die eine generelle Stabilisierung der Gesundheitslage eines Tieres oder einer Pflanze erwarten lassen[7].

Verbesserung der Qualität tierischer und pflanzlicher Produkte. Weiterhin wird versucht, die Qualität pflanzlicher und tierischer Nahrungsmittel zu verbessern, insbesondere durch Erhöhung des Nährwerts, Verringerung der Bitterstoffe, Verbesserung der Verdaulichkeit oder durch die Erhöhung der Verarbeitungsqualität.

Bekämpfung des Welthungers. Durch die Züchtung neuer Pflanzensorten mit höherem Nährwert und größerer Resistenz gegenüber Krankheiten, Schädlingen und extremen Umweltbedingungen soll die weltweite Ernährungslage verbessert werden. So erhofft man sich beispielsweise durch die Gentechnologie die Entwicklung von Pflanzen, die auf extrem trockenen oder salzigen Böden wachsen.

Verbesserung des Umweltschutzes. Auch im Umweltschutzbereich haben die Gentechnologen ehrgeizige Ziele. So sollen beispielsweise sogenannte „low-input-Pflanzen" gezüchtet werden. Diese Pflanzen sollen bei reduziertem Einsatz von bedenklichen Chemikalien und Düngemitteln sowie bei verringerter Bewässerung immer noch gute Erträge bringen. Auch soll die Gentechnologie helfen, die Pflanzenvielfalt der landwirtschaftlichen Produktion zu vergrößern, indem Pflanzen gezüchtet werden, die als sogenannte nachwachsende Rohstoffe Ausgangsmaterial für die Herstellung von Fasern, Farbstoffen, Pharmazeutika und anderen Produkten liefern. Weiterhin wird die Bekämpfung des Treibhauseffekts angestrebt, indem man versucht, die Methanemissionen mit Hilfe gentechnologischer Veränderungen bei Rindern zu reduzieren.

Ökonomische Vorteile. Schließlich erhofft man sich mit der Einführung der Gentechnologie in die Landwirtschaft selbstverständlich auch handfeste ökonomische Vorteile. So soll die landwirtschaftliche Produktivität beträchtlich erhöht werden durch die Bekämpfung von Krankheitserregern und Schädlingen sowie durch die biologische Stickstoff-Fixierung etc.[8]

Für all die genannten Ziele gilt, daß sie als ethisch unbedenklich anzusehen sind. Auch das Gewinnstreben der Unternehmen und der Landwirte ist nichts Unsittliches. Allerdings ist das Gewinnstreben wie alles Handeln des Menschen an ethische Bedingungen geknüpft. Diese Regel gilt für alle Menschen und alle Berufe, selbstverständlich auch für Landwirte, Agrarindustrielle und Züchter.

Im Zusammenhang mit der ethischen Erlaubtheit der Ziele sind folgende weitere Fragen von Bedeutung: Sind diese Ziele erreichbar (Realistik der Ziele)? Sind diese Ziele nur auf diesem Wege erreichbar? Und schaffen die gentechnologisch veränderten Tiere und Pflanzen nicht mögliche Folgeprobleme, die größer sind als die Primärprobleme, die gelöst werden sollen? So ist beispielsweise zu fragen, ob alle Ziele der Gentechnologie so wichtig für den Menschen sind, daß demgegenüber die Risiken und Schäden nicht ins Gewicht fallen. Ist beispielsweise das Problem, daß Tomaten normalerweise keine drei Wochen haltbar sind, so gravierend, daß man dafür gewisse Risiken eingehen darf? Oder soll man nicht auf diese Risiken verzichten, indem sich die Verbraucher wieder auf saisonales und regional angebautes Gemüse und Obst einstellen?

Die Folgen: Sind die Auswirkungen der Gentechnologie in der Landwirtschaft ethisch verantwortbar?

1. *Die Auswirkungen auf den sozialen Bereich.* Es gibt eine Vielzahl ethisch bedenklicher sozialer Folgen der Einführung der Gentechnologie in der Landwirtschaft. So wird die Konzentration von Unternehmen in der Tier- und Pflanzenzucht zunehmen; denn nur große, leistungsstarke Unternehmen können die riesigen Investitionen aufbringen, um ein gentechnologisches Produkt zur Marktreife zu bringen. Es wird noch mehr Überschüsse von Nahrungsmitteln geben; denn die Tiere und Pflanzen sollen ja leistungsstärker werden und weniger erkranken. Der Strukturwandel in der Landwirtschaft wird sich verschärfen und die wirtschaftliche Abhängigkeit der Landwirte von der Industrie wachsen; denn an die Stelle verhältnismäßig einfacher Lösungen wird nun eine komplexe Technik gesetzt, die die Abhängigkeit von einigen Industriefirmen und Industrieprodukten vergrößert. Die Chemiekonzerne werden versuchen, den Landwirten Saatgut, Herbizid und Düngemittel im Set zu verkaufen. Die Folgen liegen auf der Hand: Die Arbeitslosigkeit im ländlichen Raum wird noch mehr steigen. Die Vernichtung bäuerlicher Familienbetriebe wird beschleunigt und es kommt zu einer Konzentration landwirtschaftlichen Eigentums in den Händen weniger[9]. Die Lebensmittelbranche mit wenigen großen Konzernen zeigt, wohin auch in der gentechnologisierten Landwirtschaft die Entwicklung geht.

2. *Die Auswirkungen auf die „Dritte Welt".* In den Ländern der „Dritten Welt" wird die Gentechnologie in der Landwirtschaft vermutlich in einem nur sehr eingeschränktem Umfang zur Anwendung kommen: Wie sollen denn die hungernden Völker an teure, gentechnisch aufbereitete Tier- und Pflanzensorten kommen, die in den Industrieländern für ganz andere Bedingungen und Bedürfnisse entwickelt wurden? Und es werden kaum die wenig durchrationalisierten kleinbäuerlichen Betriebe sein, die von den gentechnologischen Neuerungen profitie-

ren, sondern Betriebe mit hohem Rationalisierungsgrad und großem Produktionsumfang. Beides zusammen ist jedoch in den Ländern der „Dritten Welt" nur in den seltensten Fällen gegeben. Die Mehrzahl der dortigen landwirtschaftlichen Betriebe hat eine Größe von weniger als einem Hektar. Und diese Betriebe haben noch nicht einmal von den Errungenschaften der konventionellen Züchtung profitieren können.

Weiterhin ist auf die Mißbrauchsmöglichkeiten und die mangelnden Kontrollmöglichkeiten der Gentechnologie in der Landwirtschaft hinzuweisen. Diese Mißbrauchsmöglichkeiten und die mangelnden Kontrollmöglichkeiten stellen die Länder der „Dritten Welt" vor kaum lösbare Probleme.

Zur Bekämpfung des Welthungers wird die Gentechnologie in der Landwirtschaft nur wenig beitragen können; denn Hunger ist zunächst einmal ein Problem mangelnder Kaufkraft sowie ein strukturelles und soziales Problem, nicht so sehr aber ein technisches Problem.

3. *Die Auswirkungen auf den ökologischen Bereich.* Der Einsatz der Gentechnologie in der Landwirtschaft bringt auch bedenkliche ökologische Folgen mit sich. Zu nennen sind hier unter anderem die Erosion der genetischen Vielfalt und die ungeklärten Folgen für Ökosysteme bei der Freisetzung von gentechnologisch veränderten Tieren und Pflanzen in die Natur. Zudem wird durch die Anwendung der Gentechnologie der notwendige Wechsel hin zu einer umweltverträglichen Landwirtschaft behindert: Die Gentechnologie ist Teil eines Agrarsystems, das arbeitsteilig, detail- und kapitalorientiert ist. Kennzeichen dieser spezialisierten und intensiven Landwirtschaft sind: spezialisierte Betriebe, spezialisierte Agrarregionen, Spezialwissen, analytische Biologie, Senkung der Stückkosten durch Massenproduktion sowie Vollauslastung der Technik etc. Mittels der Gentechnologie sucht man die Lösung der landwirtschaftlichen Probleme in der Tiefe statt in der Breite; denn die Gentechnologie setzt bei dem individuellen Tier und der individuellen Pflanze an, nicht bei den Zusammenhängen des jeweiligen Ökosystems.

Bei der Anwendung der Gentechnologie wird keine Ursachenforschung betrieben und nicht gefragt, welche „Fehler" im Ökosystem vorhanden sind, die zu Tier- und Pflanzenkrankheiten geführt haben. Statt dessen bekämpft man lediglich die Krankheitssymptome und betreibt eine „punktuelle Nachrüstung". Eine ökologisch verträgliche Landwirtschaft müßte von der Erkenntnis geleitet sein, daß bei Anfälligkeit gegenüber Krankheiten der „Fehler" weniger im Tier und in der Pflanze selbst als vielmehr im Umfeld zu suchen ist. Bei der Gentechnologie in der Landwirtschaft orientiert man sich derzeit hauptsächlich an der Optimierung und Spezialisierung technischer Entwicklungsprozesse und nicht so sehr an der Fehlerfreundlichkeit des evolutionären Prozesses. Übergenaue Tüchtigkeit für eine bestimmte Situation ist jedoch meist ein Mangel an Fehlerfreundlichkeit und läuft auf Stagnation und schließlich Versagen bei neuen Herausforderungen

hinaus. Auch dies muß bei der ethischen Bewertung der Gentechnologie mitbedacht werden.

4. *Die Auswirkungen auf den individuellen Bereich.* Der individuelle Bereich des Menschen ist durch die Einführung der Gentechnologie in die Landwirtschaft in erheblichem Maß betroffen. Folgende Aspekte sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung.

Ein gewichtiger Problembereich gentechnologischer Eingriffe bei Tieren ist deren prinzipielle *Übertragbarkeit auf den Menschen.* Es ist zu befürchten, daß dadurch die noch vorhandene Schwellenangst bei gentechnologischen Eingriffen in die menschliche Keimbahn immer geringer und schließlich ganz überwunden wird. Aus ethischer Sicht überaus fragwürdig ist zudem die Implantation menschlicher Gene oder Wachstumshormone in Tierorganismen[10].

Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Chancen und Risiken der Gentechnologie" hat bereits im Jahr 1987 auf einige Gefahren des Einsatzes der Gentechnologie in der Landwirtschaft aufmerksam gemacht. So wurde darauf hingewiesen, daß durch die Verwendung herbizidresistenter Nutzpflanzen Herbizide den Menschen schädigen können, sei es direkt oder auf dem Umweg über Nahrungsmittel[11]. Und es wurde die Gefahr genannt, daß gentechnisch veränderte Pflanzen aufgrund ihrer veränderten Biochemie giftig sind[12]. Die Bildung von akut giftig wirkenden Pflanzen bzw. Stoffwechselprodukten ist dabei sicherlich das kleinste Problem; diese werden sich schnell entdecken lassen. Problematischer werden solche Pflanzenprodukte sein, die erst durch lang andauernde Einnahme *gesundheitsschädigende Wirkung* entfalten.

5. *Sind die gesundheitlichen und ökologischen Risiken der Anwendung der Gentechnologie in der Landwirtschaft ethisch verantwortbar?* Immer wieder mahnen die Kritiker der Gentechnologie an, daß die Menschen bei der Anwendung der Gentechnologie in der Landwirtschaft einfach nicht genau wissen, was sie da tun. Selbst das Umweltbundesamt räumt ein, daß Langzeituntersuchungen über die Freisetzung von Organismen fast völlig fehlen und daß das geringe Wissen über ökologische Zusammenhänge die Beurteilung des ökologischen Risikos von Freisetzungen erschwert[13]. Befürworter der Gentechnologie geben hingegen zu bedenken, daß zwei Jahrzehnte gentechnologischer Laborpraxis und ebenfalls viele Jahre gentechnologischer Produktion gezeigt haben, daß die Gefahr von Gesundheitsbeeinträchtigungen des Menschen beherrschbar sei. Auch sei keine unkontrollierte Ausbreitung bedenklicher Tier- und Pflanzenarten zu befürchten[14].

Letztlich geht es bei der Auseinandersetzung um die Auswirkungen der Gentechnologie auf die Gesundheit und die Umwelt des Menschen um zwei Fragen: Nämlich erstens, welche Bedeutung das Nichtwissen für unser Handeln haben soll, und zweitens, welche Risiken wir bei der Einführung einer neuen Technologie eingehen dürfen. Aus dem Blickwinkel christlicher Ethik ist hierzu folgendes anzumerken[15].

Risiken sind kein Kennzeichen der Industriegesellschaft, sondern Urphänomene menschlichen Handelns. Die Inkaufnahme von Risiken ist im allgemeinen dadurch gerechtfertigt, daß ihnen ein Nutzen gegenübersteht oder daß ihre Vermeidung einen zu hohen Aufwand erfordert. Nur dadurch, daß der Mensch Risiken eingeht, kann er die durch die Natur gegebenen Gesundheits- und Lebensrisiken herabsetzen. Ängstliches, nur auf Sicherheit bedachtes Handeln – also die dem Eingehen von Risiken entgegengesetzte Verhaltensweise – kann keinesfalls als die bestimmende Grundform menschlichen Daseins angesehen werden. Der Mensch, der nichts wagt und statt dessen nur noch sich selbst festhält und schützt, verfehlt den sittlichen Anspruch seines Wesens, das auf Entfaltung der Anlagen, auf ein Über-sich-hinaus-Gehen und damit auch auf ein Sich-Wagen ausgerichtet ist und erst dadurch sich selbst findet.

Alle Risiken und Konsequenzen mit letzter Sicherheit zu sehen, übersteigt das menschliche Denk- und Vorstellungsvermögen. Selbst Computersimulationen können kaum sämtliche Randbedingungen berücksichtigen. Die notwendigen Entscheidungen können allerdings nicht immer bis zur Klärung aller Teilfragen aufgeschoben werden. Dieses Dilemma sah übrigens auch schon Kant, als er darauf hinwies, daß der Zwang zum Entscheiden größer ist als unsere Fähigkeit zu erkennen. Wenn nun aber Entscheidungen häufig nicht richtig, sondern unsicher sind, ist zu fragen, ob man daraus das Recht auf Nichtstun ableiten darf. Darauf ist zu antworten: Wir sind nicht nur verantwortlich für das, was wir tun, sondern auch für das, was wir nicht tun. Auch Nichtstun ist eine Entscheidung.

Absolute Sicherheit gibt es nicht. Jede Technologie ist risikobehaftet. Jede Technologie hat ein Restrisiko, das nicht ausgeschlossen werden kann, das in Kauf genommen werden muß oder soll. Die Forderung nach „völliger Sicherheit einer Technologie" hieße die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens verkennen und wäre zudem gleichbedeutend mit dem Abschiednehmen von jeglichem technischen Fortschritt. Nun bringt die Einführung der Gentechnologie in die Landwirtschaft zweifellos eine besondere *Qualität der Risiken* mit sich. Diese besondere Qualität ergibt sich aus drei Gründen:

1. In der Natur zufällig entstehende Varianten von Organismen müssen ihre Überlebens- und Koexistenzfähigkeit mit anderen Organismen des gleichen Lebensraums erst unter Beweis stellen oder sie auch über mehrere unabhängige, über einen langen Zeitraum erfolgende Mutationsschritte erlangen. Solche sich natürlicherweise verändernden Lebewesen durchlaufen sozusagen eine „Umweltverträglichkeitsprüfung", bevor sie in großen Mengen in der Natur auftreten.

Mit Hilfe der Gentechnologie können nun Pflanzen innerhalb von ein bis zwei Jahren neu gezüchtet werden. Bei der Freisetzung dieser Pflanzen in die Natur entfallen die eben genannten Sicherungsmechanismen der natürlichen Evolution. Während man in der konventionellen Pflanzenzüchtung noch 10 bis 20 Jahre zur Verfügung hatte, um eventuelle bedenkliche Auswirkungen dieser neuen Züch-

tung festzustellen und daraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen, hat sich dieser Zeitraum beträchtlich verringert. Es bleibt nun kaum mehr Zeit zur Feststellung bedenklicher Nebenfolgen der neuen Sorten sowie zur Entwicklung und Erprobung von Alternativen.

2. Mit Hilfe der Gentechnologie veränderte Tiere und Pflanzen können sich in der Regel vermehren und verändern. Einmal in die Umwelt gelangt, besteht die prinzipielle Möglichkeit, daß sie nicht rückholbar sind. Im Extremfall können sich solchermaßen veränderte Lebewesen um die ganze Erde verbreiten. Dabei kann zwischen dem Entstehen bzw. Entweichen solcher Lebewesen und dem Sichtbarwerden eines Schadens (z.B. einer Krankheit oder ökologischer Störungen) viel Zeit vergehen, innerhalb deren sich die Organismen verändern und zusätzlich verbreiten können.

3. Bei den herkömmlichen Verfahren technischer Entwicklung versuchte man durch Versuch und Irrtum Erfahrungswerte zu gewinnen. Durch praktische Lernprozesse wurde die Leistungsfähigkeit technischer Produkte Schritt für Schritt erhöht. Die traditionellen praktischen Versuchsregeln können jedoch bei der Gentechnologie in der Tier- und Pflanzenzucht nur bedingt zur Anwendung kommen. Denn bei der Freisetzung gentechnologisch veränderter Tiere und Pflanzen ist bereits der Versuch ein Ernstfall.

Um herauszufinden, ob die Freisetzung gentechnologisch veränderter Tiere und Pflanzen tatsächlich Risiken katastrophalen Ausmaßes birgt, bleibt nur die Möglichkeit, durch prognostische Systemanalysen alle vermutbaren Fehlerquellen gedanklich vorwegzunehmen. Die Schadensprognosen im gentechnologischen Bereich sind also nicht durch „trial and error", sondern auf theoretischem (deduktivem) Weg gewonnen. Auch dies ist eine neue Qualität von Risiken, vergleichbar mit der Art von Risiken bei der Kernenergie. Daß an den auf theoretischem (deduktivem) Weg gewonnenen Schadensprognosen gelegentlich Zweifel angebracht sind, zeigt das „DDT-Pflanzenschutzmittel". Dieses wurde im Jahr 1960 für völlig unschädlich gehalten; 17 Jahre später mußte jedoch eingestanden werden, daß DDT krebsauslösend sei.

Sind nun aber – und dies ist in diesem Zusammenhang die entscheidende Frage – die Risiken der Gentechnologie in der Landwirtschaft ethisch verantwortbar? Hierauf ist dreierlei zu antworten:

1. Da Menschen sich immer wieder irren und Fehler machen, ja die Irrtumsfähigkeit Menschsein mit konstituiert, dürfen Risiken der Gentechnologie in der Landwirtschaft dann nicht eingegangen werden, wenn sie unbegrenzt und katastrophalen Ausmaßes sein können. Die bloße Unwahrscheinlichkeit eines Gefahreneintritts reicht hier nicht aus; denn unsere Gesellschaft kann zwar ohne das größte Glück, nicht aber mit dem größten Übel leben. Von daher sind Freilandversuche mit gentechnologisch veränderten Tieren und Pflanzen nur unter der Bedingung erlaubt, daß ihre Folgen sicher begrenzt sind. Alles andere wäre ein

unverantwortliches Experiment. Bei denjenigen Risiken hingegen, die begrenzt, aufarbeitbar, kompensierbar oder vielleicht doch tragbar sind, ist eine Abwägung der Chancen und Risiken vorzunehmen.

2. Die Frage, welche Risiken unterhalb der Katastrophenschwelle tolerierbar sind, kann niemals endgültig entschieden werden. Zum einen nicht, weil der Fortschritt von Technik und Wissenschaft die Gefahrenvorsorge immer mehr ermöglicht, und zum anderen nicht, weil sich die Wertvorstellungen und Abwägungskriterien in der Gesellschaft ändern können.

3. Für die verantwortliche Abwägung der Chancen und Risiken können folgende ethische Kriterien weiterhelfen:

– Es müssen alle nach heutigem Wissen vermutbaren Folgen der Gentechnologie erforscht und soweit bekannt sein, daß sie genau kalkulierbar sind. Chancen und Risiken der Gentechnologie in der Landwirtschaft sind in einer ständigen Technologiefolgenabschätzung zu prüfen. Der Anteil an Risikoforschung muß beträchtlich erhöht werden.

– Damit die ungewollten negativen Folgen der Gentechnologie verkraftbar sind, ist ein fehlerfreundliches Vorgehen[16] notwendig. Hierzu gehört auch, daß Mechanismen zum „Nachfassen" und „Nachbessern" eingebaut werden.

– Auch Schadenswahrscheinlichkeiten der Gentechnologie, die nicht quantifizierbar sind, müssen in die Risikoanalysen eingehen, insbesondere Fehlhandlungs-, Mißbrauchs- und Zerstörungswahrscheinlichkeiten. Zu denken ist in diesem Zusammenhang zum Beispiel an nicht geplante Eingriffe des Betriebs- und Wartungspersonals, an böswillige Einwirkungen Dritter durch Sabotage- oder Terrorakte sowie an Kriegseinwirkungen.

– In den Fällen, in denen auch unter Fachleuten kein Konsens über den Risikograd eines gentechnologischen Projekts zu erzielen ist, sind unter Zeitdruck zu fällende Entscheidungen ethisch nur dann gerechtfertigt, wenn sie dem Postulat der „Negativprognose" den Vorrang einräumen[17]. Dies sieht vor, im Zweifelsfall eher nach der Überlegung zu handeln, ein riskantes Unterfangen könne mißlingen, als nach der gegenteiligen Überlegung, es werde schon alles gut gehen. Voraussetzung ist hierbei natürlich, daß die Beibehaltung des Status quo nicht mehr Schäden erfordert, die nicht mehr wiedergutzumachen sind, als durch das Scheitern eines riskanten Unternehmens entstehen.

Ergebnis des ethischen Prüfverfahrens

Weder die Art des Eingriffs in die Pflanzen und Tiere (also die Methode) noch die mit der Gentechnologie angestrebten Ziele sind ethisch abzulehnen. Schwerwiegende Bedenken gegenüber der Anwendung der Gentechnologie ergeben sich jedoch aufgrund deren ökologischen und sozialen Folgen. Zudem gibt es erhebli-

che Risiken der Gentechnologie für die menschliche Gesundheit und den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen. Ebenfalls sind auch die negativen Auswirkungen der Anwendung der Gentechnologie auf die „Dritte Welt" nicht zu übersehen.

Schließlich – dieser Aspekt wurde bisher nur am Rande angesprochen – muß auch nach dem Beitrag der Gentechnologie zu einem ethisch verantwortbaren Agrarsystem gefragt werden. Hier ist zu befürchten, daß die ökologischen, sozialen und ökonomischen Probleme des jetzigen Agrarsystems durch die Einführung der Gentechnologie in der Landwirtschaft noch verstärkt werden. Im Bereich der Landwirtschaft handelt es sich bei der Gentechnologie um einen Trendverstärker, der nicht primär ganz neue Probleme schafft, sondern bereits vorhandene Probleme vergrößert.

Die genannten Gründe führen zu dem Ergebnis, daß die Einführung der Gentechnologie in die Landwirtschaft zwar nicht kategorisch abzulehnen ist. Es gibt jedoch schwerwiegende Bedenken, ob ein Einsatz der Gentechnologie unter den derzeitigen agrarpolitischen Voraussetzungen sinnvoll ist. Deshalb kann der Einführung der Gentechnologie aus ethischer Sicht nur unter ganz bestimmten ethischen Bedingungen zugestimmt werden:

1. Die Einführung der Gentechnologie in der Landwirtschaft darf nicht zu sozialen Ungerechtigkeiten führen. Insbesondere ist in diesem Zusammenhang darauf zu achten, daß der Gruppe der Landwirte nicht weitere soziale und ökonomische Härten zugemutet werden. Des weiteren darf auch die zunehmende Konzentration von Unternehmen in der Tier- und Pflanzenzucht nicht begünstigt und die Überschußproduktion nicht noch weiter ausgebaut werden.

2. Durch den Einsatz der Gentechnologie darf die gerechte Teilhabe der Menschen aller Nationen an den Leistungen und Gütern der Natur nicht in Frage gestellt werden. Insbesondere darf die Einführung der Gentechnologie die Abhängigkeit der „Dritten Welt" von den Industrieländern nicht weiter verfestigen.

3. Neben der Verantwortung für die Gegenwart ist die Vorsorge für künftige Generationen zu bedenken und zu berücksichtigen. Der Preis für das Erreichen eines legitimen Ziels der Gentechnologie darf nicht auf kommende Generationen abgewälzt werden. Insbesondere dürfen nicht den künftigen Generationen problematische Folgen der Gentechnologie zugemutet werden, deren Aufarbeitungsmöglichkeiten unbekannt sind.

4. Tiere haben als von Gott gewollte Geschöpfe einen eigenen Wert. Tiere sind schmerzempfindende Lebewesen und haben Bedürfnisse. Deshalb sind gentechnologische Veränderungen bei Tieren nur unter ganz bestimmten ethischen Bedingungen erlaubt.

5. Durch die Einführung der Gentechnologie darf es zu keiner Verminderung des tierischen und pflanzlichen Artenspektrums kommen.

6. Es müssen alle nach heutigem Wissen vermutbaren Folgen der Gentechnologie erforscht und so weit bekannt sein, daß sie genau kalkulierbar sind. Chancen und Risiken der Gentechnologie in der Landwirtschaft sind in einer ständigen Technologiefolgenabschätzung zu prüfen. Der Anteil an Risikoforschung muß beträchtlich erhöht werden.

7. Eventuell eintretende Schäden der Gentechnologie müssen begrenzbar bzw. kontrollierbar sein. Dabei gilt das Prinzip: Je geringer der Stellenwert eines Ziels der Gentechnologie für die Erhaltung und Entfaltung menschlichen Lebens ist, um so höher sind die Anforderungen, die an die Risiko- und Schadensfreiheit eines gentechnologischen Eingriffs zu stellen sind.

8. Damit die ungewollten negativen Folgen der Gentechnologie verkraftbar sind, ist ein fehlerfreundliches Vorgehen notwendig. Hierzu gehört auch, daß Mechanismen zum „Nachfassen" und „Nachbessern" eingebaut werden.

9. Technologien besitzen niemals alternativenlose Gültigkeit, auch nicht die Gentechnologie. Technik ist ihrem Wesen nach Suchen nach Alternativen. Deshalb ist kein technisches Verfahren ohne Alternativen denkbar. Von daher gehört es zum Abwägungsprozeß der Chancen und Risiken der Gentechnologie, die Erforschung von Alternativen mindestens in der gleichen Reichweite zu bedenken. Lediglich Akzeptanz oder Verzicht als Handlungsmöglichkeiten in den Blick zu nehmen, reicht nicht aus.

10. Die Arbeit der Gentechnologen darf nicht der Exklusivität der Forscher und der interessierten Unternehmen überlassen bleiben. Der Öffentlichkeit muß die Möglichkeit gegeben werden, die Forschungsergebnisse zu reflektieren, zu kritisieren und darüber in einem demokratischen Prozeß zu entscheiden. Dieser notwendige Prozeß darf nicht durch die Eigendynamik von Wirtschaft und Forschung abgeblockt werden.

Als Fazit bleibt festzuhalten: Soll die Gentechnologie in der Landwirtschaft der Humanität dienen, muß sie in die richtige Bahn gelenkt werden. Die Gentechnologie ist nicht als solche schlecht. Aber sie ist stark gefährdet durch den Menschen, der Fehler begehen, irren und versagen kann. Sie ist gefährdet durch menschliche Selbstüberschätzung, Machtstreben und Gewinnsucht. Zudem ist zu befürchten, daß die Gentechnologie ein Agrarsystem stärkt, das in die falsche Richtung zielt. Es besteht die Gefahr, daß die Gentechnologie zu sehr in den Vordergrund gerückt wird, unangemessene Anteile an Forschungsmitteln erhält, die Hoffnungen in die falsche Richtung lenkt und den notwendigen Wechsel hin zu einer ethisch verantwortlichen Landwirtschaft behindert.

In einer endlichen Welt ist jeder Fortschritt ambivalent, auch der vermeintliche Fortschritt durch die Gentechnologie. Christen haben deshalb die Aufgabe, die neuen Möglichkeiten der Gentechnologie verantwortlich abzuwägen. Auch Nachteile und unerwünschte Nebenwirkungen der Gentechnologie müssen dabei beachtet und in Rechnung gestellt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Lehrstück von d. „Quellen der Moralität"; vgl. H.-H. Peschke in: NLChM 621–625.
[2] Gen 1, 28; zur Interpretation: M. Schlitt, Umweltethik (Paderborn 1992) 138ff.
[3] Populorum Progressio 22; Vat. II, GS 69.
[4] „Gesetz der natürl. Künstlichkeit" bei H. Plessner, Die Stufen d. Organischen u. d. Mensch (Berlin 1965) 305–321.
[5] J. Reiter, Tierversuche u. Tierethik, in dieser Zs. 211 (1993) 451–463.
[6] F. Ricken, Anthropozentrismus od. Biozentrismus? Begründungsprobleme d. ökolog. Ethik, in: ThPh 62 (1987) 18.
[7] G. Brem u. a., Gentechnik in d. Tierzüchtung (München 1991) 52.
[8] Chancen u. Risiken d. Gentechnologie, hg. v. V. Catenhusen, H. Neumeister (München 1987) 60–71.
[9] Die Forderung nach einer breiten Streuung d. Eigentums und eine dezidierte Ablehnung d. Konzentration d. Eigentums in den Händen weniger ist eine klass. Forderung d. kath. Soziallehre: Mater et magistra 113–115; GS 69, 71; Hirtenbrief d. Kath. Bf. d. USA „Wirtschaftl. Gerechtigkeit für alle" Nr. 114, 233; Komm. f. ges. u. sozial-caritative Fragen d. DBK (1989) 35, 38.
[10] Chancen und Risiken (A. 8) 16. [11] Ebd. 72. [12] Ebd. 64.
[13] Freisetzung genetisch veränderter Nutzpflanzen, in: Ökolog. Briefe (10. 2. 1993) 13f.; Die Bewertung d. ökolog. Risikos bei d. Freisetzung gentechn. veränderter Mikroorganismen, in: Umwelt (1993) Nr. 10, 395f.
[14] H. Backhaus, Ökolog. Aspekte u. Sicherheitsfragen bei d. Freilandanwendung von genet. modifizierten Organismen in d. Landwirtschaft, in: Biotechnologie in d. Agrar- u. Ernährungswirtschaft (1989) 463–475.
[15] M. Schlitt (A. 2) 218–231; J. Reiter, Technik verantworten, in dieser Zs. 206 (1988) 805–817; ders., Ethik d. Grenzwerte, ebd. 208 (1990) 229–236; H. J. Höhn, Ethik in d. Risikoges., ebd. 211 (1993) 95–104.
[16] Schlitt (A. 2) 232–236; C. u. E. U. v. Weizsäcker, Fehlerfreundlichkeit als Evolutionsprinzip u. Kriterium d. Technikbewertung, in: Universitas 41 (1986) 791–799.
[17] Das Argument von d. Prädominanz der Negativprognose hat H. Jonas in d. Diskussion eingeführt (Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 70ff.).

Werner Trutwin

Glauben Juden und Christen an denselben Gott?

Wenn Juden und Christen sich fragen: Glauben wir an denselben Gott?, wollen sie nicht einfach eine weithin verbreitete Ansicht thematisieren und problematisieren, die wohlfeil überall auf dem religiösen Markt der Möglichkeiten anzutreffen ist: Wir glauben doch alle an denselben Gott. Dieser oft flott dahergeredete Satz, der sich heute einer großen Plausibilität erfreut, unterstellt allzu leicht eine Gemeinsamkeit, wo besser von mangelndem Profil die Rede wäre. Er entzieht sich der Mühe, genauer darauf zu hören, was Juden und Christen meinen, wenn sie von Gott reden und wenn sie sagen, daß sie an Gott glauben.

Wer sich aber ernsthaft der Frage stellt, muß wissen, daß er sich an eine schwierige Aufgabe macht. Einmal kann man die Frage nicht in vermeintlicher Objektivität beantworten, da doch der Gottesglaube eine sehr persönliche Sache ist. Innerhalb der verschiedenen Richtungen des Judentums und der Christenheit gibt es auf die Frage keine ganz einheitliche Antwort. Zum anderen geht es nicht um ein x-beliebiges theologisches Thema, das nur für Experten von Interesse ist, sondern um das Fundament von Judentum und Christentum schlechthin.

Zwei Sätze jüdischer Religionsphilosophen können auch für Christen Leitlinien bei diesem Versuch sein. Der erste Satz stammt von Martin Buber (1878–1965): „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, daß es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis."[1] Emmanuel Lévinas (1906–1995) rückt eine andere Perspektive des Gottesglaubens in den Mittelpunkt: „Der Satz, in dem Gott zum erstenmal ins Wort kommt, heißt nicht ‚ich glaube an Gott'. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das ‚sieh mich, hier bin ich', das ich dem Nächsten sage, dem ich ausgeliefert bin."[2]

Buber weist zu Recht darauf hin, daß Judentum und Christentum jeweils aus einem nur ihnen selbst zugänglichen Mysterium leben, aber im Wissen darum sich auch nahe sein können. Für Lévinas ist der Glaube an Gott nicht in erster Linie eine Sache des orthodoxen Glaubensbekenntnisses oder des religiösen Sprechens, auch nicht des jüdisch-christlichen Dialogs. Gottes Spur wird mir evident, wo ich dem Nächsten begegne, wenn ich für ihn da bin, wenn ich sein wehrloses Antlitz sehe. Gerade wenn er leidet, bin ich ihm ausgeliefert. Wäre dies zwischen Juden und Christen immer beachtet worden, hätte unser Thema nicht die Bri-

sanz, die es heute hat. Die folgenden Überlegungen sollen in drei Schritten entfaltet werden. Zuerst geht es um die Mitte jüdischer Gotteserfahrungen, sodann um den Gottesglauben der Christen, schließlich um einen Vergleich, der Differenzen und Gemeinsamkeiten aufzeigt[3].

Der Gott Israels – Jüdische Gotteserfahrungen

1. *„Sch'ma Israel"*. Das Judentum kennt kein für alle verbindliches Glaubensbekenntnis. Es gab zwar manche Versuche dazu, zum Beispiel im Mittelalter von Mose ben Maimon (1135–1204), aber diese gewannen keine allgemeine Anerkennung. Auch eine systematische Theologie, wie sie für das Christentum typisch ist, hat im Judentum keinen Platz. Die Rabbiner waren meistens davon überzeugt, daß man von Gott nicht unnütz reden soll und von ihm letztlich nicht mehr weiß als das, was in den heiligen Schriften steht.

Das schließt nicht aus, daß es für das Judentum einen verbindlichen Gottesglauben gibt. Er ist am ehesten im wichtigsten Gebet Israels erkennbar:

„Höre, Israel! (hebr. Sch'ma Israel) Der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben" (Dtn 6, 4–9).

Dieses Gebet zeigt wie in einer Kurzformel die wichtigsten Dimensionen jüdischer Gotteserfahrung. Das Volk weiß sich vor allem eigenen Tun zuerst von Gott angesprochen, und zwar mit dem biblischen Namen „Israel". Er erinnert daran, daß der Stammvater Jakob nach einer dunklen Nacht und einem geheimnisvollen Kampf diesen Namen erhalten hat (Gen 32, 29). Nach einer verbreiteten Übersetzung bedeutet der Name: „Er hat mit Gott gekämpft". Diese Szene ist ein Grundsymbol auch für die Erfahrungen des jüdischen Volkes mit seinem Gott.

Gott ist zuerst der „Ewige", der die Geschichte der Welt und Menschheit überragt und deren Anfang und Ende ist. Damit ist er anders als Welt und Mensch, die der vergänglichen Zeit unterworfen sind. Trotzdem darf das kleine Volk Israel den Gott, auf den es hören soll, „unseren Gott" nennen und sich so auf eine unvergleichliche Gottesbeziehung berufen.

Dieser Gott ist vor allem „einzig". Neben ihm gibt es keine anderen Götter. Der Monotheismus ist das einzige Dogma, das das Judentum anerkennt. Er läßt außer Gott nichts Anbetungswürdiges zu. Keine Weltanschauung und keine Ideologie, kein Staat und keine Gesellschaft, weder Macht noch Geld dürfen absolut gesetzt werden und die wichtigste Rolle im Leben der Menschen spielen. Im Bekenntnis zu dem „einzigen Gott" liegt auch ein universales Element. Nur der

„Einzige" kann Schöpfer der Welt und der einen Menschheit sein. Dieses Element des jüdischen Gottesglaubens weist über die Israelbezogenheit des jüdischen Glaubens hinaus. Universal ist darüber hinaus die Verantwortlichkeit für alle Menschen, die aus dem Monotheismus resultiert. Die Elenden, die Witwen und Waisen sind darin einbezogen. In diesem „ethischen Monotheismus" (Leo Baeck) muß man ein wichtiges Kennzeichen des Judentums sehen.

Mit dem Bekenntnis des Glaubens ist für Israel die „Liebe zu Gott" untrennbar verbunden. Diese Liebe ist kein strenges Gesetz, sondern Ausdruck der Dankbarkeit und Freude. Sie ist die Antwort Israels auf die Liebe Gottes zu Israel. Bekenntnis und Gottesliebe dürfen sich nicht auf das Innere des Herzens beschränken. Darum soll jeder Jude davon öffentliches Zeugnis geben: an der eigenen Hand und Stirn, mit der Kleidung, zu Hause, auf der Straße und in der Stadt, bei der Erziehung der Kinder, im Leben der Familie. Alles, was im Leben wichtig ist, soll erkennbar mit Gott zu tun haben.

2. *Eine lange Geschichte.* Das Verhältnis des Judentums zu seinem Gott ist in der Bibel grundgelegt und im Talmud und anderen jüdischen Schriften immer neu bedacht worden. Es ist nur aus einer bewegten Geschichte zu verstehen, die vor mehr als 3000 Jahren ihren Anfang nahm, bis heute andauert und sich bis an das Ende der Zeiten erstrecken wird, an dem die Erlösung Israels und der Welt erwartet wird. In dieser Geschichte wurden die Väter und Mütter von Gott gerufen, empfing das Volk Israel die Thora, hörten die Propheten Gottes Wort, sprachen die Frommen in eindringlichen Gebeten zu ihrem Gott, suchten die Rabbiner Gottes Weisungen immer neu für die eigene Zeit auszulegen. Diese große Geschichte ist nicht Vergangenheit. Erst recht kann sie von Juden nicht als Vorstufe zum Christentum gesehen werden.

Nach jüdischer Geschichtsdeutung hörten am Anfang einzelne Menschen Gottes Ruf. Abraham, Isaak und Jakob (Israel) wurden von ihm zuerst angesprochen. Sie erfuhren ihn inmitten einer Welt voller Götter als ihren Gott und als den Gott ihres Stammes. Ihr Gott war der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Bei Mose erscheint Gott als der Gott des ganzen Volkes. Mit den Israeliten schließt er am Sinai einen Bund, in dem er sich Israel zu seinem Volk erwählt. Im Dekalog wird dem Volk verboten, andere Götter neben dem Gott Israels zu haben. Die großen Propheten Israels haben immer wieder in Worten und Symbolhandlungen auf die Erwählung des Volkes hingewiesen. Aber der Gott, von dem sie sprechen, ist nun der Gott aller Völker. Deren Götter sind Nichtse. Von dem universalen Glauben der Propheten sind die Schöpfungserzählungen am Anfang der Bibel inspiriert (Gen 1–3).

Der Gottesglaube Israels ist nicht frei von Spannungen und Widersprüchen. Es gibt viele in gegensätzliche Richtungen weisende Aussagen über ihn und von ihm. Juden haben Gott in jeweils anderen geschichtlichen Situationen anders erfahren. Nie wurde der Gott Israels als ein abstraktes Prinzip verstanden, das in

allen Zeiten unveränderlich bleibt. Immer war er unberechenbar, immer voller Überraschungen. Emphatisch nennt er sich der Gott des kleinen Israel und ist doch der Schöpfer der ganzen Welt. Er verbietet von Menschenhand gefertigte Gottesbilder und offenbart sich doch selbst in höchst anschaulichen Sprachbildern. Gott ist einerseits auf beglückende Weise den Menschen nahe, andererseits ist er in schmerzlicher Weise ein ferner Gott. Er ist der gute Gott, der seine Kinder liebt und doch das Böse und das Leiden nicht von ihnen fernhält. Gott ist für Israel strahlendes Licht und zugleich undurchdringliches Dunkel.

In manchen Zeiten hat die Hebräische Bibel Gott Eigenschaften zugesprochen, die uns heute anstößig erscheinen. Sie nennt ihn mit militärischen Metaphern „Herr der Heere" und „Kriegsheld". Gott scheut nicht davor zurück, in der Pesachnacht alle Erstgeborenen Ägyptens zu töten oder bei der Landgabe die Feinde Israels zu vernichten. Solche Aussagen wurden nicht zum Maßstab späterer jüdischer Gottesrede. Die Rabbiner haben ständig versucht, Texte dieser Art so zu deuten, daß kein Schatten auf Gott fällt. Uns zeigt sich bei einer genaueren Analyse der gewalttätig klingenden Texte, daß sie oft nicht von der Gewalt um der Gewalt willen sprechen. Sie verkünden Gott als mächtigen und rettenden Helfer des kleinen Israel, der für Gerechtigkeit kämpft und das Recht der Armen und Schwachen auch gegen starke Widerstände durchsetzt[4].

3. *Das Bilderverbot und der Name Gottes.* Am Anfang der Zehn Worte im Buch Exodus heißt es: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde" (Ex 20, 4). Dieses Bilderverbot ist in der alten Welt einmalig. Überall in der Umwelt Israels, zum Beispiel in Ägypten und Babylon, gab es großartige Gottesbilder, die wir noch heute in den großen Museen der Welt bewundern. Auch Israel hatte an Gottesbildern Gefallen. Aber es soll keine Gottesbilder haben, um nicht mit diesen Gott für magische und unheilige Zwecke in Dienst zu nehmen. Durch das Bilderverbot hat sich der jüdische Gottesglaube für immer eine große Vergeistigung erhalten.

Während es Israel nicht erlaubt ist, sich ein Gottesbild zu machen, darf es den Namen Gottes wissen. Die Thora erzählt, daß der Gottesname Mose in der Wüste an einem brennenden Dornbusch offenbart wurde. Damals nennt Gott seinen Namen „JHWH" (Ex 3, 14). Dieser geheimnisvolle Name ist nicht Definition oder Information, sondern Zusage und Programm. Am meisten überzeugt die Deutung, die in dem Namen eine Hilfe und einen Trost für das Volk sieht: „Ich bin der, der für euch da ist." Gott will für Israel in schwerer Zeit der Nahe und der Retter sein. Der Talmud hört in dem Namen etwas von der Barmherzigkeit Gottes und von Gottes Anwesenheit in jeder Phase der Geschichte.

4. *Gott und das Leiden.* Besonders hart bedrückt die Juden das Problem, warum es in der Welt so viel Leid und Böses gibt, obwohl doch Gott gütig ist und die Macht hat, es abzuwenden. Juden können Gott doch nicht zutrauen, daß

er dem Schmerz seiner Geschöpfe gegenüber gleichgültig ist. Warum läßt er so viel Ungerechtigkeit geschehen? Warum gibt es Hunger und Krieg, Krankheit und Tod? Warum hält Gott das Leid nicht wenigstens von den Gerechten fern? Warum nicht von den unschuldigen Kindern? Warum nicht von seinem Volk Israel, dem er doch seine besondere Treue zugesagt hat?

Diese quälenden Fragen rühren an den Nerv des jüdischen Gottesglaubens. Mit diesen Fragen haben sich die Kleinen und die Großen Israels immer wieder an Gott gewandt. Sie haben die Fragen oft in Demut und Vertrauen, oft aber auch mit Klage, Anklage und Protest an Gott gerichtet. Die ganze jüdische Tradition ist vor allem das Bemühen, mit diesem Problem fertig zu werden. Es gab und gibt auf diese eine Frage viele Antwortversuche. Manche Juden halten das Leid für Gottes Strafe „um unserer Sünden willen" oder für eine Prüfung Gottes, bei der sich der Mensch bewähren kann. Andere sehen darin eine Sühne, die Israel stellvertretend für die Schuld anderer leistet. Die meisten glauben, es komme aus der Freiheit des Menschen oder aus seinem bösen Trieb. Einige wenige sprechen Gott die Macht ab, das Leid zu verhindern, um auf diese Weise seine Güte zu retten. Viele Juden sind über dieser Frage an Gott irre geworden und haben sich vom Glauben der Väter und Mütter abgewandt.

Besonders intensiv stellt das Buch Ijob (5.–3. Jh. v. Chr.) die Frage, woher das Leiden kommt und warum es Ijob, einen Unschuldigen, trifft. Sein Verhältnis zu Gott wird durch schlimme Katastrophen wie den Tod von Frau und Kindern, Krankheit und Armut auf eine schwere Probe gestellt. Mit den konventionellen Antworten seiner Freunde ist er nicht zufrieden. Er kann das Leiden nicht als Prüfung und erst recht nicht als Strafe für die Sünden akzeptieren, da es oft auch den Unschuldigen trifft, der keine Strafe verdient hat. Empört und verletzt wendet er sich gegen alle Erklärungsversuche. Aber Ijob muß sich von Gott fragen lassen, ob er bei der Schöpfung dabei war und ihre Gesetze wirklich kennt. Am Ende sieht Ijob ein, ohne Verständnis geredet zu haben. Er kommt zu der Überzeugung, daß Gott uns das Leid schickt, ohne uns Rechenschaft zu geben, warum er es tut. Aus Ijobs Klage und Anklage wird schweigende Hinnahme. Nach der furchtbaren Schoa in unserem Jahrhundert haben erneut viele jüdische Lehrer und Weise ein Gespräch mit Gott und über Gott begonnen, das die Ijob-Problematik aufnimmt und noch entschiedener weiterführt. Die hier versuchten Antworten müssen auch Christen nachdenklich machen[5].

Der Vater Jesu Christi – Der Gottesglaube der Christen

1. *Der Gott Jesu.*. Der Gott der Christen ist der Gott Jesu. Sein Gott ist der Gott Israels. Zu ihm hat er in der Sprache seines Volkes gebetet. Mit keiner Andeutung hat er sich von ihm distanziert. Neu war bisweilen die Art, wie er von ihm ge-

sprochen hat. In den Evangelien erzählt Jesus mit unvergleichlicher Lebendigkeit von Gott und erfindet bewegende Bilder von ihm. Meist hat er dabei aber nur wichtige Züge des jüdischen Gottesverständnisses neu akzentuiert.

Wie andere Juden nennt auch Jesus Gott ganz unbekümmert und liebevoll in der Sprache der Kinder „Abba", guter Vater. In diesem Wort leuchtet sein großes Vertrauen zu Gott auf. Als seine Jünger ihn fragen, wie sie beten sollen, lehrt er sie, Gott so anzusprechen: „Unser Vater im Himmel." Im Lukasevangelium lautet sein letztes Wort am Kreuz: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist." Kraftvoll und entschieden sagt Jesus das Nahen der Herrschaft Gottes an. Diese Botschaft vom Reich Gottes zielt, ähnlich wie die der älteren jüdischen Traditionen, auf eine Veränderung der Menschen und eine Erneuerung der Welt.

Die Thora erkennt auch Jesus als eine Gabe Gottes für Israel an, die in keinem Jota verändert werden darf. Auch für ihn ist das alles überragende Gebot die Gottesliebe, die im „Sch'ma Israel" so betont wird. Die Nächstenliebe, die ebenfalls in der Thora (Lev 19, 34) ihren wichtigen Ort hat, stellt er an ihre Seite.

Eine Definition Gottes hat Jesus nie versucht. Er sagt nicht in klugen Begriffen, wer Gott ist, sondern erzählt in lebendigen Gleichnissen, wie Gott handelt. Für ihn ist Gott wie ein guter Vater, der seinen davongelaufenen Sohn ohne Vorwurf, ohne Vorbehalt, mit Liebe wieder zu Hause aufnimmt (Lk 15, 11–32). Gott ist da, wo ein Mensch einem anderen hilft, auch wenn er davon keinen Nutzen hat (Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Lk 10, 25–37). Gott bringt Licht in die Dunkelheit des menschlichen Lebens (Mk 8, 22–26). Er hilft, die Angst in Leben und Tod zu überwinden (Mt 10, 26–33). Bei Gott gilt auch derjenige viel, der nicht so viel leisten kann wie andere (Mt 20, 1–16). Gott sorgt für die Menschen, ist gerecht und barmherzig, bei ihm gibt es Verzeihung und Versöhnung. Vor allem steht Gott auf seiten der Armen und Benachteiligten. Wer an ihnen schuldig wird, wird an Gott schuldig. Wie man mit ihnen umgehen soll, hat Jesus, ähnlich wie die Propheten (Jes 58, 6–9), in Wort und Tat gezeigt. Im Gericht wird Gott die Menschen danach beurteilen, ob sie den Hungrigen zu essen gegeben, Fremde und Obdachlose aufgenommen, Nackte bekleidet, Kranke und Gefangene besucht haben (Mt 25, 31–46). Die dunklen Seiten Gottes, die schon die Großen Israels entdeckt hatten, sind auch Jesus nicht verborgen geblieben. In seinem Leiden am Ölberg fleht er Gott an, den bitteren Kelch von ihm zu nehmen, den er trinken soll. Am Kreuz hat er in der Stunde seines Todes den 22. Psalm schreiend gebetet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Letztlich ist Gott die Liebe (Joh 4, 16, 1 Joh 4, 16). In diesem kurzen Wort faßt das Neue Testament das ganze Gottesverständnis Jesu zusammen. Alle anderen Aussagen über Gott sind Interpretation dieses Satzes. Die Glaubwürdigkeit des Satzes zeigt Jesus daran auf, was Gott für die Menschen tut. Gottes entscheidende und neue Tat: Er hat seinen eigenen Sohn in die Welt gesandt, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (Joh 3, 16).

2. *Menschwerdung und Dreifaltigkeit.* Im Neuen Testament wird Jesus oft „Sohn Gottes" genannt. Dieser bildhafte Ausdruck bezeichnet ursprünglich nicht eine einzigartige Würde Jesu, da schon im Alten Testament ganz Israel, der König und auch andere Fromme „Kind" oder „Sohn" Gottes sein können. Der Titel „Sohn Gottes" gewinnt aber einen ganz ungewöhnlichen Sinn, wenn Jesus bald in einmaliger und personaler Weise der „Sohn Gottes" und im Johannesevangelium sogar nur noch „der Sohn" genannt wird. Aus diesen Ansätzen entwickelte sich in der Kirche eine hochkomplexe Christologie, deren wichtigste Ergebnisse auf den ersten Konzilien in Nikaia (325), Ephesus (431) und Chalcedon (451) festgelegt wurden: Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist wahrer Gott vom wahren Gott. Er ist ganz mit dem Vater eins. Darum ist er kein Geschöpf Gottes, sondern ewig und vor aller Zeit („präexistent"). In Jesus Christus hat Gott Fleisch angenommen und ist Mensch geworden („Inkarnation"). Gottheit und Menschheit sind in ihm wesenseins. In dieser Lehre ist für Christen das Paradox formuliert, daß das unauslotbare Geheimnis Gottes mit einer lebendigen Person der Geschichte identisch ist. Hier offenbart sich zutiefst das Mysterium von Gottes Liebe zu den Menschen.

Mit diesem Glauben hängt das Bekenntnis zusammen, daß der eine Gott in drei Personen existiert. Gott – das ist der Vater und der Sohn und der Geist („Trinität"). Der Vater ist der Ursprung, von dem der Sohn ausgeht. Beide sind eins im Heiligen Geist. So sind in Gott Leben, Liebe und Geist untrennbar miteinander verbunden, ohne daß dadurch Gottes Einheit (Monotheismus) aufgehoben wäre. Diese innere Dynamik in Gott hat auch ihre Außenwirkung. Jede dieser drei Personen wirkt über die innerste Dimension des Göttlichen hinaus. Der Vater – so lehrt die Tradition – erschafft die Welt, der Sohn bringt ihr Heil und Erlösung, der Geist Gottes heiligt die Menschen und inspiriert die Kirche zu dynamischem Wirken in der Welt. Dabei ist jedes Werk zugleich das Werk aller drei Personen. Das kürzeste Glaubensbekenntnis der Christen ist das Gebet: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Diese Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes wird von der Kirche als das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens angesehen.

Differenzen und Gemeinsamkeiten

Seit Jahrzehnten gibt es in Deutschland ein jüdisch-christliches Gespräch. Christen und Juden haben sich schon ein Stück weit über die Gemeinsamkeiten ihrer heiligen Schriften und Gebete verständigt. Sie haben miteinander über die Schuld der Vergangenheit und über die Aufgaben für die Zukunft gesprochen. Es gibt gegenseitige Besuche in Synagogen und Kirchen und gemeinsame Gottesdienste auf Katholikentagen. Gewiß bleiben manche Themen umstritten. Aber im ganzen ist

das Verständnis füreinander gewachsen. Die Arbeit scheint auf dem soliden Fundament zu beruhen, daß Juden und Christen an den einen Gott glauben. Und doch gibt es seit einiger Zeit wieder diese keineswegs nur rhetorisch gemeinte Frage: Glauben wir eigentlich an denselben Gott?

1. *Polarisierungen – Mißverständnisse – Verzerrungen.* Die Frage will nicht alte christliche Vorurteile erneuern, nach denen der jüdische Gott des Alten Testaments in einem Gegensatz zum christlichen Gott des Neuen Testaments stehe. In fast allen Katechismen der Vergangenheit waren gerade in diesem Bereich viele Polarisierungen konstruiert worden. Da wurde dem jüdischen Gott der Vergeltung und des Hasses der christliche Gott der Versöhnung und Liebe gegenübergestellt. Der Gott Israels führt demnach Kriege, bestraft die Feinde und übt Rache für Vergehen, während der Gott der Christen für Gewaltlosigkeit und Frieden ist, selbst die Feinde mit Liebe umfaßt und grenzenloses Erbarmen jeder Kreatur erweist. Der eine fordert strikte Gesetzeserfüllung und harten Gehorsam, der andere verkündet eine Frohe Botschaft und schenkt Freiheit vom Gesetz. Nur Christen sind in dieser Optik zu einem Leben in schöpferischer Verantwortung befreit. Nur sie dürfen zuversichtlich mit der Gnade ihres Gottes leben. Juden müssen sich dagegen von ihrem Gott unter permanentem Leistungsdruck sehen, um die 613 Gebote und Verbote der Thora auch nur einigermaßen erfüllen zu können.

Der Gott Israels verfiel schon früh dem schlimmen Verdikt mancher Christen. Markion (ca. 85–160) forderte die Abschaffung des Gottes vom Sinai und den Verzicht der Christen auf das Alte Testament, um nur noch dem Gott der Liebe und Freiheit zu dienen. Diese Ansichten wurden zwar von der Kirche verworfen, aber Nachklänge der Herabsetzung des Gottes Israels sind bis heute von Kanzeln und in Schulen zu hören. Sie finden sich auch noch in modernen Varianten, wenn feministisch und psychotherapeutisch grundierte Theologien die neue christliche Botschaft plakativ von dem angeblichen jüdischen Patriarchalismus absetzen.

Die falschen Polarisierungen kamen in der Vergangenheit aus dem christlichen Bestreben, sich vom Judentum loszulösen und das Judentum zum unvollkommenen Vorläufer des Christentums zu degradieren. Vor dem dunklen Hintergrund des Judentums konnte sich das Christentum um so strahlender erheben. Christen übersahen dabei, daß es auch im Neuen Testament harte Urteile gibt über die, die nicht glauben. Die Strafen der Endzeit und die Qualen der Hölle, die hier angedroht werden, sind durchaus mit den Strafen des Alten Testaments vergleichbar. Und die Zahl der Bestimmungen im Kirchenrecht ist eher größer als die der Thora.

2. *Tiefe Gemeinsamkeiten.* Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) weiß die Kirche, daß die alten Antithesen nicht wiederholt werden dürfen. Sie tun dem Judentum Unrecht, weil sie die jüdische Gottesrede völlig verzerrt wahrnehmen. Wer auch nur einigermaßen den Gott der Psalmen oder

Propheten kennt, sieht hier einen Gott am Werk, der sich nicht vom Gott des Neuen Testaments unterscheidet. Sonst hätte er auch nicht der Gott Jesu sein können. Wer also den Gott Israels verunglimpfen oder gar verabschieden will, verabschiedet sich vom Gott Jesu.

Juden und Christen glauben gemeinsam an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und aller Menschen. Gott ist für beide der Herr der Geschichte, der Richter am Ende der Tage, der Retter und Erlöser. Ohne Unterschied ist er für Juden und Christen ein strenger Gott, aber mehr noch ein Gott der Liebe und des Erbarmens. Gemeinsam erfahren sie seine wohltuende Nähe und seine unbegreifliche Ferne. Beide beten um das Kommen seines Reiches. Die Sprache ihrer Gebete kennt viele Übereinstimmungen. Weder Juden noch Christen wissen, warum Gott nicht wirkungsvoller gegen das Leiden und gegen das Böse in der Welt einschreitet. Beide müssen mit den quälenden Fragen Ijobs und dem lauten Schmerzensschrei Jesu am Kreuz leben. Beide sind ratlos im Angesicht sterbender Kinder und vor allem im Blick auf Auschwitz und die Schoa. Was dort an Grausamkeit geschehen ist, unter anderem der Tod von einer Million jüdischer Kinder, läßt sich für beide nicht in den Rahmen von Gottes guter Schöpfung oder von der Erlösung der Welt einordnen. Alle Versuche, dem Geschehen einen religiösen Sinn zuzuschreiben, können blasphemisch erscheinen. Die Theodizeefrage, die aus dem unbegreiflichen Leiden der Menschen, gerade auch der Kinder, entsteht, ist für Juden und Christen die Grundfrage ihres Glaubens schlechthin. Vielleicht ist sie für Juden noch quälender, da ihrem Volk die ganz besondere Treue Gottes zugesagt ist.

Diese offene Frage verbindet sich aber für Juden und Christen mit dem Glauben, daß wir eigentlich nur dann sinnvoll leben, wenn wir uns durch Gott bewegen lassen, für Leid empfindsam zu werden und nicht nur eigenes, sondern vor allem auch fremdes Leiden wahrzunehmen (Johann Baptist Metz) und, soweit es in unseren Kräften steht, dagegen anzugehen. Juden und Christen sind immer dann, wenn sie das leidende Angesicht des Nächsten als Aufruf verstehen (Emmanuel Lévinas), am ehesten auf der Suche nach ihm. Juden und Christen sind sich auch bewußt, daß Gott letztlich das Geheimnis ist, das alle menschliche Erkenntnis übersteigt und das nie unserer endlichen Vernunft zugänglich sein wird.

3. *Unterschiedliche Gotteserfahrungen.* Woher also kommt die Brisanz der Frage: Glauben Juden und Christen an denselben Gott? Sie kommt heute nicht mehr aus Mißverständnissen, Verzerrungen und Unterstellungen, wie sie in der Polemik der Vergangenheit üblich waren. Sie kommt auch nicht aus einem Verdrängen der vielen Gemeinsamkeiten, die wir gerade erst wieder neu entdeckt haben. Ihr Stachel kommt aus einem tiefen Nachdenken über die je eigene Gottesrede, soweit diese von der anderen Seite nicht mitgesprochen werden kann. Es gibt bei Juden und Christen jeweils Gotteserfahrungen, die den anderen nicht zugänglich sind. Sie rühren an den inneren Kern ihres je eigenen Gottesglaubens.

Juden bestehen emphatisch darauf, daß der Gott Israels ein besonders intimes Verhältnis zu seinem Volk hat, das nicht einfach auf alle anderen Völker ausgeweitet werden kann. Im Bund Gottes mit Israel ist eine exklusive Beziehung Gottes mit seinem Volk festgeschrieben. Am Sinai hört Mose diesen Gott liebevoll sagen: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein" (Ex 19, 4–6). Jude sein im religiösen Sinn hat etwas mit der Zugehörigkeit zu diesem Gottesbund zu tun, in dem Israel und niemand anders als Israel von Gott zu seinem besonderen Volk erwählt wurde.

Dieser nicht universale, sondern ganz speziell auf Israel bezogene Bund wurde manchmal in der Geschichte von Israel nicht hinreichend beachtet, mußte darum immer wieder erneuert werden, ist aber niemals von Gott gekündigt worden (Röm 9, 4.6; 11, 1). Auch die Thora mit ihren guten Weisungen für das Leben und das Land der Verheißung („Erez Israel") sind Geschenke Gottes nur für Israel. Darum kann in die Grundstruktur des jüdischen Glaubens, der Gott, Volk, Bund, Thora und Land umfaßt, niemand einbezogen werden, der nicht Jude ist. Das heißt nicht, daß Israel überheblich werden dürfte oder daß nicht alle Völker von Gott geschaffen worden sind. Alle Menschen können nach jüdischem Glauben auch ihr Heil bei Gott finden, wenn sie nur die sieben noachidischen Gebote (Talmud, Sanhedrin 56a) halten, die als ein Ethos für alle Gotteslästerung, Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen, Raub und Brutalität gegen Tiere verbieten und die Wahrung des Rechts gebieten. Aber nicht alle Menschen gehören in den besonderen Bund des Gottes Israels mit dem Volk Israel.

Auch der Gottesglaube der Christen hat eine Ausprägung gefunden, die nicht ohne weiteres auf Juden übertragbar ist. Wenn Christen nicht nur wie Jesus zum Gott Israels beten, sondern bekennen, daß in Jesus Gott selbst Fleisch geworden ist („Inkarnation"), so steht und fällt für sie mit diesem Glauben alles. An der Menschwerdung Gottes hängen die Gebete der Christen, die Liturgie der Kirche, die Sakramente. Die Menschwerdung bedeutet eine Zäsur der Zeiten. Nach ihr zählen die Christen die Jahre, während die Zeitrechnung der Juden bei der Schöpfung beginnt. Ohne den Glauben an die Menschwerdung Gottes müßte das Christentum sich selbst aufgeben oder sich anders verstehen.

Aber gerade dieser Glaube ist für Juden völlig unverständlich. Er steht für sie im Widerspruch zu dem Verbot des Dekalogs, neben dem einen Gott andere Götter zu haben oder sich von Gott ein Bild zu machen. Der christliche Inkarnationsglaube ist für Juden eine unerträgliche oder zumindest unverständliche Herabsetzung Gottes in die Sphäre der Welt. Er ist ein Angriff auf Gottes Transzendenz, die keinerlei Konkretisierung Gottes in der Immanenz der Welt zuläßt. Christlicher Inkarnationsglaube und jüdische Inkarnationslosigkeit sind unvereinbar[6].

Ähnliche Schwierigkeiten wie mit der Inkarnationslehre haben die religiösen Juden – ähnlich wie die Muslime – mit dem christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott. Gott ist zwar auch für Christen der eine und einzige Gott. Aber dieser eine Gott lebt dreipersonal als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dieser Dreifaltigkeitsglaube steht quer zum jüdischen Monotheismus. Immerhin können manche Juden Parallelen zu diesem Glauben in ihrer biblischen Weisheitslehre und in ihrer mittelalterlichen Mystik, in der Kabbala, finden, wo Gott und seine Weisheit, seine Macht, seine Barmherzigkeit, seine Gerechtigkeit und sein Reich ganz eng zusammengesehen werden und gleichsam wie Emanationen aus dem Namenlosen Urgrund hervorquellen. Sie bilden dort auf ähnliche Weise eine Einheit in Gott wie im christlichen Glauben Vater, Sohn und Geist. Letztlich ist es für Juden die enge Verquickung der christlichen Trinitätslehre mit der Inkarnation, die in ihre religiöse Vorstellungswelt nicht paßt.

Auch an eine schon vollzogene Erlösung der Welt und der Menschheit vermögen Juden nicht zu glauben. Noch ist der Messias Gottes nicht gekommen. Noch zeigt die Welt keinerlei Zeichen von Erlösung. Noch liegt die Welt mit Krieg, Ungerechtigkeit und Katastrophen im argen. Kein Erlöser hat die Welt so verändert, daß sie als erlöst angesehen werden kann. Eine Erlösung der Seelen oder der Herzen allein ist für Juden zu wenig. Mit einer spiritualisierten Erlösung, die nicht das konkrete Leiden der Menschen erreicht, will sich das Judentum nicht zufriedengeben und erst recht nicht trösten lassen.

Die Differenzen zwischen der Gottesrede von Juden und Christen gehören nicht zu den Nebenschauplätzen des Glaubens. Sie sind nicht als Theologengezänk abzutun, weil sie jeweils bis an die Wurzeln der religiösen Identität reichen. Jüdischerseits lassen sie sich am Verhältnis Gottes zum Volk Israel, christlicherseits am Verhältnis Gottes zu Jesus Christus festmachen. Wo Juden in Treue an der besonderen Erwählung ihres Volkes durch den Gott Israels festhalten, glauben Christen, daß Gott in Christus Mensch geworden ist und der ganzen Welt seine gute Botschaft hat zukommen lassen. Durch ihn ist die universale Ausrichtung des jüdischen Gottesglaubens auf alle Menschen, von der auch das Alte Testament oft spricht, wirkungsvoll in Erscheinung getreten. Warum es diese Unterschiede gibt, wissen weder Juden noch Christen. Schon Paulus mußte am Ende seiner tiefsinnigen Überlegungen über das Geheimnis Israels feststellen: „Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt?“ (Röm 11, 33 f.).

4. *Aufgaben für die Zukunft.* Niemand kann heute sagen, ob diese wahrlich nicht nebensächlichen Differenzen einmal aufgehoben werden können. Auf keinen Fall dürfen sie dazu führen, die unbestreitbar vielen Gemeinsamkeiten des jüdischen und des christlichen Gottesglaubens zu übersehen. Auch für Juden ist der Gott Israels zugleich „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden“, und auch für Christen hat der Status Israels eine göttliche Garantie für immer. Juden und Chri-

sten, die nicht engstirnig ihren eigenen Glaubensweg als den einzig richtigen propagieren, hoffen, daß sich die bestehenden Differenzen ihrer Gottesrede am Ende der Tage auflösen. Dann wird sich die jüdische Hoffnung bestätigen, „daß Gott einer sein wird und daß auch sein Name einer sein wird" (Sach 14, 9). Dann wird sich auch die christliche Erwartung erfüllen, daß sich am Ende der Geschichte auch Christus, der Sohn Gottes, Gott unterwirft, „damit Gott herrscht über alles und in allem" (1 Kor 15, 28).

Glauben Juden und Christen an denselben Gott? Diese Frage ist nicht so einfach zu beantworten. Es gibt gewichtige Gründe für ein Nein, wenn wir genau auf die Gottesrede von Juden und Christen hören. Kein Dialog kann die Unterschiede einebnen. Aber Juden und Christen wissen auch, daß Gottes Einheit über allen Differenzen steht und sie umgreift. Im Glauben daran muß man die Frage auch bejahen. Vielleicht gehören die Differenzen eher in die Kategorie der Bilder, die sich Juden und Christen von Gott machen, während die letzte Gemeinsamkeit dem transzendenten Mysterium Gottes näherkommt. Das meint wohl auch das Wort von Martin Buber: „Sobald es uns, Christen und Juden, wirklich um Gott selber und nicht nur um unsere Gottesbilder zu tun ist, sind wir, Juden und Christen, in der Ahnung verbunden, daß das Haus unseres Vaters anders beschaffen ist als unsere menschlichen Grundrisse meinen."[7]

Es ist wichtig, daß Juden und Christen über den Grund ihres Glaubens miteinander reden. Noch wichtiger erscheint es heute, daß sie darüber die säkulare Welt nicht vergessen. Dort gibt es kaum mehr ein Interesse an ihren Differenzen. Weder die Israel- noch die Christusbezogenheit des Gottesglaubens wird heute verstanden. Selbst die elementaren Gemeinsamkeiten ihres Gottesglaubens stehen im Kreuzfeuer der Kritik oder im Widerspruch zum gängigen Lebensgefühl. Der tradierte Gottesglaube beider ist für viele Zeitgenossen nur noch ein tolerierbares Relikt aus alten Tagen. Wenn Juden und Christen die Welt nicht dem Gottvergessen preisgeben wollen, müssen sie gemeinsam von ihrem Gott so sprechen, daß sie dabei auch gehört werden können. Wichtig wäre dabei, auf Impulse wie diese zu achten: gegen die Mächte des Bösen angehen, das Leiden anderer wahrnehmen, die Schönheit der Schöpfung wahren, die Würde des Menschen achten, nicht nur auf Leistung setzen, sich für Gerechtigkeit einsetzen, Hoffnung auf Zukunft erwecken. Die Menschen sollten spüren, daß der jüdisch-christliche Gottesglaube sie aus einer engen, eindimensionalen Lebenswelt herausruft.

ANMERKUNGEN

[1] Brief Bubers an K. L. Schmidt, zit. in: J. Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe (Paderborn 1996) 39.
[2] E. Lévinas, Gott u. d. Philosophie, in: Gott nennen, hg. v. B. Casper (Freiburg 1981) 118.
[3] Näheres in: W. Trutwin, Wege zum Licht. Die Weltreligionen (Düsseldorf 1996).
[4] E. Zenger, Ein Gott der Rache? (Freiburg 1994).
[5] C. Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben (Gütersloh 1995); Trutwin (A. 3) 48ff.
[6] Wohlmuth (A. 1) 12, 15 u. ö. [7] Zit. ebd. 38.

UMSCHAU

Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist kaum mehr überblickbar. Die während des Konzils und unmittelbar danach erschienenen Darstellungen einzelner Sitzungsperioden und des gesamten Konzilsverlaufs vermittelten zwar einen ersten Eindruck des Geschehens, konnten aber noch kein umfassendes Bild geben, da weder die Konzilsakten noch andere wichtige Quellen zugänglich waren. Als sich dies langsam änderte, begann die Zeit wissenschaftlicher Monographien über spezielle Themen, die inzwischen in großer Zahl vorliegen. Eine Art krönender Abschluß dieser Epoche ist das nach wie vor unübertroffene Buch von Otto Hermann Pesch „Das Zweite Vatikanische Konzil" (Würzburg 1993). Nachdem nun nicht nur die Konzilsakten publiziert, sondern auch zahlreiche andere Dokumente zugänglich sind, ist die Zeit für eine wissenschaftliche, aus den Quellen erarbeitete Konzilsgeschichte gekommen. Die Voraussetzungen dazu schuf das Istituto per le science religiose in Bologna, das unter der Leitung von Giuseppe Alberigo sämtliche erreichbaren Quellen sammelte und in zahlreichen Einzelpublikationen und Kolloquien systematisch erschloß. Das Ergebnis ist eine auf fünf Bände angelegte Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren erster Band in der italienischen Ausgabe vorliegt[1]. Die deutsche Fassung soll in diesem Jahr folgen.

Dieser Band umfaßt die Zeit von der Konzilsankündigung Johannes' XXIII. am 25. Januar 1959 bis zum Konzilsbeginn am 11. Oktober 1962. Wie bei einer solchen Stoffülle gar nicht anders möglich, stammen die einzelnen Kapitel von verschiedenen Autoren. Der Herausgeber Giuseppe Alberigo beginnt mit einer Schilderung der Ereignisse um die Konzilsankündigung. Die römischen Vorbereitungsarbeiten – der Schwerpunkt des Bandes – werden von Etienne Fouilloux (Lyon) und Joseph Komonchak (Washington) behandelt. J. Oscar Beozzo (São Paulo) gibt anschließend einen Überblick über das „äußere Klima". Ihm folgt eine Schilderung der Vorgänge in den Monaten unmittelbar vor Konzilsbeginn von Klaus Wittstadt (Würzburg). Ein Gesamtüberblick mit einigen grundsätzlichen Erwägungen von Alberigo schließt den Band ab. Die Quellenbasis ist denkbar breit. Neben den veröffentlichten Konzilsakten standen den Verfassern eine ganze Reihe von Konzilstagebüchern und Nachlässen führender Konzilsteilnehmer und Konzilstheologen zur Verfügung. Das Ergebnis ist ein umfassendes, sorgfältig gearbeitetes Standardwerk, mit dem nun wohl alle bisherigen Darstellungen überholt sind – nicht in dem Sinn, daß sie prinzipiell revidiert werden müßten, sondern weil jetzt vieles sichtbar wird, was vorher im dunkeln lag, und auf zahlreiche Vorgänge neues Licht fällt.

So wird nun umfassend dokumentiert, daß die Konzilsvorstellungen Johannes' XXIII. nur langsam reiften, zunächst durchaus nicht einheitlich waren, aber bald an Kohärenz gewannen: Die Welt, so sah es der Papst, ist in tiefgreifenden Entwicklungen begriffen, die eine neue Epoche heraufführen und insgesamt – trotz aller Gefahren – zu großen Hoffnungen berechtigen. Die Kirche muß sich diesen Herausforderungen stellen. Sie muß ihre bisher bloß defensive Haltung überwinden und in einer offenen Auseinandersetzung – im „Dialog" – eine Antwort auf die großen Fragen der Menschheit suchen. Es sollte ein „pastorales" Konzil sein, das sich um ein „Aggiornamento" der Kirche bemüht. Bemerkenswert ist, daß die wichtigsten Züge der programmatischen Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 schon in der Vorbereitungszeit deutlich hervortreten. Komonchak weist mit Recht darauf hin, daß die Überraschung vieler Bischöfe und vor allem der römischen Kurie an diesem Tag nicht so groß gewesen wäre, wenn sie die Aussagen des Papstes in den Jahren zuvor beachtet und ernst genommen hätten.

Erstmals in dieser Breite dokumentiert ist auch die Haltung der römischen Kurie zu den Konzilsplänen des Papstes und die Methoden, mit denen sie ihn von seinen Absichten abzubringen und, nachdem dies nicht gelang, die Konzilsvorbereitungen in die von ihr gewünschte Richtung zu steuern versuchte, nämlich die Stellung Roms zu stärken, durch neue Normen die Disziplin zu straffen, die vielen Irrtümer und falschen Lehren der Gegenwart zu verurteilen und insgesamt die Positionen der einzelnen Kurienbehörden vom Konzil sanktionieren zu lassen. Der Begriff „pastoral" wurde ganz anders interpretiert, als ihn der Papst gebrauchte. Er hatte in den Augen der Kurie nichts mit dem Konzil selbst zu tun, sondern bezeichnete einfach die Aufgabe der Bischöfe, die Lehren und Beschlüsse des Konzils in ihren Diözesen auszuführen.

Die Vorbereitungsarbeiten begannen mit einer Befragung der Bischöfe und aller anderen Konzilsteilnehmer sowie der theologischen Fakultäten und der Kurienbehörden. Die Antworten („Voten") wurden bereits in zahlreichen Einzelstudien ausgewertet. Jetzt liegt zum ersten Mal ein Gesamtüberblick vor, der vor allem zu den Voten der Bischöfe aufschlußreiche Informationen enthält. Von 2812 möglichen Antworten gingen 2150 ein, also 76 Prozent. E. Fouilloux unterscheidet drei Grundrichtungen:

Die Bischöfe vor allem der romanischen Länder wollten eine Art Vollendung des vom Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanum eingeschlagenen Weges, nämlich dogmatische Definition, vor allem über Maria, und Verurteilung der Irrtümer. Die gesellschaftlichen Veränderungen und Probleme werden nicht zur Kenntnis genommen.

Bischöfe – teilweise auch Bischofskonfrenzen – aus Ländern wie Holland, Belgien, der Schweiz, Frankreich, Indonesien und Deutschland – das Votum der deutschen Bischofskonferenz wird als herausragend bezeichnet – sowie die Ostkirchen entwickeln theologische Konzepte und fordern von daher Reformen, wie sie sich dann auch auf dem Konzil durchsetzten. Symptomatisch dafür ist die Liturgie: Es wird nicht einfach eine Änderung von Rubriken verlangt, wie bei zahlreichen anderen Voten, sondern eine Erneuerung, die von dem Grundsatz der aktiven Teilnahme aller Mitfeiernden ausgeht.

Eine dritte Gruppe läßt sich in diese beiden Kategorien schwer einordnen, da in einzelnen Voten oft Gegensätzliches verlangt wird (zum Beispiel eine Reform der Kurie und gleichzeitig neue dogmatische Definitionen).

Bemerkenswert ist, daß eine große Mehrheit für eine Klärung der Stellung der Bischöfe plädiert, aber nur sehr wenige im Sinn der später im Mittelpunkt stehenden Kollegialität. Die meisten wollen eine Stärkung der Stellung des Bischofs nach unten, als eine Art „Papst in seiner Diözese" (122). „Dezidiert enttäuschend" (134) findet Fouilloux die Voten der theologischen Fakultäten von Bonn und Innsbruck. Daß die römischen Universitäten im Sinn der Vorstellungen der Kurie reagierten, ist nicht weiter verwunderlich. Die Bischöfe, die ein Bewußtsein für die Probleme der Kirche in unserer Zeit an den Tag legten, waren rein zahlenmäßig eine Minderheit. Quantitativ gesehen „überwiegt der Konformismus über die Originalität" (123). Die meisten sahen damals im Konzil eine Veranstaltung zur Revision und Weiterentwicklung des Kirchenrechts.

Bei der Erarbeitung der Konzilsvorlagen spielten die Voten merkwürdigerweise kaum eine Rolle. Das hing wohl damit zusammen, daß das zuständige Sekretariat einen „Conspectus" erstellte, der nach den bisherigen theologischen Traktaten und dem Kirchenrecht geordnet war. Darin hatte aber alles Neue und Ungewohnte keinen Platz. Fouilloux macht auch darauf aufmerksam, daß sowohl der Papst wie auch die meisten Verantwortlichen der Kurie nur diesen unvollständigen und verfälschenden Conspectus kannten und nicht die Voten selbst.

Wie sehr die zehn Vorbereitungskommissionen von der Kurie beherrscht waren, belegt Komonchak mit vielen neuen Details. Eine Ausnahme bildete die Liturgiekommission. Ihr gehörten die führenden Liturgiewissenschaftler an und auch die wichtigsten Persönlichkeiten der liturgischen Bewegung. Nur elf von 61 hatten eine Verbindung mit der römischen Kurie. Im Unterschied zu den anderen Kommissionen waren auch die nicht in Rom wohnenden Mitglieder und Konsultoren an der gesamten Arbeit beteiligt. Da sie sich gleichzeitig auf eine breite wissenschaftliche Vorarbeit stützen konnte, ist es nicht verwunderlich, daß nur diese Kommission

einen Entwurf lieferte, der die grundsätzliche Billigung des Konzils fand. Ähnliches gilt beim Sekretariat für die Einheit der Christen, das formal zwar nicht als Kommission galt, aber unter der tatkräftigen Leitung von Kardinal Augustin Bea eine herausragende Rolle spielte.

Ein Kernstück des Buchs sind die Ausführungen über die zentrale Vorbereitungskommission. Ihr gehörten die führenden Kardinäle und Bischöfe der Weltkirche an. Von einer Vorherrschaft der Kurie kann deswegen in keinem Moment gesprochen werden. Hier herrschte absolute Diskussionsfreiheit, und hier zeichneten sich auch die ersten Konturen der Meinungsgruppen des Konzils ab. Die Wirkungsmöglichkeiten der Zentralkommission waren allerdings begrenzt. Die einzelnen Kommissionen bestimmten die Themen, die Zahl und die Inhalte ihrer Entwürfe völlig eigenständig und hatten dabei zuerst ihre eigenen Interessen im Blick. Die Zentralkommission sah die Texte erst, als sie von den Kommissionen fertiggestellt und ihr vorgelegt wurden. Auch konnte sie nicht kontrollieren, ob ihre Änderungs- und Verbesserungsforderungen ausgeführt wurden. Die Bedeutung der Zentralkommission lag vielmehr darin, daß sich hier die späteren Protagonisten der Konzilsmehrheit kennenlernten, ihre Erfahrungen austauschten und sich gleichsam in die Konzilsdiskussionen einüben konnten.

Exemplarisch deutlich wird das an dem offenen Konflikt zwischen der theologischen Kommission und dem Einheitssekretariat, konkret zwischen den Kardinälen Alfredo Ottaviani, gleichzeitig Leiter des Hl. Offiziums – der heutigen Glaubenskongregation –, und Augustin Bea. Der Konflikt entzündete sich an Themen wie Religionsfreiheit, Interpretation der Schrift, Verhältnis von Schrift und Tradition sowie Natur und Sendung der Kirche. Zugrunde lagen vollkommen verschiedene Vorstellungen über Wesen und Ziel des Konzils. Das Einheitssekretariat wollte auf die Fragen der Zeit und der anderen Christen eingehen und die Antworten so formulieren, daß ein Dialog zustande kommt. Der theologischen Kommission ging es hingegen um die Verteidigung, ja Verschärfung des Kirchenbilds, wie es sich seit dem Ersten Vatikanischen Konzil herausgebildet hatte und in den letzten Jahren des Pontifikats Pius' XII. und vor allem in der Enzyklika „Humani generis" (1950) seine Krönung gefunden hatte. Diese „dramatische Konfrontation" (321) wurde noch dadurch verschärft, daß die vom Offizium beherrschte theologische Kommission jegliche Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat und auch mit anderen Kommissionen strikt verweigerte, weil in allen Fragen der Lehre sie allein zuständig sei. Auch die Zentralkommission habe hier „keinerlei Autorität" (334). Ottaviani betonte dieses Prinzip nochmals mit besonderer Schärfe in der letzten Sitzung der Zentralkommission.

In diesem Zusammenhang zeigt sich erneut die bedeutende Rolle Beas. Im Unterschied zu der verhältnismäßig großen Zurückhaltung, die bei den ersten Sitzungen der Zentralkommission auch das Verhalten der späteren Führer der Konzilsmehrheit prägte, vertrat Bea von Anfang an offen und entschieden die Positionen des Einheitssekretariats und wurde daher zum eigentlichen Antipoden der von Ottaviani angeführten kurialen Richtung. Seiner „hartnäckigen Geschmeidigkeit" (524) sind eine Reihe wichtiger Weichenstellungen für das Konzil zu verdanken. „In imponierendem Ausmaß" (ebd.) ist seine enge Verbindung mit Johannes XXIII. dokumentiert. In Beas Äußerungen lassen sich daher weithin auch die Meinungen des Papstes erkennen.

Die Frage, warum Johannes XXIII. die Kurie bei der Konzilsvorbereitung in so weitem Umfang gewähren ließ, obwohl er wußte, wie sehr sie seine Intentionen zu durchkreuzen suchte, und warum er die ersten sieben Textentwürfe unbeanstandet den Bischöfen zusenden ließ, obwohl er auf deren Unzulänglichkeiten mehrmals hingewiesen worden war, das bleibt – jedenfalls bei der heutigen Quellenlage – ebenso „rätselhaft" (378) wie andere schwer verständliche Entscheidungen Johannes' XXIII. in diesen Jahren. Mit voller Klarheit zeigte sich die Konzilsvision des Papstes in dem „Paukenschlag" der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962. Im nachhinein erscheint es allerdings geradezu providentiell, daß Johannes XXIII. seine Absichten nicht autoritativ von oben durchzusetzen versuchte, sondern daß sich das Konzil selbst seine Ziele in aller Freiheit zu eigen machte.

In einem souverän geschriebenen Schlußkapitel macht Alberigo noch einmal die eigentliche Problematik der Konzilsvorbereitung deutlich, die in diesem Band breit dokumentiert ist. Die römische Kurie, die – mit Ausnahme der Liturgiekommission und des Einheitssekretariats – alle Vorbereitungskommissionen beherrschte, wollte sich vom Konzil ihre eigenen Positionen bestätigen lassen. Sie hatte keinen Blick für die Welt und ihre Entwicklungen, noch nicht einmal für die Bewegungen in der Kirche; soweit diese überhaupt wahrgenommen wurden, wurden sie mit Mißtrauen beobachtet oder einfach verworfen. Auf Grund der strikt verfolgten Geheimhaltungspolitik wurde den Konzilsteilnehmern erst beim Versand der ersten Texte im Juli 1962 bekannt, daß die Entwürfe in diesem Geist verfaßt waren, daß sie also Meinungen und Haltungen vertraten, die in der Gesamtkirche nur noch von einer Minderheit geteilt wurden. Diese tiefe Kluft zwischen der Kurie und der mit wachsendem Selbstbewußtsein auftretenden Mehrheit des Episkopats prägte das ganze Konzil und fand ihren dramatischen Höhepunkt schon in der ersten Sitzungsperiode.

Das Ergebnis war geradezu ein Fiasko für die gesamte Vorbereitungsarbeit. Von den 70 Texten, die die einzelnen Kommissionen unkoordiniert und völlig unabhängig voneinander verfaßt hatten, kamen nur zehn Prozent vor das Konzilsplenum, und von diesen fand nur die Liturgiekonstitution Zustimmung. Alles andere mußte – und konnte – sich das Konzil fast vom Nullpunkt an selbst erarbeiten. Dennoch hat sich die Vorbereitungszeit gelohnt, wie die Autoren dieses Bandes eindrucksvoll zeigen. Die Kardinäle, Bischöfe und Theologen, die das Konzil prägen sollten, lernten sich kennen und konnten dabei feststellen, wie sehr sie in allen wesentlichen Fragen übereinstimmten. Ohne diese Erfahrungen und Kontakte, die mit dem Herannahen des Konzilsbeginns immer intensiver wurden, hätte die Konzilsmehrheit wohl kaum so schnell zu der Eigenständigkeit und der entschiedenen Haltung gefunden, die sie schon in den ersten Sitzungen an den Tag legte. *Wolfgang Seibel SJ*

[1] Storia del concilio Vaticano II. Hg. v. Giuseppe Alberigo. Bd. 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959 – settembre 1962. Bologna: Mulino 1995. 549 S. Lw.

BESPRECHUNGEN

Literatur

García Márquez, Gabriel: *Nachricht von einer Entführung.* Aus dem Spanischen von Dagmar Ploetz. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1996. 448 S. Lw. 45,–.

Der Meister des magischen Realismus scheint zu seinen journalistischen Ursprüngen und in die Wirklichkeit zurückzukehren. Das Material für seine großangelegte Reportage über eine vom kolumbianischen Drogenboß Pablo Escobar verantwortete Entführungsserie im Jahr 1990 ist authentisch. Escobar versuchte damit, am Ende erfolgreich, seine Auslieferung an die USA zu verhindern. Über drei Jahre recherchierte García Márquez und liefert in seinem Buch fast eine Röntgenaufnahme der kolumbianischen Gesellschaft mit dem wuchernden Krebsgeschwür der Gewalt. Die „Nachricht von einer Entführung" ist in ihrer Gesamtanlage und Detailbesessenheit am ehesten vergleichbar mit García Márquez' historischem Roman über den Befreier Simon Bolivar („Der General in seinem Labyrinth"), auf den sich an einer Stelle auch eine versteckte Anspielung findet.

Auf der Umschlagseite wird García Márquez mit dem Satz zitiert: „Dieser Text enthält mehr Phantastisches als meine phantastischen Romane." In einem anderen Zusammenhang sagte er, das Unmögliche sei in Kolumbien der Gradmesser für die Wirklichkeit. Diese Aussagen bestätigt die „Nachricht von einer Entführung" vor allem gegen Ende, wo ein alter Geistlicher zur Schlüsselgestalt wird, den García Márquez skurriler nicht hätte erfinden können.

Von der Zunft der Literaturkritiker wurde das Buch überwiegend enthusiastisch aufgenommen (vgl. dazu aber die kritische Kommentierung in der Süddeutschen Zeitung vom 16./17. 11. 1996). Keine Frage: Es ist packend und fesselnd geschrieben. Doch trotzdem bleibt ein zwiespältiger Nachgeschmack. Dürfte man aus dem entsprechenden dokumentarischen Filmmaterial auch einen Krimi drehen? Erliegt García Márquez nicht teilweise dem Faszinosum der Gewalt? Diese Frage stellt sich vor allem im Zusammenhang mit der fast heldenhaften Darstellung des inzwischen von einer kolumbianischen Spezialtruppe erschossenen Drogenbosses Pablo Escobar, der über Jahre ganz Kolumbien in Schach gehalten hat. García Márquez spricht ihm eine „mythische Aura" zu (422). In den Augen von Alberto Villamizar, dem Ehemann einer der Entführten und Hauptakteur in der Befreiung der überlebenden Geiseln, haben „seine Ruhe und seine Beherrschung etwas Übernatürliches" (437). Der Rezensent hat bei verschiedenen Aufenthalten in Kolumbien selber diese Mythisierung Escobars erlebt. Doch denkt man an seine unzähligen Opfer, so fragt man sich, ob dabei die Maßstäbe der Unterscheidung zwischen Gut und Böse nicht verschwimmen. Vielleicht ist eben dies ein wesentlicher Grund für die bis heute fortdauernde kolumbianische Tragödie.

García Márquez scheint selber dieses Unbehagen verspürt zu haben. So entschuldigt er sich in der Danksagung indirekt bei den Betroffenen dafür, „den Frieden ihrer Erinnerung aufzustören und ... die Wunden wieder zu öffnen, die sie vielleicht vergessen wollten". Er nennt die Arbeit an diesem Buch die schwierigste und traurigste seines Lebens (8). Ob dieses Buch mithelfen kann, die „alttestamentarische Feuersbrunst..., in der sich Kolumbien seit über zwanzig Jahren verzehrt", zu löschen, ist eine andere Frage.

Martin Maier SJ

Kurz, Paul Konrad: *Gott in der modernen Literatur.* München: Kösel 1996. 279 S. Lw. 39,80.

Die Monographie des Theologen und Schriftstellers Kurz stellt die erste umfangreichere Untersuchung zu diesem Thema dar; sie gibt zugleich einen umfassenden wie exemplarischen Überblick. Dabei gelingt es Kurz immer wieder, sein Thema als Beitrag zur Bewältigung der soge-

nannten Gotteskrise einzuordnen, wobei er anfragt, ob es sich dabei um die Krise des Kirchengottes handle. Jedenfalls bedürfe der Glaube heute, so die Hauptthese, des „ausdrücklichen persönlichen Willens, einer besonderen Aufmerksamkeit, nachdrücklicher Gottesarbeit" (16, vgl. 234, 262). Zu dieser unverzichtbaren Gottesarbeit kann die Literatur im Sinn einer Spurensuche beitragen.

Die von Kurz präsentierte Palette der Literatur dieses Jahrhunderts ist dabei ungeheuer facettenreich, wobei es zunächst überrascht, daß kaum ein Schriftsteller die Frage nach Gott ausläßt. Kurz beginnt seinen Überblick mit den Schriftstellern der ersten Jahrhunderthälfte und vor allem den Nachkriegsautoren, die vehement gegen einen „lieben Gott" und damit gegen die bürgerliche Verharmlosung des Allmächtigen protestieren (Döblin, Brecht, Borchert, Böll). Ein großes Kapitel, auf das Kurz im gesamten Verlauf des Buchs immer wieder Bezug nimmt, ist unter der Überschrift „Der Auschwitz-Gott ein Hiob-Gott?" der Auseinandersetzung mit der Theodizee-Frage gewidmet. Dabei stellt er die literarische Klage über die unvollkommene Schöpfung (Büchner, Beckett) und verschiedene Verwertungen der Hiob-Geschichte (Döblin, Roth) vor und endet schließlich bei den literarischen Bemühungen, mit dem Grauen von Auschwitz literarisch zu Rande zu kommen. Neben J. David, C. Edvardson und P. Levi beeindruckt Kurz dabei vor allem durch eine intensive Auseinandersetzung mit Elie Wiesel, wobei er neben den schon klassischen Stellen aus Wiesels Werk vor allem auf dessen Roman „Abenddämmerung in der Ferne" eingeht. Hier lautet das Fazit: Literatur „argumentiert nicht, belehrt nicht, will nicht rechthaben. Sie erzählt eine Daseinserfahrung" (88).

Im Anschluß daran stellt er die Literatur der sogenannten Postmoderne (Eco, Rushdie, Dürrenmatt, Ferrucci) als spielerische Spitze des Versuchs vor, diesen schriftstellerischen Grundzug durchzubuchstabieren, Fragen nicht zu beantworten, sondern eher offenzuhalten. Neben einem Kapitel über die Wortsuche poetischer Priester (Stier, Cardenal, Bachl) schafft es Kurz vor allem, in den eher theoretischen Abschnitten seines Buchs erhellende Anregungen zu geben. Hilfreich dabei sind seine prägnanten Thesen, mit denen er das Thema Gott in der Literatur bündelt: Er taucht im Kontext von Welt und Erfahrung auf, er ist nicht formelhaft faßbar, ist ein „gefragter Gott", der zugleich Fragen stellt; er ist kein entstörter, störungsfreier Gott, sondern vielmehr ein – dem biblischen Gott verwandter – Gott auf dem Weg. Kurz faßt seine Eindrücke zusammen, indem er eine Bewegung von Kirchenfrömmigkeit hin zu Weltfrömmigkeit konstatiert, wobei die Literatur einen unverzichtbaren Beitrag zur Wahrnehmung der Erfahrung Gottes leistet. „Literarische Texte erlauben dem Leser Teilnahme an hellwachen Erfahrungen sensibilisierter Menschen, ... machen den Menschen wach und sensibilisieren ihn" (261).

Daß Kurz zu dieser Auseinandersetzung mit der Literatur auffordert, Lust macht, verschiedene der genannten Autoren neu oder wieder zu entdecken, ist der große Verdienst dieses Buchs. Obgleich ihm ein sorgfältigeres Lektorat gutgetan hätte, sei das Werk nachhaltig empfohlen.

Dirk Steinfort

Miles, Jack: *Gott.* Eine Biographie. München: Hanser 1996. 499 S. Lw. 58,–.

Biographien beschäftigen sich mit dem Lebenswerk einzelner Persönlichkeiten, um dort die Person und ihre Geschichte zu entdecken. Dieses innermenschliche Projekt auf Gott anzuwenden, klingt gewagt und provokant, aber mit der Bibel sieht Jack Miles die Möglichkeit gegeben und erlaubt, auch Gottes Leben „nach Menschenmaß zu sehen".

Miles, geb. 1942, ist Journalist und Professor an der Claremont Graduate School (Kalifornien). Als Theologe und Bibelwissenschaftler kennt er das Metier, in dem er sich bewegt. Er legt die klassischen Herangehensweisen an die Bibel aber weitgehend beiseite, um den Blick freizumachen für eine rein literaturwissenschaftliche Betrachtung der Schrift. Miles übergeht bewußt die Autoren der Heiligen Schriften und deren Theologien und Vorstellungen. Ob 'elohim oder JHWH, für ihn ist Gott ein einziger, und zwar eine einzige literarische Figur. Er ist die Hauptfigur im literarischen Werk des jüdischen Tanach, also der Bücher, die die Christenheit (in anderer Reihenfolge) als „Altes Testament"

kennt. Dieses Werk, davon geht Miles aus, verwandelt die religiöse Erfahrung eines Volkes in eine Gestalt und eine Handlung, und dieser geht das Buch nach.

Gott ist zunächst geschichtslos und kennt sich nicht, er erschafft den Menschen nach seinem Bild, um sich wie in einem Spiegel erkennen zu können. Aber er hat die Konsequenzen seines Handelns nie völlig unter Kontrolle, die Schöpfungstat führt zu Sündenfall und fast völliger Vernichtung der Menschen durch Sintflut, zur Reue Gottes und zu einem Bund, dadurch zur Parteinahme Gottes für wenige und schließlich gegen Ägypten zu einem Kriegshandeln Gottes. Der anschließende Bund zerbricht durch die Untreue Israels, Gott übt Rache und erlernt durch das Leiden der Menschen im Exil Mitleid und Liebe. Zuletzt muß er in Konfrontation zu Hiob sein eigenes Handeln aufgeben, er entrückt auf einen entfernten Thron, und von da an übernimmt der Mensch das Handeln in eigener Verantwortung, Gott greift nicht mehr ein. Er ist erschrocken über die Konsequenzen seines Tuns, erkennt seine Motivationen – und schweigt. So treten die verschiedenen Impulse Gottes auf, der Schöpfer gegen den Zerstörer, der Rächende gegen den Mitleidigen, der Erhabene gegen den Kleingeistigen – Miles nennt dies die „Vielheit Gottes". Die Komplexität und die Spaltungen der Persönlichkeit Gottes werden durch die Geschichte deutlich.

Wie Miles selber häufig mit Analogien arbeitet, ist das Buch ebenfalls eine Analogie: wie Gott, der, seine Ursprungsmotivation verstehend, aufhört zu handeln, so hat der Mensch, der seine Motivationen, zu glauben, versteht und der die Konsequenzen des Glaubens durch die Geschichte beobachtet, die Motivation zum Glauben verloren.

Das Buch hat seine Schwächen, vor allem darin, daß Miles nicht schlüssig klären kann, warum gerade die von ihm gewählte Reihenfolge des Kanons, der Tanach, die entscheidende sein soll. Der „gewollt akzeptierte Zufall" hilft da nicht weiter. Das Buch läßt auch die vielen vor allem religiösen Herausforderungen unbeachtet, welche eine Auseinandersetzung mit Gott notwendigerweise hat; der literarische Gott ist harmlos in dem Sinn, daß man den Tanach beiseite legen kann wie einen Roman. Trotzdem oder gerade deswegen kann das Buch auch für Glaubende und für die, die Miles' Thesen nicht teilen, sehr anregend wirken, weil es mit der literarischen Sicht neue Aspekte des schon hundertmal Gelesenen bringt, die in jedem Fall zu einer eigenen Stellungnahme herausfordern.

Bernd Hagenkord SJ

Kirche

Koch, Kurt: *Konfrontation oder Dialog?* Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung. Freiburg/Schw., Köln: Paulusverlag, Styria 1996. 288 S. Kart. 39,80.

Der 1996 zum Bischof von Basel gewählte Autor siedelt die gesammelten Aufsätze und Reden dieses Buchs in Erinnerung an die große Rede des heiligen Paulus auf dem „Areopag der heutigen Welt" an. Dabei setzt er auf den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Dialog mit der modernen Welt, die keineswegs nur Spiegel einer fortschreitenden Dekadenz, sondern auch der Gegenwart und des Wirkens Gottes ist. Er hebt in der Einleitung hervor, daß das Manuskript dieses Buchs schon vor seiner Wahl zum Bischof abgeschlossen war und möchte damit der Unterstellung einer „Wende" in seiner theologischen Arbeit entgegentreten.

Die teilweise auch in dieser Zeitschrift schon veröffentlichten Texte decken ein breites Spektrum ab: Sie reichen von theologischen, pastoralen und ethischen Fragen über das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Politik bis zu einer Auseinandersetzung mit dem tiefenpsychologischen Ansatz Eugen Drewermanns. Ermutigend ist, wie Koch die Kernintentionen der Theologie der Befreiung anerkennt und aufnimmt (173 ff.). Wiederholt und zustimmend wird Leonardo Boff zitiert, den ein römischer Kurienkardinal nach seinem Verlassen des Franziskanerordens und seiner Aufgabe des Priesteramts mit Judas dem Verräter verglichen hat.

In der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Phänomenen wie Individualisierung, Desolidarisierung und der Vergötzung von Ökonomie und Geld ist für Koch eine diagnostische und therapeutische Perspektive aus dem christlichen Glauben leitend. Dabei erkennt er auch Defizite und Einseitigkeiten der lehramtlichen Verkündigung etwa im Bereich der menschlichen Sexualität an (83). Der Glaube wird dann nicht übergestülpt, sondern behutsam werbend als sinnschenkende und heilende Alternative angeboten.

Bischof Kurt Koch führt in einer rundum geglückten Weise vor, wie die Kirche einen offenen und zugleich kritischen Dialog mit der (post-) modernen Welt führen kann, an der sie ja selber auch Anteil hat. Eindrucksvoll ist seine universale Belesenheit, doch manchmal verschwindet der Autor fast hinter den zahlreichen Zitaten von Denkern und Literaten. Mißglückt ist allerdings die Umschlaggestaltung, die mit der Gegenüberstellung von Blitzen und blauem Himmel die Titelalternative zu illustrieren versucht.

Martin Maier SJ

ZU DIESEM HEFT

Die ökologische Krise der Gegenwart ist zu einer Überlebensfrage für die Menschheit geworden und stellt auch eine entscheidende Herausforderung für den christlichen Glauben und die Theologie dar. Kurt Koch, Bischof von Basel, macht zwei konträre Ansätze des Umgangs mit der Natur und ihren Ressourcen an Kolumbus und Franziskus fest.

Hermann Kügler sieht im Erwerb persönlicher und kommunikativer Kompetenz eine zentrale Komponente in der Aus- und Fortbildung von Priestern und Ordensleuten. Er untersucht dazu die entsprechenden kirchlichen Dokumente und stellt anhand von Fallbeispielen ein pastoralpsychologisches Modell vor.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, findet in Martin Bubers Metapher von der Gottesfinsternis die moderne Glaubenssituation ausgedrückt. Die Neuentdeckung Jesu als Bruder und Helfer eröffnet für ihn den Weg einer Glaubenswende.

Die Gentechnologie findet seit einigen Jahren Anwendung in der Tier- und Pflanzenzucht. Michael Schlitt unterzieht diese neuen Möglichkeiten einer ethischen Prüfung und entfaltet Bedingungen, unter denen gentechnische Veränderungen an Pflanzen und Tieren zulässig sein können.

Judentum und Christentum stehen historisch auf demselben Glaubensfundament. Werner Trutwin fragt nach der Mitte der jüdischen und der christlichen Gotteserfahrung, um in einem Vergleich Gemeinsamkeiten und Differenzen aufzuzeigen.

Globalisierung

Man kann heute kaum eine Zeitung öffnen, ohne auf den Begriff der Globalisierung zu stoßen, der die einen geradezu in Euphorie verfallen läßt, während er bei anderen ebenso große Ängste auslöst. In beiden Fällen handelt es sich um Werturteile, die nur sehr bedingt durch die realen Fakten gedeckt sind.

Ohne Zweifel ist die gegenwärtige Situation von einem ungemein dynamischen Prozeß der Globalisierung geprägt, der anscheinend unaufhaltsam alle Lebensbereiche durchdringt. Vor allem Wirtschaft und Finanzmärkte operieren immer mehr jenseits nationaler Grenzen und Regeln. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt im Transport- und Telekommunikationssektor ermöglicht die Zerlegung komplexer Produktionsprozesse und so eine ganz neue Form internationaler Arbeitsteilung. Die Weltwirtschaft wird zunehmend von transnationalen Unternehmen als „global players" bestimmt. Die modernen Medien verbreiten die Konsummuster und Markenartikel der Industrieländer in alle Welt. Der Massentourismus erlaubt Millionen von Menschen Reisen in fernste Länder. Und das Internet, geradezu Symbol der Globalisierung, scheint die Welt tatsächlich zum „global village" (Marshall McLuhan) zu machen.

Es gibt gute Gründe, in dieser Entwicklung eine Chance zu universalem Frieden und Wohlstand zu sehen. Weltweite Vernetzung nährt die Hoffnung auf ein Ende nationalistischer Vorurteile und Kriege. Das Bewußtsein wechselseitiger Abhängigkeit kann die gemeinsame Verantwortung für den Erhalt der Erde fördern. Freier Wettbewerb verspricht billigere, auch für die Armen erreichbare Güter. Moderne Medien verbreiten den Wunsch nach Menschenrechten und Demokratie, ermöglichen einen staatlich immer weniger kontrollierbaren Informationsaustausch und fördern das Entstehen einer globalen Zivilgesellschaft.

Gleichwohl muß man sich vor einem Mythos der Globalisierung hüten, die keineswegs so umfassend ist wie von ihren Anhängern verkündet. Im wirtschaftlichen Bereich steht freiem Handel und Kapitalverkehr eine restriktive Migrationspolitik gegenüber. Die Werbung weckt zwar weltweit den Wunsch nach westlichem Wohlstand, die reale Verteilung der Güter dagegen privilegiert eine reiche Minderheit und führt zu wachsender Verarmung in vielen Regionen. Globale Kommunikation verhindert auch keine ethnischen Konflikte, nicht einmal in Europa. Und das Internet macht aus fast einer Milliarde Analphabeten keine Bürger des „globalen Dorfes".

All die mit der Globalisierung verbundenen Versprechen, und mehr sind es bisher kaum, dürfen nicht den Blick auf die Kehrseite dieser Entwicklung verstellen. Expansion des Welthandels und wachsende Mobilität sind nur möglich, weil die

Transportpreise nicht die ökologische Wahrheit sagen, und gehen somit auf Kosten künftiger Generationen. Der westliche Konsumstandard als globales Modell ist entweder eine Illusion, oder aber er führt in die ökologische Katastrophe. Selbst in den reichen Ländern erfahren immer mehr Menschen die Globalisierung als Ursache von Arbeitslosigkeit und Sozialabbau, was soziale Spannungen verschärft und in Demokratien zu politischen Revolten führen kann. Hauptnutznießer scheinen Kapitaleigner, Finanzspekulanten und Staatseliten in den Ländern des Südens und Ostens zu sein. Viele Menschen wehren sich gegen den Druck einer kommerziell bestimmten Welteinheitskultur, indem sie bei nationalistischen oder fundamentalistischen Gruppen Zuflucht suchen. Und Globalisierung ist zunehmend auch ein Merkmal der Kriminalität, des Drogenhandels, des Sextourismus und ähnlicher illegaler und inhumaner Geschäfte.

Globalisierung ist also ein sehr ambivalentes Phänomen. Sie ist weder ein Quasi-Naturgesetz, wie eine neoliberale Marktideologie zu suggerieren versucht, noch ist alles Globale nützlich und dem Lokalen stets überlegen. Daher ist ein Fatalismus, der sich dem globalen Markt und seinen Regeln hilflos ausgeliefert hält, wie manche Politiker zu glauben scheinen, in keiner Weise gerechtfertigt. Ebenso fragwürdig ist eine Fundamentalopposition, die in der Globalisierung die Wurzel aller Übel sieht und meint, eine Umkehr zu lokalen Wirtschaftskreisläufen sei die Lösung für alle sozialen und ökologischen Probleme.

Was angesichts dieser Analyse geboten ist und woran es bisher weitgehend fehlt, ist eine internationale Ordnungspolitik, die Fehlentwicklungen des Globalisierungsprozesses korrigiert. Wie es im Zeitalter der Nationalökonomien Aufgabe des Staats war, durch Rahmenbedingungen den Markt so zu steuern, daß er zum Nutzen aller wirksam werden kann, so bedarf es heute weltweiter Abkommen und Institutionen, um dieses Leitbild der sozialen Marktwirtschaft in eine Globalökonomie einzubringen. Dabei ist auf zwei Dinge zu achten: Die Regionen müssen, wie es das Subsidiaritätsprinzip verlangt, ausreichenden Freiraum zur Eigeninitiative behalten, um einem bürokratischen Zentralismus einen Riegel vorzuschieben; zum anderen dürfen die notwendigen Entscheidungen nicht die Bürger ihrer demokratischen Mitspracherechte berauben.

Solche internationale Rahmenbedingungen erfordern freilich ein Mindestmaß an globalen ethischen Maßstäben, wozu vor allem die großen Religionen beitragen sollten. Dies gilt ganz besonders für die katholische Kirche, die sich als Weltkirche versteht und ein älterer „global player" ist als alle transnationalen Unternehmen. Auch sie steht im Spannungsfeld einerseits eines universalen Anspruchs, der auf viele Menschen weltweit große Anziehungskraft ausübt, und andererseits der Angst vor einer „westlich" und „römisch" geprägten Zentralkirche. Je mehr ihr eine positive Synthese zwischen Welt- und Ortskirche gelingt, desto glaubwürdiger wird sie die Tradition der Soziallehre im Prozeß des globalen Wandels zu Gehör bringen können. *Johannes Müller SJ*

Hans F. Zacher

Internationalität der Wissenschaft

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts zählte der deutschsprachige Raum – das Deutsche Reich, Österreich-Ungarn (später dessen Nachfolgestaaten) und die Schweiz – zu den Zonen größter wissenschaftlicher Dichte und Dynamik. Wer es in der Wissenschaft zu etwas bringen wollte, tat gut daran, Deutsch zu lernen und in einem Land deutscher Sprache zu studieren. Die Wissenschaft in diesen Ländern bildete eine der größten in sich kohärenten kritischen Massen des Wissenschaftsbetriebs der Welt – für eine gewisse Zeit und in gewissen Hinsichten vielleicht die kritische Masse schlechthin. Partner und Konkurrenten waren Großbritannien und die USA einerseits, Frankreich andererseits. Dabei waren die großen Sprachzonen untereinander weitaus offener, als sie es heute sind. Wissenschaftler taten gut daran, Englisch, Französisch, Deutsch und Latein zu können. Insbesondere fehlte es in der Wissenschaft an einer Hierarchie der Sprachen, wie sie heute so beherrschend vom Englischen angeführt wird.

Schon der Erste Weltkrieg änderte daran viel. Die Wissenschaft des deutschen Sprachraums verlor ihren bis dahin so selbstverständlichen inneren Zusammenhalt. Sie hatte sich wenig um die unterschiedlichen geschichtlichen und politischen Bedingungen der verschiedenen Länder und Standorte gekümmert. Nun traten sie hervor. Und nach außen – zu den Ländern anderer Sprache und Geschichte hin – konnte auch die Wissenschaft nicht beliebig über die tiefen Gräben hinwegschreiten, die der Krieg zwischen den Völkern aufgeworfen hatte. Auch die Wissenschaft war vielfach Kriegspartei gewesen. Und so blieben Vorbehalte auf allen Seiten, die erst im Lauf der Zeit wieder der alten Offenheit Raum gaben.

Von 1933 an isolierte sich Deutschland auf neue Weise. Zugleich beraubte es sich eines großen Teils seiner wissenschaftlichen Talente. Sie fanden – soweit sie nicht im Land blieben und im Holocaust untergingen – von nun an vor allem in den USA Aufnahme und neue Wirkungsmöglichkeiten, aber auch in der britischen Wissenschaft und in der Forschung und Lehre in vielen anderen Ländern der Welt. Von 1938 an war Österreich in diese Vertreibung einbezogen.

Nach 1945 löste sich die traditionelle innere Einheit des deutschen Sprachraums noch weiter auf. Von den Unterschieden der Geschichte, ihrer Interpretation, der aktuellen inneren Situation und der äußeren Bezüge blieb auch die Wissenschaft nicht verschont. Die Sonderwege der Schweiz und Österreichs waren ausgeprägter als je vorher. Und wo einmal das Deutsche Reich gewesen war, be-

standen nun die Bundesrepublik Deutschland und die Deutsche Demokratische Republik mit ihren unterschiedlichen politischen, ideellen, wissenschaftlichen und sozialen Einbindungen.

Auch die übrige Welt hatte sich mit dem Zweiten Weltkrieg, dem Kalten Krieg und der weltweiten Bewegung der Entkolonialisierung grundlegend verändert. Die USA waren zur großen Führungsmacht des Westens aufgerückt: militärisch, politisch, wirtschaftlich und wissenschaftlich. Die englische Sprache wurde zur Lingua franca – gerade auch der Wissenschaft – in der ganzen Welt. Die so verbundene Anglophonie wurde zum Lebensraum eines uneinholbaren wissenschaftlichen Potentials. Zu dieser kritischen Masse zu gehören, gibt etwa der britischen Wissenschaft bis heute in Europa eine besondere Stellung. Frankreich blieb eine der großen kulturellen Einheiten und bewahrte sich und der Frankophonie so auch viel an wissenschaftlicher Geltung. Aber die Nachordnung nach den USA blieb auch der französischen Wissenschaft nicht erspart. Die Sowjetunion leistete wissenschaftlich viel und tat politisch noch mehr, um andere Länder auch wissenschaftlich an seine Führung zu binden. Im Lauf der Zeit eroberte sich auch Japan eine besondere Position in der Welt der Wissenschaft. Mehr und mehr entstand eine neue Vielfalt an wissenschaftlichen Kapazitäten über die ganze Welt hin. Aber die Führungsrolle der USA stand zu keiner Zeit mehr in Frage.

Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland

Die Bundesrepublik Deutschland kam – analog zum äußeren Wiederaufbau und zum „Wirtschaftswunder" – rasch auch auf kräftige wissenschaftliche Beine. Sie wurde – die skizzierten Rahmenbedingungen vorausgesetzt – eine der bedeutendsten „Wissenschaftsmächte" der Welt. Von Anfang an waren die USA der wichtigste Ausbildungsplatz ihrer Spitzenkräfte und die wichtigste Quelle der Innovation. Jene kritische Masse der Wissenschaft, die in den USA ihr Zentrum hat, wurde weithin auch für die deutsche Wissenschaft maßgebend. Gewiß gab es auch Beziehungen zu anderen Wissenschaftseinrichtungen und -persönlichkeiten der Welt. Gewiß wurden auch von dorther Anregungen und Maßstäbe bezogen. Aber im großen und ganzen teilte die Bundesrepublik Deutschland – und teilt sie noch heute – den „kolonialen" Status, in dem sich die Wissenschaft in den meisten Ländern der Welt gegenüber der Wissenschaft in den USA befindet. Das schloß und schließt nicht aus, daß die Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland in vielem mit an der Spitze steht. Erneut – wie früher im deutschsprachigen Raum – konnte und kann das eine oder andere vor allem oder nur in Deutschland gelernt werden. Die Bundesrepublik Deutschland hat mit anderen Worten erneut Anteil an der Spitzengruppe der Wissenschaft der ganzen Welt gewonnen. Sie kennt die Maßstäbe und bestimmt sie mit.

Doch sind die Gewichte nunmehr wesentlich anders verteilt als in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts. Dazu trugen wesentlich auch neue Erscheinungsformen internationaler Kooperation bei. In weiten Bereichen erforderte erfolgreiche Spitzenforschung teils große Anlagen – wie etwa CERN für die Hochenergie- und Teilchenphysik – und große internationale arbeitsteilige Forschungs- und Kooperationsprogramme – wie etwa JET für die Fusionsforschung. Das gab der Forschung vor allem der Nicht-Supermächte – also auch der deutschen Forschung – neue Chancen und wies ihr neue Wege der internationalen Integration. Von der Seite der politischen Institutionen her wirkten der Aufbau und die Entfaltung der Europäischen Gemeinschaften – deren eine, Euratom, ja primär eine Forschungs- und Technologiegemeinschaft war – in eine ähnliche Richtung. Europa wurde zu einem neuen Rahmen der wissenschaftlichen Begegnung und Zusammenarbeit. Freilich litt und leidet die europäische Forschungspolitik an zu vielen Mängeln – wie etwa die Dominanz der Bürokratie, die industriepolitische Ausrichtung der Forschungsförderung, die Vermischung der Forschungspolitik mit der Verteilungs- und der Regionalpolitik usw. –, um aus den wissenschaftlichen Potentialen der Mitgliedsstaaten eine wirkungsvolle kritische Masse europäischer Forschung zu entwickeln. In vielem wurde europäische Wissenschaftsförderung zu einem Instrument, Europa zusammenwachsen zu lassen und Ressourcen umzuverteilen. Der Zweck dagegen, der besten Wissenschaft die wirkungsvollste Förderung angedeihen zu lassen, blieb vage und schwach.

Damit stoßen wir auf einen allgemeinen Grundzug, welcher der Internationalität der Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland wie weithin in der Welt seit dem Zweiten Weltkrieg anhaftet: Die Internationalität der Wissenschaft war politischer geworden, als sie es je vorher war, und das schwächte ihre wissenschaftliche Wirkung. Für die Bundesrepublik Deutschland war die internationale Begegnung der Wissenschaftler nach dem Zweiten Weltkrieg einer der wesentlichen Wege, die internationale Isolierung Deutschlands abzubauen und Zugang zu anderen Ländern und Völkern sowie zu einer transnationalen und internationalen Öffentlichkeit zu bekommen. Das Hin- und Herwandern deutscher Wissenschaftler in das Ausland – vor allem nach den USA – und zurück nach Deutschland war ein wesentlicher Bestandteil des Hineinfindens in die internationale Zivilisation und Kultur, wie sie sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwikkelte. Und daß ausländische Studenten und Wissenschaftler in den fünfziger und sechziger Jahren auch wieder nach Deutschland kamen, war ein willkommenes Zeichen zunächst der Hoffnung, später der Bestätigung, daß eine Rückkehr Deutschlands in die internationale Gemeinschaft möglich war und gelang.

Ganz allgemein: Wissenschaftliche Begegnung und wissenschaftlicher Austausch wurden – bewußter als früher – zu einem Instrument der Völkerverständigung. Sie wurden zu einem Instrument der Entwicklungshilfe und zu einem Instrument im politischen Wettbewerb der großen Machtblöcke. Und eben auch

– wie schon gesagt – zu einem Instrument der Integration Europas. Und das wissenschaftliche Reisen der Deutschen fügte sich ein in die allgemeine Lust der Deutschen, die Welt kennenzulernen. Das alles weitete die Spielräume auch für die konsequente Anwendung wissenschaftlicher Maßstäbe. Je besser man die Wissenschaft der Welt an sich kannte, desto besser ließ sich auch die Begegnung der wichtigsten Forscher und der Vergleich der aussichtsreichsten Forschungen organisieren. Aber im Gemisch der Motive ging der wissenschaftliche Anspruch vielfach auch unter. Schlimmstenfalls wurde die wissenschaftliche Absicht auf politische Ziele um- und fehlgeleitet.

Sinn- und Wirkungswandel der deutschen Universität

Blicken wir an dieser Stelle zurück in die Bundesrepublik der 60er Jahre. Zwei Jahrzehnte nach dem Krieg war sie in erstaunlicher Vielfalt in die unterschiedlichsten Kreisläufe internationaler wissenschaftlicher Kommunikation eingetreten. Und allmählich hätte sich die Möglichkeit ergeben, die Frage nach dem Wachstum internationalen Austauschs und internationaler Kooperation in die Frage nach den besten Zielen und Methoden des internationalen Austauschs überzuleiten, kürzer gesagt: die Frage nach dem Maximum abzulösen durch die Frage nach dem Optimum. Hier nun setzte eine ambivalente Entwicklung ein, deren schädliche Wirkungen erst sehr langsam sichtbar wurden, heute freilich von jedem, der sehen will, gesehen werden können. Ich meine den Sinn- und Wirkungswandel der deutschen Universität.

Die Entwicklung begann mit der Rede von der „Bildungskatastrophe" und der Forderung, ihr dadurch zu begegnen, daß mehr Schüler an die Gymnasien und zum Abitur geführt werden und mehr Abiturienten an die Universitäten. Damit wurde viel Richtiges gesehen, verlangt und bewirkt. Zugleich aber wurde auch die Saat eines gewaltigen Mißverständnisses gesät. Der Zugang zur höheren Schule, zum Abitur, zur Universität wurde als solcher als eine Verteilungschance mißverstanden. Die Frage, was man dort lernt, zu welcher Leistung man befähigt, zu welchem Leben man ertüchtigt wird, tritt dahinter zurück. Quantitäten – Übertrittszahlen von der Grundschule zum Gymnasium, Abiturientenquoten, Studentenquoten – wurden zu griffigen bildungspolitischen Zielen und Erfolgen, während Qualitäten – Inhalte und Erträge – in diffusen Diskussionen untergingen.

Die nächste Phase, in der sich diese Mißverständnisse vertieften, ereignete sich noch in den 60er Jahren, als die 68er-Bewegung die politische Teilhabe der Studenten an der Institution Universität zu einem hochschulpolitischen Ziel erhob und damit überraschend viel Gehör fand. Den nächsten Schritt vollzog das Bundesverfassungsgericht. 1972 entschied es, „Artikel 12 Abs. 1 GG i.V. mit Artikel 3 Abs. 1 GG und dem Sozialstaatsgebot" gewährleiste „ein Recht des die subjekti-

ven Zulassungsvoraussetzungen erfüllenden Staatsbürgers auf Zulassung zum Hochschulstudium seiner Wahl". Kein Wort davon, auf welchen Inhalt dieses Recht geht. Kein Wort davon, wie sich Universitäten, die permanent – wie es die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts verlangt – gezwungen sind, ihre Ausbildungskapazität erschöpfend zu nutzen, verändern. Die Universität wurde durch diese Entscheidung zu einer Institution des Sozialstaats. Der Zugang zur Universität scheint selbst schon die entscheidende soziale Chance zu vermitteln.

1977 setzte die Politik das demokratische Siegel darauf. Der bildungspolitische Inhalt wurde dem demokratischen Kalkül um die Wählerstimmen geopfert. Die Ministerpräsidenten bauten im sogenannten „Öffnungsbeschluß" die Zulassungsschranken weitgehend ab. Sie öffneten die Schleusen in die Universitäten. Aber sie taten nichts, um das Geschehen in den Universitäten dieser Flut anzupassen. Konsequenzen in Gestalt funktioneller oder struktureller Reformen werden nicht, Konsequenzen in Gestalt ergänzender Ressourcen nur äußerst unzulänglich gezogen. Was im demokratischen Wettbewerb der Parteien um Kinder, Eltern und Großeltern zählt, ist die Öffnung der Universitäten, nicht der Standard der Ausbildung, der binnen angemessener Zeit erreicht werden kann.

Damit haben sich die Universitäten zutiefst gewandelt. Die Ausweitung des Zugangs zu den Universitäten wurde zum dominanten Prinzip ihrer Entwicklung. Der wissenschaftliche Auftrag der Universitäten wurde ebenso dem Risiko ausgesetzt, unter der Ausweitung des Zugangs zu ihnen zu leiden, wie ihr bildungspolitischer Auftrag. Genauer: Ob die Ausweitung der Funktionen Studium und Lehre die Forschung beeinträchtigt oder nicht, blieb ebenso offen wie die Frage, ob die quantitative Ausweitung der Funktionen Studium und Lehre die Qualität dieser Funktionen selbst beeinträchtigt. Die Wirkungen sind im einzelnen sehr unterschiedlich. Aber ohne Defizite ging es nirgends ab. Das hat die deutschen Universitäten krank gemacht. Und bis heute ist unklar, wie sie gesund werden können, vor allem aber, ob Ärzte und Patienten überhaupt wollen, daß sie gesund werden.

Diese Entwicklung hat nicht nur die Qualität der deutschen Universitäten beeinträchtigt. Es hat sie unversehens auch „nationalisiert". Das Recht auf freie Wahl der Ausbildungsstätte, von dem das Bundesverfassungsgericht ausging, ist ein Deutschenrecht; das soziale Teilhaberecht, das das Bundesverfassungsgericht daraus herleitet, ist so ebenfalls ein Deutschenrecht. Und die Wähler, um deren Stimmen die Ministerpräsidenten 1977 bei ihrem „Öffnungsbeschluß" geworben haben, sind ebenso Deutsche. Entscheidend ist, daß die Chance, an die Universität zu gelangen und in ihr zu verweilen, deutschen Studierenden gewährt wird. Für ausländische Studierende spricht das sozialstaatliche Argument allenfalls sehr diffus, das demokratische Argument überhaupt nicht. So wird um ausländische Studierende im allgemeinen auch nicht geworben. Die Informationen für sie sind unzureichend. Bei der studentischen Wohnraumversorgung werden sie weitaus

öfter diskriminiert als privilegiert. Dienste der Betreuung während des Studiums fehlen oder sind unzulänglich. Ein ausländischer Student findet – ganz ungleich dem Deutschland der fünfziger und sechziger Jahre und extrem ungleich den USA – kaum eine soziale Einbindung. Selbst die Aufenthaltsgenehmigung ist vielfältig mit den peinlichsten Widrigkeiten gespickt. Ausländerfeindlichkeit macht, wo immer sie auftritt, keine Unterschiede zugunsten von Studenten. Und schließlich und vor allem: Die Studiendauer steht außer Verhältnis zur Studiendauer in wissenschaftlich gleichwertigen anderen Ländern. Weil es keine Studiengebühren gibt, ist das Studium an deutschen Universitäten pro Semester sehr viel billiger als anderswo. Aber weil es keine Gewähr der Effizienz gibt, kann das Studium insgesamt beliebig teurer werden.

So ist Deutschland in der ganzen Welt als Studienort uninteressant geworden. Daß unsere Universitätsstatistiken das nicht deutlicher reflektieren, ergibt sich aus dem einfachen Umstand, daß 40 Prozent der ausländischen Studierenden „Bildungsinländer" sind, die ihre Hochschulreife bereits in der Bundesrepublik erworben haben. Die „echte" Nachfrage des Auslands nach dem Studium in Deutschland aber geht zurück. Bestenfalls stagniert sie. Das ist nach Ländern und Fächern sehr unterschiedlich. Insgesamt aber ist diese Tendenz dramatisch. Das zeigt sich besonders dort, wo – sei es vom Entsendungsland, sei es vom aufnehmenden Land – das Studium der Besten durch Stipendien gefördert wird.

Veränderte Internationalität der deutschen Forschung

Nun sind Studium und Lehre nur eine Seite der Wissenschaft. Die andere Seite ist die Forschung. Der Wirkungsverlust der deutschen Universitäten und ihre „Nationalisierung" betreffen die Forschung an den deutschen Universitäten nur mit einer gewissen Distanz. Wie die Überlastung der deutschen Universitäten durch die Funktion des Studiums die Forschung betrifft, ist von Land zu Land, von Universität zu Universität, von Fach zu Fach, vor allem aber auch von Professor zu Professor unterschiedlich.

Zudem vollzieht sich Forschung nicht nur in den Universitäten, sondern auch außerhalb der Universitäten, sogar mit großem Gewicht: in der Max-Planck-Gesellschaft, in den Akademien der Wissenschaften, in der Fraunhofer-Gesellschaft, in Großforschungseinrichtungen, in Einrichtungen der Blauen Liste, in Landes- und Bundesinstituten, in der Industrieforschung. Sie haben unterschiedliche, insgesamt aber lebhafte und qualifizierte internationale Bezüge. Die Institute der Max-Planck-Gesellschaft etwa stehen in einem produktiven Austausch und Wettbewerb gerade mit der Spitzenforschung der ganzen Welt.

Insgesamt aber wird dennoch für die Gesamtheit der deutschen Forschung deutlich: Daß die Nachfrage der international Besten nach einem Studium in

Deutschland zurückgeht, schwächt deren Beziehungen auch zur Forschung in Deutschland. Wer nicht durch sein Studium mit Deutschland vertraut ist – insbesondere auch mit seiner Sprache –, hat einen Grund mehr, auch als Forscher nicht nach Deutschland zu kommen. Die Nachfrage nach Forschungsstipendien – etwa im Rahmen der Europäischen Union – beweist deutlich, daß auch vom Forschernachwuchs andere europäische Länder, insbesondere Großbritannien und Frankreich, relativ vorgezogen werden. Der Vorsprung Amerikas ist ohnedies unvergleichlich. So setzen sich der Wirkungsverlust und die Nationalisierung der Universität – wenn auch durch vieles abgefedert – in die Forschung hinein fort. Das Risiko, daß der Anteil der deutschen Forschung an neuen Erkenntnissen hinter dem zurückbleibt, was sie unter Bedingungen optimaler Internationalität leisten könnte, ist beträchtlich.

Dazu kommt, daß die Lage der deutschen Forschung sich auch unter anderen Gesichtspunkten wesentlich verändert hat. Ich meine damit nicht so sehr die Finanzen. Da liegt Deutschland zwar weiterhin weit hinter den USA und Japan, aber doch immer noch an der Spitze der forschungspolitischen „Mittelmächte". Ich meine auch nicht die Irritationen, Defizite und Kosten, die mit der Neugestaltung der Forschung in den neuen Ländern verbunden sind. Mit diesen Schwierigkeiten sind auch viele Chancen verbunden, die freilich noch Zeit brauchen. Was ich meine, sind tiefgreifende Entwicklungen im Verhältnis von Forschung, Staat und Gesellschaft. Da sind etwa die Forschungsängste der deutschen Gesellschaft, die gewisse Forschungen bereits nachhaltig geschwächt und einige Forschungszweige in die Emigration gedrängt haben. Ich meine ferner den Rückgang der Industrieforschung in Deutschland – nicht nur in den neuen Ländern, wo die Industrieforschung mit der alten Industrie zusammengebrochen und eine neue Industrieforschung noch kaum entstanden ist, sondern gerade auch in der alten Bundesrepublik, wo viele Unternehmen ihre eigene Forschung entweder eingestellt oder in das Ausland verlagert haben. Erfolgreiche Forschung ist ein Konzert, in dem sich unterschiedliche Forschungsansätze – Grundlagenforschung und angewandte Forschung, autonome Forschung und zweckgebundene Forschung – befruchten und ergänzen. Im Deutschland der Gegenwart sind wichtige Stimmen der Industrieforschung bereits verstummt, andere leise geworden.

Wesentlich verändert ist schließlich das Verhältnis zwischen der Erkenntnisproduktion durch die Forschung und der Erkenntnisnutzung durch die Industrie. Die Globalisierung hat auch hier ihr Werk getan. In den besten Zeiten der deutschen Forschung wie der deutschen Wirtschaft gab es bei aller internationalen Offenheit der Forschung wie der Industrie auch einen kräftigen nationalen Kreislauf zwischen den Problemlösungsangeboten der deutschen Forschung und den Problemlösungsnachfragen der deutschen Industrie. Dieses Verhältnis hat sich gravierend verändert. Die globalen Systeme der Forschung einerseits und die globalen Systeme der Wirtschaft andererseits stehen in einem globalen Austausch

miteinander. Konkreter: Das Problemlösungsangebot deutscher Forscher kann das Interesse amerikanischer Unternehmer in Australien finden; und die Problemlösungsnachfrage japanischer Unternehmer kann niederländische Forscher an einem europäischen Institut in Italien stimulieren. Die nationalen Kreisläufe zwischen Forschung und Wirtschaft haben demgegenüber an Kraft und Bedeutung verloren. Wie die Industrie kraft ihrer privatwirtschaftlichen Wanderungsfreiheit darauf reagiert, wissen wir. Die Forschung – zu mehr als der Hälfte aus öffentlichen Haushalten finanziert und, etwa über das Bildungssystem, vielfach in das nationale Gemeinwesen eingebunden – hat eine entsprechende institutionelle Wanderungsfreiheit nicht. Daraus erwachsen nationale Herausforderungen für das Verhältnis von Politik, Forschung und Wirtschaft. Wir sind noch nicht ganz damit fertig, auch nur die Fragen zu kennen; wie könnten wir dann damit fertig sein, die Antworten zu formulieren.

Wirkungen

Die Internationalität der deutschen Wissenschaft ist defizitär. Im Wettbewerb um die Studenten der Welt hat ihre Attraktivität beträchtlich nachgelassen, ganz besonders im Wettbewerb um die besten Studenten der Welt. Damit schwindet auch ihre Attraktivität im Wettbewerb um den Forschernachwuchs.

Das bedeutet zunächst eine Minderung der Chancen, exzellente Wissenschaftler aus aller Welt an der deutschen Wissenschaft unmittelbar „vor Ort" zu beteiligen. Es bedeutet in sehr viel weiterem Umfang aber, daß in der Welt weniger Menschen leben, die mit Deutschland vertraut sind – mit seiner Sprache, seiner Landschaft, seiner Kultur, seiner Gesellschaft, seiner Wirtschaft, seiner Industrie, seiner Politik und natürlich auch mit seinem wissenschaftlichen Leben, und zwar gerade die Menschen, die für das geistige Leben ihrer Länder wichtig sind, die Einfluß haben und Partner sein könnten.

Die Globalisierung löst auf vielen Gebieten gewaltige Irritationen aus. Der Versuch, die Globalisierung aufzuhalten, wäre gleichwohl unsinnig. Die Lösung für unser Land kann nur sein, daß wir im Prozeß der Globalisierung nicht nur verlieren, sondern auch gewinnen. Entscheidend ist die Globalisierungsbilanz. Weil sie nicht stimmt, schmerzt die Globalisierung derzeit so sehr. Wie sollten wir diese Bilanz korrigieren, wenn wir nicht die besten Köpfe für uns gewinnen? Wie sollten wir unsere Handelsbilanz verbessern und das Defizit unserer Investitionsbilanz korrigieren, wenn es nicht genügend Menschen gibt, die mit Deutschland vertraut sind und kraft dieser Vertrautheit sich auf Deutschland einlassen, mit Deutschland umgehen können, Vertrauen zu Deutschland haben?

Deutschland wird aufgrund seiner Geschichte auf lange Zeit ein Land sein, das es schwer hat, ein unbefangenes Mitglied der Weltgesellschaft zu sein. Unser poli-

tisches Wohlverhalten, gepaart mit unserer wirtschaftlichen Kraft, ja Macht, haben diese Probleme lange Zeit neutralisiert. Es hat aber auch den geistigen Provinzialismus hervorgebracht, in dem wir seit langem verharren: ein Leben in Gefühlen und Ideen der Selbstbetrachtung, die sich zwar in den Bahnen der Gefühle und Ideen bewegen, die unsere Umwelt beherrschen, selbst aber keine Chance haben, weltweit konvertibel zu werden. Wir haben erlebt, daß unsere wirtschaftliche Position nicht garantiert ist. Und wir wissen nicht, wie lange unser politisches Wohlverhalten genügt, um unserer Mitverantwortung für die Welt gerecht zu werden. Wir wissen auch nicht, wie kommende Generationen, die das Geschehen, das unsere internationale Haftung begründet, allenfalls noch aus dem Geschichtsbuch oder den Medien kennen, mit eben dieser Haftung umgehen. Globalisierung muß für uns deshalb auch heißen, unseren geistigen Provinzialismus zu überwinden. Das aber wiederum verlangt, daß wir uns unmittelbar dem aussetzen, was man in der Welt weiß und meint – oder auch zu wissen meint.

Fast alle Deutschen meinen, sie seien sehr international, weil sie viel reisen. Und ein Teil der Deutschen meint, sie seien international, weil sie für die eintreten, die bei uns Zuflucht suchen, und weil sie bejahen, was sich aus den Zuwanderungen aller Art als kulturelle Vielfalt ergibt. Daran mag viel Wahres sein. Aber gewiß ist eines: Die Teilhabe an dem weltweiten Ringen um die bessere Erkenntnis, auf welche die Wissenschaft zielt, ist weder mit dem einen noch mit dem anderen gemeint. Aber auch nicht der Wettbewerb um die besten Köpfe und ihre Vertrautheit mit unserem Land.

Gründe

Wie konnte es dazu kommen, daß die Internationalität unserer Wissenschaft ohne viel Nachdenken, ja bei bestem Gewissen in eine gewisse Suboptimalität geschlittert ist? Daß uns dies so unversehens geschehen konnte, hängt zunächst mit einer Reihe von Dissensen zusammen, die zu entscheiden unserer Gesellschaft und ihrer Politik die Kraft fehlt.

Da ist zunächst der tiefe Dissens darüber, wie Staat und Gesellschaft sich zum Aufenthalt von Ausländern und zur Zuwanderung von Ausländern in diesem Land verhalten sollen. Es ist der Dissens, der nicht selten mit der Frage beschrieben wird, ob die Bundesrepublik Deutschland ein Einwanderungsland ist. Der Streit geht gemeinhin darüber, inwieweit kraft des Asylrechts die Schwächeren unserer Gesellschaft dem politischen Wettbewerb mit den Schwächeren der Welt ausgesetzt werden dürfen. Es gibt aber auch die Frage, ob wir genug dafür tun, daß die Stärkeren dieser Gesellschaft dem Wettbewerb der Stärkeren aus der Welt ausgesetzt werden. Colleges und Universitäten in Großbritannien, Australien, Kanada und den USA und Hohe Schulen in Frankreich wagen dies längst und

haben reichlich auch deutsche Kundschaft, während wir uns im eigenen Land, wenn es um das Humankapital geht, einem Protektionismus verschreiben, den wir im übrigen für blasphemisch hielten.

Ein anderer Dissens betrifft die Bildungspolitik. Sind unsere Gymnasien, ist unser Abitur, sind unsere Universitäten dazu da, die Chancen der Güterteilhabe zu verbriefen? Oder sollen sie dazu befähigen, Chancen der Güterteilhabe wahrzunehmen? Sind unsere Universitäten Institutionen sozialer und demokratischer Teilhabe oder sind sie Einrichtungen der Forschung und eines Studium genannten wissenschaftsgetragenen Erwerbs von Kompetenz – einer Kompetenz, zu der auch gehört, Energie einzusetzen und Zeit zu nutzen? Um nicht mißverstanden zu werden: Ich bin weit entfernt davon, dies alles nur für ein Problem der Studenten zu halten; die Probleme der Studenten, der Lehrenden und der institutionell Verantwortlichen entsprechen einander tief. Alle Beteiligten müssen bereit sein, akademische Bildung in fachlich und zeitlich überschaubare Einheiten zu gliedern, die als als gültige Qualifikationen weltweit eintauschbar sind. Das gibt den Kindern unseres Landes die größten – weil weltweiten – Chancen. Und es führt die Kinder anderer Länder an unsere Universitäten zurück, die das Zeug haben, sich einem weltweiten Wettbewerb um Chancen der Qualifikation zu stellen.

Internationalität und Nationalität der Wissenschaft

Wissenschaft ist ebenso selbstverständlich international, wie sie selbstverständlich national ist. Über zwei Selbstverständlichkeiten zugleich nachzudenken, um etwas ganz Unselbstverständliches zu erkunden, ja zu konstruieren, wie es das Optimum an Internationalität der Wissenschaft ist, das ist die Schwierigkeit.

International ist die Wissenschaft zunächst kraft ihrer „natürlichen" Universalität. Sie ist universal ihres Subjekts wegen. Sie wird von Menschen gedacht; und der Mensch ist ebenso individuell wie allgemein. Die unendliche Vielfalt der personalen Bedingungen, aus denen neue Erkenntnisse hervorgehen und in die hinein sie vermittelt werden, mündet ein in die Allgemeinheit der denkenden Menschheit.

So hat jeder Gegenstand menschlicher Erkenntnis seine eigene Allgemeinheit. Auch wo ein Erkenntnisgegenstand einen nationalen Bezug, ja eine lokale Einzigartigkeit aufweist, kann er doch nicht ohne den allgemeinen Kontext des Vergleichbaren untersucht, verstanden und vermittelt werden. Selbst wer in der Geographie Nordhessens ein besonderes Gestein entdecken würde, das es sonst nirgends auf der Welt gibt, könnte dessen Eigenart doch nur verstehen und dartun, indem er zu Hilfe nähme, was man von Gesteinen – insbesondere von ähnlichen Gesteinen – allgemein weiß. Und wer über die Geschichte der Stadt Kassel schreiben wollte, könnte dies gültig nur tun, wenn er es in die Geschichte einordnet,

die sich darum herum vollzogen hat – in Deutschland, im Abendland, in der Welt.

Schließlich sind auch die Erträge der Wissenschaft universal. Forschung ist Annäherung an die Wahrheit. Die Wahrheit aber ist universal – oder keine Wahrheit.

Von daher dringt auch die Zusammenarbeit der Wissenschaftler – ihre Kommunikation, ihr Voneinander-Lernen, ihre Kooperation, ihre Organisation – über Grenzen hinweg, durch Grenzen hindurch. Sie muß die Universalität realisieren. Das ist der entscheidende Grund ihrer „natürlichen" Transnationalität. Diese Zusammenarbeit kann sich auf den Austausch in oder zwischen kleineren oder auch größeren Gruppen von Wissenschaftlern, auf Nachbarschaften, Sprachräume, Kontinente usw. beschränken. Letztlich aber ist diese Transnationalität globaler Natur. Die Informationen und Argumente gehen über die Welt hin „an alle, die es angeht". Und die Nachfrage nach Informationen und Argumenten richtet sich an alle, von denen Sinnvolles erwartet werden darf.

Dieser „natürlichen" Internationalität der Wissenschaft steht ihre „natürliche" *Nationalität* gegenüber. Die Wissenschaft ist ein soziales Phänomen und braucht den Staat. Gewiß hat Wissenschaft immer einen individuellen Kern: Daß da eine oder einer denkt, ist durch nichts anderes zu ersetzen. Und in der Tat gibt es immer noch Forschungen, bei denen ein einzelner mit Büchern und Schreibzeug zurecht- und zum Ziel kommt. Aber das meiste der Wissenschaft geschieht im Zusammenwirken: zwischen Professoren und Studenten, in Gruppen von Wissenschaftlern, in Hierarchien von Wissenschaftlern usw. Und die Wissenschaft braucht Ressourcen, Bibliotheken und Geräte. Sie gerät auch immer wieder in Konflikte mit anderen Interessen, Gütern und Werten: wenn Galilei Glaubenssätze der Kirche berührte, wenn frühe Physiologen menschliche Leichen sezierten, wenn Tierversuche heute menschliche Empfindungen verletzen, wenn die Gentechnologie Besorgnisse der Unkontrollierbarkeit auslöst usw. Wissenschaft als soziales Phänomen manifestiert sich also in Menschen, Strukturen, Ressourcen und Freiräumen, und das verlangt Dispositionen und Ordnungen. Da kann vieles in gesellschaftlicher Autonomie geschehen, etwa wenn ein Unternehmen seine eigene Forschung organisiert, wenn Stifter das Geld für die Forschung bereitstellen usw. Aber letztlich ist der Staat notwendig. Er muß über gesamtgesellschaftliche Prioritäten entscheiden. Er muß Strukturen gestalten, Ressourcen bereitstellen, die Freiräume der Forschung ebenso öffnen wie begrenzen. Deshalb ist Wissenschaft national.

Dahinter liegt ganz allgemein der Staat als Bedingung sozialen Seins. Wie schon gesagt: Wissenschaft ist ein soziales Phänomen. Die soziale Welt aber ist aufgeteilt auf Staaten. Wenn ein schwedischer Professor den Ruf einer kanadischen Universität annimmt, überschreitet er nicht nur Landesgrenzen, verwandelt er sich nicht nur von einem Bürger seines Landes in einen Fremden in einem anderen Land, er wechselt auch das Dienstrecht, das System der sozialen Sicherheit, das Steuerrecht, das Schulsystem für seine Kinder usw. Und wenn eine spanische For-

schungseinrichtung in Japan ein Elektonenmikroskop in Auftrag gibt, ist dies ein Vorgang zunächst des internationalen Werkvertrags oder Kaufrechts, dann des Exports und des Imports.

Schließlich ist da noch die soziokulturelle Nationalität der Wissenschaft. Da gibt es Eigentümlichkeiten, die vom Staat geprägt werden, vor allem das Bildungswesen, aus dem die Wissenschaftler kommen, in dem sie arbeiten und in das hinein sie „produzieren". Aber da sind auch Dimensionen, die nicht notwendig mit dem Staat zu tun haben: die Sprache, die ethnischen Verhältnisse, die Traditionen, die Wertvorstellungen einer Gesellschaft usw.

Gehen wir davon aus, daß die Wissenschaft ihr Ziel, sich der Wahrheit immer mehr anzunähern und die Erkenntnisse, in denen sich diese Annäherung ausdrückt, zu vermitteln, letztlich nur erreichen kann, indem sie universal und transnational ist, so bedeutet Internationalität der Wissenschaft: Die Hemmnisse und Begrenzungen, die mit der Nationalität verbunden sind, müssen minimiert, die nationalen Trägheiten überwunden und Kräfte der universalen und transnationalen Integration freigesetzt werden. Aber die Internationalität kann die spezifischen Bedingungen der Entfaltung – die Ordnungen, die Energien usw. –, die im Nationalen liegen, nicht ersetzen. Internationalität der Wissenschaft kann nicht heißen, die Nationalität aufzuheben. Sie kann nur heißen: die Nationalität auf die Internationalität hin zu öffnen und die Kräfte der Nationalität der Wissenschaft mit den Chancen ihrer Internationalität sinnvoll zu vereinigen. Am Ende kann es allemal nur um ein Ineinander zwischen der Nationalität und der Internationalität der Wissenschaft gehen.

Topoi der Begegnung

Damit aber tut sich ein überaus komplexes Feld auf. Was bedeutet dieses Ineinander von Internationalität und Nationalität der Wissenschaft für die Menschen (die Studenten, die Lehrer, die Forscher, das sonstige Personal wissenschaftlicher Einrichtungen), für die Arbeitsweisen und die Strukturen wissenschaftlicher Einrichtungen (Universitäten, Forschungseinrichtungen usw.), für die Inhalte und die Techniken der Lehr- und Forschungsprogramme, für die Abgrenzung der Spielräume, die der Wissenschaft im Konflikt mit anderen Interessen, Gütern und Werten durch das Recht eröffnet und gewährleistet werden, für die Kommunikation der Wissenschaftler untereinander und der Wissenschaft mit einer nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit, für das Verhältnis zwischen der Problemlösungsnachfrage der Praxis und dem Problemlösungsangebot der Wissenschaft, für die verschiedenen Disziplinen (die soziokulturell eingebundenen Sozial- und Geisteswissenschaften, eine wesentlich national geprägte Wissenschaft wie die Rechtswissenschaft, die genuin universellen Naturwissenschaften)? Was bedeutet

es für die Rollen, welche die verschiedenen Organisationen der Wissenschaft einnehmen, für die Fachverbände der Wissenschaftszweige, für die Repräsentationen der Wissenschaft wie etwa die Akademien der Wissenschaften, für die autonomen oder semiautonomen Institutionen, die, wie etwa die Deutsche Forschungsgemeinschaft, Forschungsprogramme oder, wie die Max-Planck-Gesellschaft, Forschungseinrichtungen konzipieren und administrieren, oder für die Organisationen, in denen – wie etwa in den Rektorenkonferenzen – Träger gleicher Verantwortung zusammenwirken? Was bedeutet es für die Integration von Regionen: von nachbarschaftlichen Räumen (wie etwa die Saar-Lor-Lux-Kooperation zwischen Frankreich, Luxemburg und Deutschland), über teilkontinentale Räume (wie die Europäische Union), über kontinentale Räume (wie tendenziell im Rahmen des Europarats) schließlich zu transkontinentalen Räumen (wie im Rahmen der NATO)?

Strategien: Aktionismus und Selektivität

Diese schwierige Sache optimal anzugehen fehlt uns bisher jedes System und jede handlungsleitende Theorie. Das hat viele Gründe: die Vielfalt der nationalen Verhältnisse, die Vielfalt der geschichtlichen Entwicklungen und vieles sonst. Schließlich aber hängen die Schwierigkeiten, Strategien einer optimalen Entwicklung der Internationalität der Wissenschaft zu entwickeln, mit dem zentralen Grundproblem zusammen, daß sich widersprüchliche Tendenzen und Kräfte ergänzen müssen.

Nennen wir die eine Seite die horizontale Dimension. Sie meint zunächst die umfassende Verwirklichung der Universalität der Wissenschaft: die weltweite Anerkennung des Grundwerts der Wissenschaft und ihrer Freiheit, die weltweite Zugänglichkeit der Forschungsgegenstände und die weltweite Verbreitung der Erträge der Forschung. Mit der horizontalen Dimension ist aber ebenso die Ausbreitung der Transnationalität der Begegnung, des Austauschs und der Kooperation der Wissenschaftler gemeint oder auch die weltweit ausreichende Versorgung mit teuren und seltenen Einrichtungen und ihre möglichst allgemeine Zugänglichkeit.

Dieser horizontalen Dimension tritt die vertikale Dimension gegenüber. Es geht darum, die besten Wissenschaftler auszuwählen, die besten Bedingungen für die Wissenschaft zu schaffen, die innovativsten Vorhaben der Forschung zu fördern und die gültigen Erträge von den ungültigen zu unterscheiden. Es geht darum, den besten Forschern die größten Chancen zu geben und die innovativsten Schritte in der kürzesten Zeit zu ermöglichen. Jede neue Erkenntnis erübrigt die Forschungen, die noch auf dem Weg zu ihr sind, und ihre Verbreitung erlaubt es, die Potentiale auf den neuen Stand der Erkenntnis einzurichten – sich den Fragen zuzuwenden, die sich nunmehr, nach dem neuen Stand der Erkenntnis, stellen.

Horizontale und vertikale Dimension stehen in einem Verhältnis der Interaktion. Eine nur horizontale Internationalität verzichtet auf die Effizienz, die nur in der vertikalen Dimension hergestellt werden kann. Eine nur vertikale Internationalität würde, wenn sie denn versucht würde, auf die Effektivität verzichten, die durch den horizontalen Ausgriff auf möglichst viele Potentiale, Kompetenzen und Erfahrungen erst ermöglicht wird. Aber diese Interaktion ist immer der Gefahr ausgesetzt, daß sich der quantitative Aktionismus der horizontalen Dimension verselbständigt, eine Gefahr, die sich nur allzu oft verwirklicht.

Die Kunst besteht darin, Räume der Verdichtung zu schaffen, die durch Offenheit nach außen ein relatives Maximum an Universalität und Transnationalität der Wissenschaft herstellen, innerhalb deren aber anhand gültiger Maßstäbe und kompetenter Urteile eine Pyramide wertender Selektivität geschaffen wird, die den besseren Chancen der besseren Wissenschaft Ausdruck gibt. Diese nach außen offenen, im Inneren selektiven Räume der Verdichtung sind die kritischen Massen, in denen optimale Bedingungen für die Wissenschaft entstehen. Wie schon gesagt: Der deutsche Sprachraum war einmal ein Beispiel dafür, die USA sind heute das einzige uneingeschränkt gültige Beispiel.

Was sich so für das Binnengefüge der Wissenschaft gezeigt hat, wandelt sich noch einmal, wenn wir über diesen Rahmen hinausgreifen und uns daran erinnern, daß die Internationalität der Wissenschaft ein Mittel auch zu anderen Zwekken sein kann. Das können Ziele des Staates, anderer politischer Faktoren oder auch gesellschaftlicher Kräfte, insbesondere wirtschaftlicher Unternehmen oder Gruppen sein. Die Internationalität der Wissenschaft wird so eingesetzt, um Bündnisse zu bekräftigen, um wirtschaftliche Beziehungen zu fördern, um ärmeren Gesellschaften zu helfen, auch um Werte, Lebensweisen, Ideologien der eigenen Gesellschaft und des eigenen Staates auszubreiten, um den Raum der eigenen Sprache zu festigen und auszuweiten, um Landeskenntnisse zu vermitteln oder einfach, um Weltkenntnis herzustellen, um der Völkerverständigung zu dienen, um die „eine Welt" zu realisieren.

Aber auch die Wissenschaft selbst kann mit der Internationalität – merklich oder unmerklich – andere Ziele als die der Forschung und der Lehre verfolgen. Sie kann die Kommunikation und die Kooperation unter Wissenschaftlern benutzen, um sich an der eigenen Geselligkeit zu freuen, um den Kollegen humanitär zu helfen, um politischen Minderheiten unter den Wissenschaftlern eines anderen Landes Halt zu geben, um ihre Eingeschlossenheit in totalitäre Systeme aufzubrechen usw.

Aus diesen Kräftefeldern fließen der Internationalität der Wissenschaft beträchtliche Energien zu. Sie stehen im allgemeinen einem quantitativen Mehr an Internationalität näher als einem qualitativen Besser. Doch muß beides nicht so sein. So wird die Kunst optimaler Internationalität durch sie nicht leichter. Aber sie wird durch sie gewiß nicht weniger wichtig.

Paul M. Zulehner

Nachhaltige Reform

Pastoraltheologische Anmerkungen zur österreichischen Kirche nach dem Kirchenvolks-Begehren

Das Zweite Vatikanum war ein Reformkonzil. Dem zentralen Dokument „Gaudium et spes" gemäß wollte die katholische Kirche mehr als bisher inmitten der „modernen" Welt zum Licht und zum Salz werden. Die Welt sollte nicht besserwisserisch von außen her kritisiert, sondern es sollte an der Gestaltung von Kultur und Gesellschaft aus der Kraft des Evangeliums in kritischer Loyalität von innen her mitgestaltet werden. „Einmischung", aber nicht „Vermischung" mit den soziokulturellen Prozessen wurde angestrebt. Die Welt sollte „christlicher" und menschlicher werden, zumindest sollte ihr die kritisch-heilende Kraft des Evangeliums nicht vorenthalten werden.

Um solches zu ermöglichen, verordnete sich die Kirche selbst einen massiven Reformprozeß. Denn, so die konsequente Logik, die Neupositionierung der Kirche inmitten des Weltgeschehens verlangt stets nach einer Erneuerung der Kirche. Auch das Ziel der Erneuerung war klar: Die innere Kraft des Evangeliums sollte möglichst unbehindert und auch in großer Breite freigesetzt werden. Die überkommene Kirchengestalt war, so die nahezu einhellige Auffassung, dazu nicht in der Lage. Nicht eine Kleruskirche, sondern eine Kirche in der strukturierten Gestalt des Gottesvolks, mit einem Höchstmaß an Engagement und Partizipation sollte sich bilden, um eine „Evangelisierung mit neuer Qualität" (Johannes Paul II.) auszulösen. Die Erneuerung der Kirche in all ihren Mitgliedern und Gemeinschaften wurde so zum inneren Reformprogramm; auch die Neuformung der Amts- und Leitungskultur war unausweichlich.

Couragiert gingen regionale Kirchenversammlungen daran, diese Vision in lokale Reformvorhaben zu übersetzen. Auf Diözesan- und in Nationalsynoden wurden große Reformschritte geplant. Viele davon konnten zumindest ansatzhaft umgesetzt werden: in der Liturgie, bei der Beteiligung der Laien am Wirken der Kirche, in der Entwicklung synodaler Strukturen. Andere Vorschläge (etwa der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland oder des Synodalen Vorgangs in Österreich) wurden als Votum nach Rom geschickt und – was viele bedauern und als Teilursache heutiger Kirchenunruhe ansehen – unbeantwortet archiviert.

Diese Kirchenreform war zu einem Gutteil die kreative Antwort auf einen vor-

ausgegangenen, ohne die Kirche getragenen Kulturwandel. Und während die Kirche ihre reformerische Aufholarbeit in Angriff nahm, wurden die Kulturen im reichen Gürtel der Erde neuerlich von einem tiefgreifenden Wandel und, von diesem mitverursacht, die christlichen Kirchen von einer unübersehbaren Transformationskrise erfaßt, die sich sowohl auf Mitgliedschaft und Beteiligung als auch auf die innere Glaubenskraft erstreckt. Über Ursache und Ausweg aus dieser Fundamentalkrise gehen die Meinungen weit auseinander: Sind diese Kirchengebiete in der Krise, weil die Konzilsreformen zu halbherzig angepackt und halbfertig steckengeblieben sind? Oder hat sich die Reformdynamik ungewollt gegen die Kirche selbst zu wenden begonnen? Ist also die Kirche zu weltfremd, oder zu verweltlicht? Oder ist die Kirchenkrise nur zum kleineren Teil hausgemacht, sondern vielmehr ein Symptom der dramatischen Gotteskrise der Kultur (so Johann B. Metz)? Die einen beklagen jedenfalls Menschenferne, die anderen Gottesferne. Im Grunde klagen damit die einen, daß es im kirchlichen Leben zu wenig Nächstenliebe gebe, die anderen, daß die Gottesliebe zu schwach sei. Kirchenreform kreist daher stets um die elementare Verwirklichung des jesuanischen Hauptgebots der Gottes- und Nächstenliebe.

Solche Fragen polarisieren heute die Kirche. Die artikulationsfreudigen Kirchenflügel haben sich eindeutig positioniert und bekämpfen einander öffentlich. Könnte es aber nicht sein, daß es in beiden Optionen ein Körnchen Wahrheit gibt? Fehlt es der Kirche nicht an Menschennähe und Gottesnähe in einem? Und weiter: Ist es nicht so, daß nur eine Kirche, die felsenfest auf Gott setzt, zu einer tiefgreifenden Reform auch in der pastoralen Praxis und dementsprechend in der Kirchengestalt fähig ist? Daß der Kirche also die heilsame Menschennähe nur gelingt, wenn ihr auch eine starke Gottesnähe geschenkt ist? Umgekehrt reicht eine spirituelle Neubesinnung allein nicht aus. Von da her verbietet es sich einerseits, Gotteskrise gegen Strukturreform auszuspielen. Zugleich wird man jene beachten, die vor einer kirchlichen Strukturreform warnen, die nicht die innere Kraft der Kirche stärkt, sondern die ohnedies vorhandene Distanz mancher Bereiche kirchlichen Lebens zur Dynamik des Evangeliums nur noch vergrößert.

Mehrdeutigkeit vieler Reformthemen

Schon aus dem Gesagten ist klar, daß die Kirche heute unbestreitbar einen enormen Reformbedarf hat, der sich aus dem Mangel an Gottes- und Menschennähe in einem ergibt. Dabei haben es vermutlich kirchenpolitisch jene Reformthemen schwerer, welche die Menschennähe verbessern wollen. Denn diese Themen sind von Haus aus mehrdimensional. Menschennähe verlangt danach, sich in die vorfindbare, in Fluß befindliche Kultur einzulassen. Insofern das, was die Kultur ausmacht, von Haus aus weder nur gut noch nur böse ist, muß das, was sich in

den Kulturen entwickelt hat, sorgfältig wahrgenommen werden. Es ist in einer guten Theologie der Welt „alles zu prüfen", das Gute anzunehmen und dem Widrigen Widerstand entgegenzusetzen.

Bei einer solchen „Einmischung" in die Kultur ist zu hoffen, daß im Prozeß des Austauschs die Kultur in ihrer Entwicklung vom Evangelium geformt wird. Zudem wird die Kirche von den guten Seiten der Kultur lernen. Möglich bleibt es aber auch, daß schattige Seiten der Kultur die Kirche rückwirkend deformieren. Evangelisierung heißt daher immer, daß die Kirche (kritisch) lernt und (widerständig) lehrt, und bei all dem darauf zu achten hat, daß sie nicht in der Begegnung substantiellen Schaden erleidet.

So wird die Kirche die Hochschätzung des Subjekts und seines Freiheitsanspruchs, die Wertschätzung der Menschenrechte, den Weg der Arbeiter und der Frauen, das Verlangen nach Freiheit und Befreiung nicht nur fördern, sondern auch in die kircheneigene Kultur einweben. Zugleich wird sie aber widerständig bleiben gegen eine Kultur des Todes, das Anwachsen der Gefahr, daß immer mehr Menschen überflüssig und sozial entsorgt werden: in die Dauerarbeitslosigkeit, in Armut, in psychische Obdachlosigkeit, durch Euthanasie oder auch Abtreibung.

Im Zug des produktiven Austauschs mit der Kultur kommt es nicht zuletzt darauf an, daß die Kirche in ihrer inneren Kraft stark ist. Eine schwache, identitätsunsichere Organisation neigt von Haus aus entweder zur fahrlässigen Anpassung oder zur angstbesetzten Schließung der Offenheit: Wer eine solche Schließung heute fordert, deckt zugleich innere Kirchenschwäche auf. Solche innere Schwäche kann sich aber auch darin zeigen, daß Anteile der Kirche, ihrer Strukturen und ihres Lebens, die nicht kultur- oder, wie es in der Diskussion heißt, modernitätsverträglich sind, als von vornherein veränderungsbedürftig definiert werden. Ob eine solche Modernisierung aber, so wird dagegen gefragt, nicht langfristig einer weiteren Schwächung der Kirche gleichkomme? Die Grenze zwischen Lernen von der Kultur und Widerstand in ihr ist daher sehr sorgsam zu ziehen. Unterscheidung der Geister ist eine der zentralen Erfordernisse in der Begegnung zwischen der Kirche und der modernen Welt (1 Kor 12, 10).

Reformhemmnis: unbereinigte Ambivalenz

Auf diesem reformtheoretischen Hintergrund sind die Themen des Kirchenvolks-Begehrens zu reflektieren. Sein Anliegen ist mehr „Menschennähe" der Kirche, um diese für die Gottesbotschaft durchlässiger zu machen. Gesucht wird Annäherung an die moderne Kultur und in diesem recht verstandenen Sinn vernünftige „Modernisierung", die helfen soll, Menschen aus der modernen Kultur

die Begegnung mit der Kirche und ihrem Evangelium nicht durch eine sekundäre Befremdlichkeit (die nicht aus dem Evangelium kommt) zu erschweren. Gerade deshalb sind die Themen des Kirchenvolks-Begehrens potentiell beides: evangeliumsartiges Lernen von jenem Fortschritt der Kultur, der von Gottes Geist getragen ist[1]; zugleich enthalten sie aber auch die Möglichkeit der Entkräftung eben dieses Evangeliums durch widerstandsarme Anpassung. So kann zum Beispiel die Forderung nach Erweiterung des derzeitigen ehelosen Priesteramts durch eine Verbindbarkeit von Ehe und Amt Stärkung und Schwächung in einem sein: Es kann einerseits die Ämterlandschaft durch Verheiratete bereichert werden, andererseits kann dieser Schritt zu einer weiteren Verbürgerlicherung aller Amtsträger führen. Ähnliches gilt für die Neuformung des pastoralen Bereichs von Scheidung und Wiederverheiratung (mehr Solidarität mit den Betroffenen; Abschwächung der Forderungen Jesu). Einige Reformanliegen bewegen sich also grenzgängerisch zwischen Vertiefung und Verseichtung des Evangeliums. Sollte nicht, um Menschen- und Gottesnähe im Zug der Reformen in einem zum Wachsen zu bringen, über diese unbereinigte Ambivalenz vorgebrachter Reformthemen ernsthafter als bisher geredet werden?

Dies schätze ich zusätzlich auch deshalb als dringlich ein, weil die derzeitige Kirchenleitung (auch in Österreich) jene Reformthemen nicht auf die Tagesordnung kommen lassen wird, die nicht vom Verdacht der evangeliumsschwächenden „Modernisierung" (manche nennen das unglücklicherweise auch „Liberalisierung") gereinigt sind. Es gilt hinlänglich glaubhaft zu machen, daß ihr Ziel das radikal gelebte und nicht das seichte Evangelium und damit eine im Grund geschwächte „church light" ist.

Als die österreichischen Bischöfe im Rahmen der „Wallfahrt der Vielfalt" auch Theologen zur Beratung heranzogen, war ein Hauptziel ihrer Arbeit die Entflechtung dieser zwiespältigen Dimensionen in den Reformthemen des Kirchenvolks-Begehrens. Wichtige Reformthemen sollten vom Ausdünnungsverdacht befreit werden. Dazu eine Textprobe:

„1. Die grundlegende Voraussetzung für eine Erneuerung der Kirche ist daher die spirituelle Umkehr zum abgründigen Geheimnis Gottes.

2. Überwindet die Kirche ihre Gotteskrise, dann wird sie nicht nur gottnäher, sondern auch menschennäher werden. Sie wird dann in Gottes Art, von dem gesagt wird ‚Die laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid' (Ex 3, 7) ‚Aug und Ohr werden' für die vielen Leidenden im Land und auch die Leiden der Schöpfung, in die wir Menschen eingewoben sind: Kurz: Wenn die Kirche sich zu Gott bekehrt, wird sie sich auch zu den Leidenden bekehren.

3. Wachsen in der Kirche Gottes- und Menschennähe, dann wird das unweigerlich auch Auswirkungen auf die Gestalt des kirchlichen Lebens, auch die Zeichengestalt der Kirche haben. Innerkirchliche Reformen werden sich dann nicht nur als möglich, sondern sogar als notwendig erweisen. Diese könnten dann auch den vielen, die von der heutigen Gestalt der Kirche enttäuscht sind und an der Kirche leiden, die unsere Kirche manchmal sogar als Hindernis auf ihrer Gottsuche erleben, von neuem Ermutigung geben. Und das sind – ohne Reihung – Beispiele von anstehenden innerkirchlichen Reformen:

a) Ohne jemandem von außen her Schuldgefühle aufzulasten, sehen wir heute im Verein mit Psychotherapeuten, daß Schuld, wo sie nicht aufgearbeitet wird, eine destruktive Mächtigkeit besitzt. Um der Menschen und ihrem Zusammenleben in der Gesellschaft willen muß daher die Kirche eine Erneuerung ihrer Bußpraxis angehen. Eine solche allgemeine Erneuerung der Bußpraxis käme auch einer Weiterentwicklung der Geschiedenenpastoral zugute.

b) Mit großer Sorge sehen wir auch, daß immer mehr gläubige Gemeinden ohne einen ‚Priester in Ruf- und Reichweite' auskommen müssen. Das beschädigt langfristig die sakramentale Struktur gemeindlichen Lebens. Es muß daher geprüft werden, wie in absehbarer Zeit zur Linderung des Pfarrermangels in lebendigen Gemeinden mehr Ausnahmen als bisher von der Verbindung zwischen Priesteramt und dem Leben in Ehelosigkeit möglich werden. Kommt eine solche Entwicklung in Gang, wird sich auch ein Raum öffnen für ein radikal erneuertes Mönchtum, das der Ehelosigkeit wieder ihre eschatologische Kraft geben würde.

c) Die Kirche, wie sie sich von Jesus, ihrem Gründer, herleitet, ist eine, in der es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen gibt (Gal 3, 28). Vollständig ist Kirche als Heilszeichen daher nur dann, wenn sie eine Kirche von Frauen und Männern ist. Scheinen Frauen in zentralen Bereichen kirchlichen Lebens nicht auf, schwächt dies die Kirche. So ist alles zu tun, daß Frauen an kirchlichen Entscheidungsprozessen und amtlichen Strukturen beteiligt werden. Kirche ist nur Heilssakrament Gottes in der Welt, wenn sie tatsächlich ein wirksamer Ort der Versöhnung zwischen den Geschlechtern, den Generationen, den Klassen und Nationen ist.

d) Ein wichtiger Teil der Reform der Kirche wird die Erneuerung des kirchlichen Amtes sein. Dieses Amt läßt sich nur personal, kollegial und synodal zugleich ausüben: Personal, weil das Amt eine namentliche Berufung ist und unvertretbare Verantwortung aufbürdet; kollegial, weil keiner der Amtsträger im Alleingang handeln kann; synodal, weil das Amt nur handlungsfähig bleibt, wenn es vom ganzen Volk Gottes getragen wird. Fehlt eine dieser Dimensionen, leidet das Amt und mit ihm die kirchliche Gemeinschaft. Diese synodale Dimension ist in der heutigen Kirche auf allen Ebenen auszubauen und durch rechtliche Regelung abzusichern. Als erster Schritt muß die im Kirchenrecht vorgesehene Beratungspflicht (can 127) der Amtsträger konsequent praktiziert werden."[2]

Reformwege

Zu den Reformhindernissen, die aus der unreflektierten Mehrdeutigkeit wichtiger Reformthemen entspringen, kommen andere, die nicht auf der thematischen, sondern auf der prozeduralen Ebene liegen. Mein Verdacht besteht darin, daß die von vielen gewünschten Reformen durch kontraproduktive Reformweisen gefährdet werden. Gegen jede vordergründige Vorstellung, die Reformen würden allein durch die Reformgegner verhindert, vermute ich mit wachsender Gewißheit, daß die größte Gefährdung der Reformen nicht allein von deren Gegnern, sondern ungewollt auch deren Verfechtern kommt.

Demokratisch oder populistisch. Dieser Tage überließ mir die Politikwissenschafterin Margareth Mitterhofer eine Analyse des Kirchenvolks-Begehrens in Südtirol. Naturgemäß waren nicht die Inhalte ihr Thema, sondern der Vorgang. Zu meiner großen Verwunderung griff sie in ihrer Arbeit meine Aussage[3] an, daß in gesellschaftlich demokratiemüden Zeiten des Kirchenvolks-Begehren ein demokratiepolitisch wertvoller Beitrag sei. Anton Pelinka, Innsbrucks Politologe,

vermerkte, daß er das an seinem Institut erarbeitete Ergebnis unterzeichne: „Sie (M. M.) setzt ihre kritische Sonde tatsächlich bei den schwachen Punkten dieses Volksbegehrens ein – und ihre Kritik gilt nicht nur dem in Südtirol durchgeführten, sondern auch dem zuvor in Österreich organisierten Volksbegehren. Die Kritik gilt der Selbstverständlichkeit, mit der dieses Volksbegehren vom Kirchenvolk und von der Basis spricht... Gegen diese Kritik läßt sich nur schwer ein Gegenargument finden... Wie immer man zur Kritik Margareth Mitterhofers steht: Sie hilft, die Diskussion mit einem geschärfteren Sinn zu führen." [4]

Allerdings läßt es Pelinka offen, ob das beobachtete Demokratiedefizit des Kirchenvolks-Begehrens nicht lediglich das tieferliegende Defizit des katholischen Kirchensystems an demokratischen oder, theologisch noch gefährlicher, an synodalen Strukturen widerspiegelt. Das würde bedeuten, daß das Kirchenvolks-Begehren lediglich Symptom fragwürdiger kirchlicher Verhältnisse sei, aber nicht deren Überwindung. Oder noch einmal anders formuliert: Ist das Kirchenvolks-Begehren in seiner strukturellen „Gegenabhängigkeit" nicht derart systemkonform, daß eine Reform von ihm nur schwer zu erwarten ist? Zwar sei, so Margareth Mitterhofer, ein Stimmungsbild geschaffen worden[5]. Ein Weg zu nachhaltiger Kirchenreform sei aber nicht in Sicht: „Es hätte eine Revolution sein können, das ‚Kirchenvolksbegehren' in Südtirol. Doch es war nur eine Minirevolution des Augenblicks. Von seinem Anspruch her hätte es Vorreiter, Anfang und Wegweiser sein können für demokratisches Handeln in der Kirche. Statt dessen war es gekennzeichnet von einem prinzipiellen Demokratiedefizit."[6] Das sind nun im einzelnen die Kritikpunkte der Politikwissenschafterin:

1. Entgegen dem Anspruch des Kirchenvolks-Begehrens, es gehe von der „Basis" aus, handle es sich lediglich um eine „selbsternannte Basis"; wenn aber Basis die Beziehung der Gruppe der Initiatoren zum Kirchenvolk meine, dann sei dies ein Aspekt eines Populismus von unten. „Diese Politikform ist besonders bei jenen Bewegungen beobachtbar, die auf eigenständiges Handeln setzen und so auch eine direkte Mobilisierung des Publikums anstreben." Ähnlich diffus sei mit der Größe „Kirchenvolk" umgegangen worden, weil die Aufforderung zur Unterschrift sich nicht auf die formelle Mitgliedschaft sützte. Das Kirchenvolks-Begehren sei daher nur eine Unterschriftenaktion. Ein ernsthaftes demokratisches Volksbegehren könne auch nicht auf eine formale Absicherung (wie „Mitgliedschaftslisten", Ausweispflicht) verzichten. Die notarielle Beglaubigung saniere diese formale Schwäche nicht. Das Abstimmungsverfahren halte dem Anspruch eines Volksbegehrens also nicht stand. Wußten die Initiatoren nicht besser Bescheid über die demokratischen Grunderfordernisse? „Wenn sie aber trotz besseren Wissens die Aktion in der gegebenen Art und Weise durchgeführt haben, ist dies eindeutig demagogisch." [7]

2. Margareth Mitterhofer bestreitet mit ihrer Analyse nicht jeglichen Wert der Aktion. Aber sie konzediert fachlich dem Kirchenvolks-Begehren lediglich, ein

Stimmungsbild zu sein, dem der Wunsch nach Reformen zugrunde liegt. Dieses aber „ist für sich genommen weder hinreichend noch not-wendend, um mit Nachdruck bestimmte Forderungen durchsetzen zu wollen. Für die Durchsetzung gewünschter innerkirchlicher Reformen kann man sich wohl (noch) nicht auf die Anzahl der so erlangten Unterschriften berufen." [8]

3. „Da im Vorfeld die Forderungnen weder durch Gespräche noch durch Kompromisse konsensfähig gemacht wurden, wirken sie potentiell polarisierend; die Beteuerung, die ‚Initiative geschieht aus Liebe zur Kirche', wirkt demzufolge wie eine rhetorische Floskel." [9]

Diese kritische Position ist kantig, aber für die längst fällige Diskussion über die Vorgangsweise nützlich. Sie kommt nicht aus der Theologie, sondern aus der Politikwissenschaft. Wird sie dazu beitragen, daß „zunächst das Bewußtsein klarer wird, damit entsprechende Aktionen sinnvoll sind" [10]?

Basis oder unbemerkter Zentralismus. Aus pastoraltheologischer Sicht sind weitere Aspekte ins Gespräch zu bringen. Dabei versuche ich zu den vorgeschlagenen Reformschritten des Kirchenvolks-Begehrens Alternativen zu entwerfen. Im sogenannten 1. Gemeindebrief der Plattform „Wir sind Kirche" werden mit dem Ziel einer „geschwisterlichen Kirche" die Pfarrgemeinden in Österreich aufgefordert, daß die Pfarrer auf die Ausübung ihres Vetorechts verzichten sollen. Zudem sollen am 25./26. Januar 1997 bei der sonntäglichen Eucharistiefeier nach dem Evangelium Laien predigen. Auch liegen Listen bei, auf denen sich Frauen und Männer eintragen können, die für das Priesteramt oder das Diakonat bereitstünden.

Ich stelle daneben die Alternative, die seit Jahren von der in vielen Diözesen aufgebauten Gemeindeberatung vorangetrieben wird. Ziel ist nachhaltige Gemeindeentwicklung, also Kirchenreform an der Basis. In pfarrsynodalen Vorgängen (Gemeindeanalyse, Gemeindeversammlung, Arbeit in den repräsentativen Gremien, Vierjahresplanung, Evaluierungsvorgänge) wird erarbeitet, welche Veränderungen im gemeindlichen Leben erforderlich sind. Der mühsame Veränderungsprozeß, der sich über Jahre (etwa eine Legislaturperiode des Pfarrgemeinderats) hinzieht, wird bodenfest geplant. Personen, welche die gemeindeentwicklerischen Projekte tragen, werden gefördert, Supervision wird praktiziert. Wesentlich ist auch die Entwicklung einer kreativen Leitung. Solche Entwicklungsprozesse sind auch dann möglich, wenn es keinen Pfarrer „in Ruf- und Reichweite" gibt. Das wird es aber ermöglichen, daß sich in diesen „pfarrerlosen" christlichen Gemeinschaften aus ihrer eigenen Lebensdynamik Personen herausbilden, die dem Bischof zur Weihe vorgeschlagen werden [11].

Die Unterschiede zwischen der Vorgangsweise des Kirchenvolks-Begehrens und solcher gemeindeentwicklerischen Arbeit sind leicht erkennbar. Das eine Mal werden die Reformziele eines Reformvereins „von außen" in die Gemeinden getragen. Das andere Mal werden – ohne Vorgabe von Themen – wirklich nach-

haltige Reformprozesse an der Basis ausgelöst. Das eine Mal werden gemeindefreie Listen für potentielle Amtsträgerinnen und Amtsträger ausgefüllt, unabhängig von der basistheologischen Frage, ob es in bestehenden gläubigen Gemeinden einen Bedarf nach solchen das Amt begehrenden Personen gibt. Setzt also das Kirchenvolks-Begehren die bisherige gemeindeferne Rekrutierungspraxis lediglich mit anderen Mitteln fort?

Aktionismus oder nachhaltige Reform? Zurück zur Aufforderung, die Pfarrer sollten auf ihr Vetorecht verzichten. Diese Forderung kann man gut verstehen auf der Folie schlechter Erfahrungen von Laien mit Klerikern, denen manche „Oberlaien" nur wenig nachstehen. Aber ist dafür der Vetorechtsverzicht eine angemessene und vor allem zielführende Antwort? Man könnte natürlich schon kirchenrechtlich entgegenhalten, daß die Figur eines Vetorechts gegen den Rat, den ein Beratungsgremium gibt, nicht glücklich ist. Vor allem aber wird der innere Sinn des Vetorechts als ein „prophetisches Institut" verkannt. Angenommen, eine bürgerlich satte Pfarrgemeinde beschließt ausländerabweisende Aktivitäten. Muß dann nicht der Amtsträger im Namen des ihm übertragenen Evangeliums ein Veto einlegen? Natürlich kann theoretisch die Lage auch umgekehrt sein. Dann aber braucht es nicht die Abschaffung des Vetorechts, sondern ein anrufbares übergeordnetes Schiedsgericht.

Die Verhinderung unproduktiven Klerikalismus läßt sich auf einem anderen Weg wirksamer erreichen. Anstatt amtliche Leitung zu schwächen, gilt es, die Leitungsfähigkeit der Amtsträger zu entwickeln und auch die Gremienkultur zu fördern. Die Kirche sollte längerfristig nur solche Personen ins Pfarreramt lassen, die auch leiten können, was auch durch eine stärkere Beteiligung der pfarrlichen Gremien am Bestellungsvorgang des Pfarrers gefordert werden sollte. Ich mache nun schon mehrere Jahre Kurse zur Mehrung der Leitungskompetenz oberer und mittlerer kirchlicher Führungskräfte, Laien wie Priester[12]. Wir haben beobachtet, daß gerade dann, wenn Leitungskräfte gut ausgebildet sind, ein Optimum von synodaler Partizipation möglich wird. Fehlt hingegen eine gut gestaltete Leitung, dann breitet sich unproduktiver Gremialismus aus, der nicht zur breiten Partizipation, sondern zur Oligarchie der Stärkeren führt. Auch steht organisationsentwicklerisch fest, daß es gerade in bewegten Zeiten mehr Leitung braucht als in ruhigen. Das Ganze noch einmal theologisch formuliert: Das kirchliche Amt, dessen Kernaufgabe darin besteht sicherzustellen, daß eine ihm anvertraute Ortsgemeinde in der Spur des Evangeliums bleibt und der Verbund mit den anderen Evangeliumsgemeinschaften nicht abreißt, kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn das Amt personal, kollegial und synodal ausgeübt wird (so Europas Bischöfe auf ihrem Symposium in Rom 1996). Die synodale Dimension fördert man aber nicht, wenn man die personale schwächt.

Das Kirchenvolks-Begehren wählte bisher in der Forderung nach dem Verzicht aufs Vetorecht den Weg der Aktionen. Wirkliche Reform geht aber nicht auf die-

sem Weg der Amtsaushöhlung, sondern lediglich auf jenem langen Weg der Amtsförderung.

Zusammenspiel mit der Leitung. Zu den strategischen Schwächen des Kirchenvolks-Begehrens zählt, daß das produktive Zusammenspiel mit der Kirchenleitung nicht effizient genug gepflegt, sondern eher schrittweise belastet wird. Ein markantes Beispiel dafür war die Aufforderung an die Pfarren, daß am letzten Sonntag im Monat Jänner 1997 in den Eucharistiefeiern Laien nach dem Evangelium die Predigt halten sollten. Nun ist natürlich die Laienpredigt nach Weisung des Konzils auf alle Fälle zu fördern. In der gegenwärtigen Lage führt aber die vorgeschlagene Aktion langfristig nicht zu mehr Laienpredigt, sondern aktiviert primär in den Pfarrgemeinden die Machtebene und stört zudem unnötig das Verhandlungsklima über die schon auf dem Tisch liegenden Reformthemen. Diese Aufforderung wurde von vielen Verantwortlichen als eine Kampfansage auf der Machtebene angesehen, der ihre erklärte Verhandlungsbereitschaft nur belastet[13].

Ein ähnliches Ergebnis hat der Herdenbrief über Sexualität gezeitigt. Er hat die österreichischen Bischöfe in eine penible Sandwichposition gebracht: auf der einen Seite Druck vom Kirchenvolks-Begehren und auf der anderen Seite Druck von Rom. Das Kirchenvolks-Begehren: „Bischöfe, macht euch diesen Vorschlag zur Sexualverkündigung zu eigen!" Rom: „Wehe, wenn ihr nicht alsbald die Irrtümer dieses Dokuments öffentlich beanstandet." [14]

Regionalisierungsbedarf. Freilich steckt hinter diesen Beobachtungen ein tieferes Strukturproblem der Kirche. Wie kommt es denn, daß eine Bischofskonferenz heute derart leicht in eine unerträgliche Sandwichposition kommt, in der sie angesichts auch durchdachter Reformwünsche oftmals gegen die eigenen Optionen handlungsunfähig wird? Aber auch: Warum können sich Bischöfe relativ einfach der lokalen Auseinandersetzung entziehen, indem sie „weltkirchlich!" ausrufen und damit ein Ende der ortsnahen Debatte bewirken? Das wäre ein wirklich dringliches Anliegen für ein Ortskirchenvotum gewesen: die Aufwertung von Kirchenprovinzen, die Einrichtung von kontinentalen Patriarchaten.

Solange eine solche risikofreudige, subsidiäre Dezentralisierung in kirchendisziplinären Fragen nicht gewagt wird, werden lokale Beschlüsse in „weltkirchlichen Belangen" vorhersehbar wirkungslos bleiben. Daher wird kaum etwas bringen, wenn im Rahmen des vorgesehenen „Dialogs für Österreich" sich der für Oktober 1998 geplante österreichweite Delegiertentag jener Themen annimmt, die eine „weltkirchliche" Dimension haben: des Zölibats, der Frauenordination usw. Selbst für den Fall, daß mit 80–95%iger Mehrheit die Weihe von Frauen und Verheirateten beschlossen werden würde, und die Bischöfe würden diese Ergebnisse am nächsten Tag bereitwillig in Rom abliefern [15]: ändern würde das heute wenig. Denn für Rom sind es begrenzte Regionen, die noch dazu die Last einer

tiefen kirchlichen Transformationskrise mit Anzeichen einer „inneren Säkularisierung" zu tragen haben.

Jedenfalls steht fest, daß es ohne eine Zusammenarbeit mit der Kirchenleitung auch in der katholischen Kirche keine nachhaltige Kirchenreform gibt. Darüber mag man sich aus ganz gleich welchen Gründen ärgern. Wer es aber nicht zur Kenntnis nimmt, wird sich historisch unter den unproduktiven Reformfundis wiederfinden.

Der Reformrealo wird hingegen Zusammenarbeit suchen und durch vertrauensbildende Maßnahmen fördern. Aktionismus (wie Laienpredigt, Vetorecht) fördert aber kein Vertrauen, sondern belastet nur die Beziehung des Kirchenvolks-Begehrens zur Kirchenleitung, darüber hinaus aber auch die Akzeptanz des Kirchenvolks-Begehrens unter der rasch verdunstenden Zahl der Sympathisanten.

Fatale Positionierung: hier Bischöfe – dort Reformmonopol

Vielleicht kommt diese Unfähigkeit zu einem realitätsgebundenen Zusammenarbeiten mit dem Kirchenvolks-Begehren auch aus der fatalen Grundpositionierung, bei der auf der einen Seite das reformwillige Volk, vertreten durch das Kirchenvolks-Begehren, steht, auf der anderen hingegen die reformunwilligen Bischöfe und ihre konservativ-reaktionäre Gefolgschaft. „Rom" gehört auch pauschal zu den Reformgegnern. Nur so verstehe ich auch, daß Kritik am Kirchenvolks-Begehren mit dem amüsanten „Nichtargument" beantwortet wird, der Kritiker der Vorgangsweisen des Kirchenvolks-Begehrens sei ein opportunistischer Möchtegernbischof[16]. Wenn es nur so einfach wäre. Solch einem „Nichtargument" entnehme ich ganz andere Botschaften: 1. Das Kirchenvolks-Begehren beansprucht ein quasi unfehlbares Reformmonopol in thematischer und prozeduraler Hinsicht. 2. Die Bischöfe sind nur dann gut, wenn sie die vorgeschlagenen Reformen durchführen. 3. Wer diese Konstellation kritisiert, ist ein Reformfeind. Er bewegt sich damit in das feindliche Lager der Reformgegner, also der Bischöfe.

Ich vertrete dagegen die Auffassung, daß jeder in der Kirche die Pflicht hat, den Verhandlungspartner (das Kirchenvolks-Begehren, die Bischöfe, Rom) „verstehen zu lernen". Das verlangt nach hohem Einfühlungsvermögen zumal in die komplexe Lage von Ortsbischöfen, aber auch einer weltkirchlichen Zentrale, die gar nicht mehr eurozentrisch denken darf, wenn sie das Gesamtwohl der Kirche im Auge hat. Das gleiche gilt umgekehrt: Sollte das Kirchenvolks-Begehren mit seiner Unterschriftenaktion nicht mehr als ein Stimmungsbild sein, so drückt es dennoch den weitverbreiteten Wunsch nach Kirchenreformen aus. Sind aber Ortskirchenleitungen stark, frei und einig genug, auch von sich aus tiefschürfende Reformvorhaben zu planen und voranzubringen? Hier rächt sich möglicherweise in Österreich und anderen Ländern die Bischofsernennungspolitik der letzten

Jahre, die zu einer beträchtlichen Polarisierung und damit Handlungsschwäche von Bischofskonferenzen geführt hat. Leitung mit der Fessel der Einstimmigkeit auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner ist nur wenig effizient. Zudem hat man den Eindruck, daß zumindest in Österreich in der Startphase des Kirchenvolks-Begehrens die Leitung der Kirche in Österreich faktisch nicht bei den Bischöfen, sondern mehr beim Kirchenvolks-Begehren lag: Dieses agierte, während die Kirchenleitung darauf zumeist nur hinhaltend reagierte.

Wie nützlich ist medialer Außendruck? Der Vertrauensbildung mit der Kirchenleitung steht für mich auch die Vorstellung im Weg, man müsse nur möglichst großen Druck über die außerkirchlichen Medien auf die Kirchenleitung ausüben, dann werde sie sich schon den Reformforderungen beugen. Bisher ist ein solches Ergebnis nicht in Sicht. Vielmehr hat sich bisher etwas ganz anderes ereignet, was auch denen, die über die Reformen eine verbesserte Handlungsfähigkeit der Kirche in der Gesellschaft wünschen, nicht gefallen kann. Denn das monatelange mediale Powerplay, das zunächst dem Wiener Kardinal galt und das sich das Kirchenvolks-Begehren zunutze machte[17], hat bisher nur dazu geführt, das Kirchenimage auf die plakativen Eigenschaften illiberal, frauenfeindlich, sexualneurotisch, kurz unmodern einzuzementieren. Geschehen Teilreformen, wie sie nach dem Kirchenvolks-Begehren in den meisten österreichischen Diözesen durchgeführt wurden, kommen diese dagegen nicht auf. Das schon allein deshalb, weil gute Nachrichten heute weit weniger Nachrichtenwert besitzen als schlechte. Kaum jemand berichtete über die Wahl von Kandidaten für das Bischofsamt in einer Reihe österreichischer Diözesen, kaum jemand über die Einrichtung von Ombudsstellen, die Bestellung von Frauen in hohe kirchliche Diözesanämter. Übersehen werden schließlich zum Schaden der Menschen auch die wahren Stärken der Kirchen, zu denen ihre Fähigkeit gehört, gegen die Entsolidarisierung solidarische Menschen hervorzubringen: Ohne die Kirchen wäre jedes europäische Land kühler und ärmer[18].

Osteuropa nicht abhängen

Wir verlassen die westeuropäische Perspektive und blicken auf das östliche Europa. Die Kirchen in den nachkommunistischen Ländern verstehen das Kirchenvolks-Begehren nicht. Sie haben ganz andere Sorgen, denn sie müssen eine enorme Neupositionierungsleistung in instabilen Jungdemokratien erbringen. Nach vierzigjährigem hermetischem Verschluß ist es für sie schon nicht leicht, behutsam noch ausstehende Konzilsreformen nachzuholen. Der vom Kirchenvolks-Begehren vorgezeichnete Erneuerungsweg erscheint vielen Verantwortlichen für ihre Ortskriche da nicht gerade hilfreich. Vielmehr sehen die Kirchen in Ost- und Mitteleuropa im Kirchenvolks-Begehren mehr ein Symptom der Krise

der Kirchen in Westeuropa als eine Hoffnung für deren Sanierung. Für die eigene Erneuerung wird es nicht beansprucht.

Es wird kirchengeschichtlich überhaupt interessant sein, welche Landkarte das Kirchenvolks-Begehren am Ende haben wird. Dabei zählt nicht die Errichtung einer internationalen Organisationsstruktur, sondern die tatsächliche Reformbewegung, die im Kirchenvolk entsteht.

Die innere Kraft des Evangeliums nicht vorenthalten

So richtig die Position ist, daß die Kirche vielfältige Strukturerneuerungen (wie mehr Menschennähe, Neupositionierung der Frauen in der Kirche, Regionalisierung von Entscheidungen über disziplinäre Angelegenheiten, Stärkung der Leitung durch Synodalisierung) braucht: Es darf dabei nicht übersehen werden, daß eine der Hauptschwächen die depressive Bewußtseinslage im Kirchenvolk und unter den Hauptamtlichen ist. Die Identifikation mit der real existierenden Kirche ist stark gemindert. Ein österreichischer Organisationsentwickler vermerkte: „Nirgendwo in der Wirtschaft gibt es so ‚brennende', aber auch ‚frustrierte' Mitarbeiter wie in der Kirche." Er ortete Fehlerfixiertheit als allgemein gesellschaftliches und auch kirchliches Problem; statt dessen sollten kirchliche Angestellte viel mehr von ihrem Potential und ihren Fähigkeiten ausgehen. Das Theologiestudium sollte neben fachlichem Wissen mehr Wert auf soziale und „Eigenkompetenz" legen. In ihrer Berufssituation sollten die Absolventen Mündigkeit und Kreativität entwickeln und in Richtung Kirche nicht gleichsam sagen: „Geschieht meiner Mutter recht, daß ich mir die Finger abfriere, wenn sie mir keine Handschuhe anzieht." [19]

Wird die Kirche mit einem Personal die Erneuerung schaffen, das zu großen Teilen innerlich gekündigt hat? „Aufbruch" in der Kirche und deren Erneuerung braucht einen anderen Typ von Personen. Das lehrt der Blick in die Kirchengeschichte, das lernt man auch, wenn man sich in der Kirche heute umblickt. Die Reformbewegung von Cluny hat neue Zentren radikal evangeliumsgemäßen Lebens geschaffen. Die franziskanische Armutsbewegung lebte vom Charisma des heiligen Franz. Heute ist es nicht anders. Wenn spirituell starke Klöster zu Jugendvespern einladen, sammeln sich Trauben von Menschen. Auch in Basisgemeinden (wie in Schwechat oder am Wiener Akkonplatz) engagieren sich viele junge Leute in sozialen Projekten. Und wenn der Jesuit Georg Sporschill junge Menschen braucht, die mit ihm in Rumänien Häuser für streunende Straßenkinder bewohnbar machen, findet er stets genügend Leute, die ihm folgen, und auch Menschen, die ihn finanziell unterstützen.

Die Zukunft der Kirche entscheidet sich also darin, ob die Kraft des Evangeliums Menschen so umtreibt, daß sie – die Kirche im Rücken – ihre Lebenszeit,

ihre Phantasie, ihr Geld bei den Armen in unserer Welt investieren. Vielleicht ist das auch der einzig verläßliche Weg für eine Kirche, die aus ihrer eigenen Selbstverdrossenheit wieder auf die Straße der Freude zurückkehrt und für die Menschen ein Hoffnungsort wird. Leitmotiv einer solchen an der Bergpredigt und den acht Seligpreisungen ausgerichteten Kirche könnte profan heißen: „No risk, no fun!" Wo die Kirche diese ihre innerste Stärke fördert, wird sie (nebenbei) auch leichter die anstehenden Strukturfragen meistern. Und selbst für den unerwünschten Fall, daß wir mit den Strukturreformen lange brauchen: Wir sollten die innere Kraft des Evangeliums den Menschen bis dahin nicht vorenthalten. In ein Bild gesetzt: Ich höre auch dann die Musik der Wiener Philharmoniker, wenn sie noch geraume Zeit brauchen, bis Frauen in ihrem Ensemble Vollmitglied werden können.

ANMERKUNGEN

[1] Th. Plankensteiner setzt diesen Vorgang in das Bild von „Gottes entlaufenen Kindern" (Thaur 1990).

[2] Arbeitspapier d. Theol.gruppe in Gösing 6.–8. 9. 1996 (Teilnehmer: Metz, Wiedenhofer, Körner, Heizer, Sandrieser, Zulehner).

[3] Kirchenvolks-Begehren. Kirche auf Reformkurs, hg. v. P. M. Zulehner (Düsseldorf 1995) 11.

[4] M. Mitterhofer, Das „Kirchenvolksbegehren" zw. Anspruch u. Wirklichkeit. Der Versuch einer Analyse aus demokratiepolitischer Sicht (Innsbruck 1996).

[5] Ebd. 10. [6] Ebd. 3. [7] Ebd. 10. [8] Ebd. [9] Ebd.

[10] Aus d. Nachw. v. A. Pelinka (A. 4) 11. Diese Diskussion läßt sich auch langfristig nicht dadurch umgehen, daß kirchenintern semant. Schwächen in der angemeldeten Kritik bejammert werden, statt sich einer sachl. Strategiediskussion zu stellen.

[11] Mehr dazu in F. Lobinger, Two new kinds of priests. Viri probati priests and their animations (Ms. 1996) demnächst dt. als AfKSDossier.

[12] Solche von mir entwickelte Zweijahreskurse bietet die Theol. Fortbildung in Freising an. Ich plane zudem an der Wiener Fakultät den Aufbau einer „Akademie Leiten und Organisationsentwicklung in der Kirche".

[13] Auf dem Weg zu einer Verbreiterung des Predigerkreises gäbe es neuerlich kreative Varianten: Wem wirklich daran liegt, daß spirituell herausragende Personen aus dem gemeindlichen Leben (also nicht nur Hauptamtliche) in der Eucharistiefeier zu Wort kommen: Warum sucht man nicht nach Formen, in denen mehrere Personen das Wort ergreifen? Ich kenne einen Pfarrer, der am Familiensonntag in seiner Predigt innehält, als er zur verantworteten Elternschaft kommt, und den Oberarzt, der in der Bank saß, herausruft und bittet, zu diesem Punkt aus seiner spirituellen und fachkundigen Überzeugung etwas zu sagen. Warum werden nicht auch Formen der gemeinsamen Vorbereitung von Predigten und der gediegenen Nacharbeit gesucht? Solche Vorgänge sind nämlich auch dann für die Verkündigungskultur in einer Pfarrgemeinde dringend vonnöten, wenn neben den bestellten Amtsträgern auch Frauen und Männer aus dem Volk das Wort Gottes auslegen.

[14] Als Alternative zum Herdenbrief, dessen Schwäche in dem liegt, worüber er nicht spricht, wäre es denkbar gewesen, zumal mit jungen Menschen über ihre guten wie die leidvollen Erfahrungen in der Liebe einen Erfahrungstausch zu suchen. Es wäre dabei möglich, aus der Perspektive der biblischen Tradition leidpräventive Normen zu entwikkeln, die dann tatsächlich mit den Erfahrungen (junger) Menschen eng verbunden sind. Ob das freilich unter dem derzeitigen kulturellen und medialen Druck möglich ist? Oder ob die Kirche hier nicht („zwanzig Jahre") zuwarten muß, bis sich soviel Leiderfahrung (wegen der tiefen Ambivalenz der Sexualität, wegen der Verflechtung von Sexualität und Gewalt gegen Schwächere, Kinder, Frauen...) angesammelt hat, daß ein ernsthaftes Verhandeln wieder möglich wird?

[15] Viele Bischöfe haben auch längst gelernt, sich für solche (in medialen Zeiten übrigens rein protokollarische) Botengänge (denn auch ohne diese landen die Abstimmungsergebnisse rasch in Rom) zur Verfügung zu halten: Der Bischof von Aachen beispielsweise hat sich dazu bereit erklärt und dafür unter den Versammelten großes Lob geerntet. Und das unbeschadet der Tatsache, daß überwältigende Mehrheiten für die Frauenordination, das Diakonat der Frau, die Aufhebung des Zölibats etc. votiert haben. Die Mitteilungsbereitschaft von Bischöfen allein schafft somit auch keine Kirchenreformen.

[16] So schrieb mir ein international herausragender Theologe: „Es wird Ihnen zu Recht oder zu Unrecht zugeschrieben, daß Sie für das Bischofsamt vorgesehen sind. Das weiß ich selbstverständlich nicht, und ich möchte darüber auch nicht spekulieren. Tatsache ist, daß sich auch schon andere Theologieprofessoren bekannten Namens rechtzeitig in ähnlicher Form für die Hierarchie ‚bewährt' haben." (12. 12. 1996) Und Thomas Plankensteiner nach meinem Artikel im Tablet vom 23. 11. 1996, 1534ff.: „... nach der Lektüre Ihres Artikels ... werde ich den Eindruck nicht los, daß Sie sich's in keinem Fall mit der kirchlichen Hierarchie verderben wollen, wahrscheinlich um sich die Option auf einen Bischofssitz freizuhalten." (Fax vom 29. 11. 1996, 2) – Dafür, daß ich das reformstrategische Vorgehen (!) des Kirchenvolks-Begehrens (nicht die Personen) als „naiv" bezeichnet habe, was als persönliche Verunglimpfung erlebt wurde, habe ich mich schon ausdrücklich entschuldigt.

[17] „Die Unterzeichneten erwarten, daß die derzeitige schwere Krise der kath. Kirche für längst überfällige Reformen genützt wird" (Einleitungstext des Kirchenvolks-Begehrens).

[18] Das ist eines der herausragenden Ergebnisse der Repräsentativstudie über den Vorrat an belastbarer Solidarität in Österreichs Kultur, daß die sozioreligiöse Landkarte mit der Solidarlandkarte weithin übereinstimmt: P. M. Zulehner u. a., Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer (Innsbruck 1996); ders., Kirchenenttäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und den offenen Himmel (Wien 1997).

[19] L. Stiegler in kathpress 21 (1997) 7.

Roman Bleistein SJ

50 Jahre Bund der Deutschen Katholischen Jugend

Der große Jugendverband der katholischen Kirche Deutschland mit seinen nahezu 400 000 Mitgliedern feiert seinen 50. Gründungstag. Anlaß genug, angesichts der Geschichtsvergessenheit der jüngeren Generationen sich seiner geschichtlichen Herkunft zu vergewissern und angesichts einer leicht überschatteten Zukunft gerade über diese Zukunft nachzudenken. Beides steht in einem inneren Konnex; denn die Zukunft ergibt sich immer auch aus den historischen und programmatischen Vorgaben der Vergangenheit und der Gegenwart. Nur wer um seine Vergangenheit weiß, kann in der Gegenwart in die Zukunft aufbrechen.

Vergangenheit

Am 27. März 1947 wurde der Bund der Deutschen Katholischen Jugend in Hardehausen (Kreis Warburg) von der katholischen Führerschaft offiziell beschlossen und von den bischöflichen Jugendreferenten gebilligt. Josef Rommerskirch, der erste Bundesführer des BDKJ, sagte dazu: „Am Ende der Herrschaft des Nationalsozialismus stand die beschämende Erkenntnis, daß solche Machtgebilde wesentlich von der Zersplitterung ihrer Gegenkräfte profitieren." Deshalb der Bund als die „Einheit aus Vielfalt", aus 19 Gliedgemeinschaften (Jugendverbänden wie Neudeutschland, Pfadfinderschaft St. Georg usw.). Dieser Zusammenschluß sollte die wiedergegründeten Jugendverbände, die von den Nationalsozialisten 1935/1936 verboten worden waren, und die Arbeit der bischöflichen Jugendämter, die 1936 von den Bischöfen als kirchliche Reaktion auf diese politische Unterdrückung errichtet worden waren, in ein konstruktives Miteinander bringen.

Über die einzelnen Schritte dieser ausgesprochen demokratischen Gründung berichtete 1963 Bundespräses Willy Bokler: Die „Katholische Jugend Deutschlands" sollte als einheitliche Körperschaft erstehen, die nach Diözesen und Bünden, nach Geschlecht und Altersstufen föderativ gegliedert und differenziert ist. So baute man den „Bund" in Einheit und Freiheit, in Gemeinsamkeit und Vielfalt. Wie viele Schritte dabei zu gehen waren, beweisen die Daten der entsprechenden Tagungen. Die vorbereitenden Hauptkonferenzen der Jugendseelsorge waren: 11. bis 13. September 1945 in Salmünster; 29. April bis 3. Mai 1946 in Bad Soden; 24. bis 29. April 1947 in München-Fürstenried. Die Laienführerschaft rief

den Bund am dritten Tag ihrer Konferenz in Hardehausen (24. bis 28. März 1947) aus. Die Bischöfe hatten in Werl (Juni 1945) und in Bonn-Pützchen (November 1945) zu den Planungen Stellung genommen und „Richtlinien für die kirchliche Jugendseelsorge und Jugendorganisation" erlassen. „Es sollte ein einfaches Wiederaufleben der alten Organisationen geben; der Arbeiterjugend, Bauernjugend und Studierenden Jugend sollte besonderes Augenmerk geschenkt werden." Beruhigt notierte Willy Bokler am Ende seines Berichts, zur Verabschiedung der Lebensregel des „Bundes" sei es nach hartem Ringen auf der ersten Hauptversammlung in Walberberg vom 24. bis 28. November 1947 gekommen, und die von allen einstimmig angenommene Bundesordnung habe das Aufbauwerk nach 1945 besiegelt[1].

Die (westdeutschen) Bischöfe hatten also aus der Erfahrung des Dritten Reichs auf ihrer ersten Konferenz vom 6. bis 8. November 1945 den Schluß gezogen, es genüge nicht ein Nebeneinander oder gar ein Gegeneinander verschiedener Verbände und Bünde, es genüge ebenso nicht ein kartellmäßiger Zusammenschluß von in sich völlig selbständigen Verbänden und Bünden. Ihrem Beschluß lag die Einsicht zugrunde, die Aufgabe der Kirche in der Gegenwart gebiete es, daß „die ‚katholische' Jugend eine organische Einheit und Körperschaft ... bilde, die dabei aber nach der Besonderheit der Aufgaben und aus der Freiheit des Gemeinschaftswillens der Jugend verschiedene eigenständige Gliederungen umfassen kann und soll". Es gelte, nach den verschiedenen Wegen und Weisen möglichst viele junge Katholiken aus allen Ständen und Schichten zu erfassen und diese zu einer lebendigen inneren Einheit einer Jugend der Kirche wachsen zu lassen[2].

Diese Idee war auch aus der Sorge von Prälat Ludwig Wolker, dem sagenhaften Präses des ehemaligen Jungmännerverbands, entstanden. Er wollte eine starke katholische Jugend, die weder organisatorisch noch regional zersplittert ist; ebenso wünschte er, eine gewisse Fixierung auf die einzelnen Diözesen und Pfarreien zu überwinden. Ausgehend von der Kirche als dem „Corpus Christi Mysticum" stellte er die Forderung auf: „Die Erfüllung der großen und weiten Aufgabe katholischer Jugend nach innen zur Kirche hin, aber vor allem auch nach außen in die Bezirke der ‚Welt' hinein, erfordert zwingend den körperschaftlichen Zusammenschluß und die Freiheit der Bewegung auch über die Grenze von Pfarrei und Diözese."[3] Das Reich Gottes ertrage keine eher mutwilligen Eingrenzungen. Das war eine großartige Idee, die damals 750 000 katholische Jugendliche vereinte, aus den Erfahrungen des Terrors geboren, vielen großen Aufgaben verpflichtet, auf theologisch sicherem Fundament gegründet: der Bund. Damals ein Wort und ein Programm von magischer Ausstrahlung.

Inzwischen ist der Bund seinen Weg durch 50 Jahre, durch Höhen und Tiefen gegangen. Vier Phasen lassen sich auf diesem Weg ausmachen: Die erste Phase der *Einheit des Bundes* wurde von der *Verselbständigung der Gliederungen* (in den fünfziger und sechziger Jahren) abgelöst. Ihr folgte in den siebziger Jahren – dies

mag auch ein Ergebnis der Mitarbeit des BDKJ bei der Würzburger Synode gewesen sein – die dritte Phase der wachsenden *Zusammenarbeit von Verbänden als Grundlage von Interessenvertretung*. Eine vierte Phase, in der der BDKJ aufgrund seines jugend- und kirchenpolitischen Selbstverständnisses auf *Autonomie und Selbständigkeit* pochte, führte dazu, daß dem BDKJ zwar ein großes gesellschaftspolitisches Engagement zuzuschreiben war, ihm aber bei manchen das Image einer innerkirchlichen Opposition zufiel. Kleinere Schritte in dieser Entwicklung wären noch genauer an zwei Termine zu binden: an die Jahre 1969 und 1995.

Zuerst im Jahr 1969 ein äußerlich betrachtet nur organisatorischer Vorgang: Die Frauenjugend (KFG) und die Mannesjugend (KJG) schlossen sich zu einem Verband zusammen. Es entstand die KJG, die „Katholische Junge Gemeinde" als Gliedgemeinschaft des BDKJ. Hiermit veränderte sich die überkommene Struktur des BDKJ. Fortan bestand er ausschließlich aus Verbänden; denn einen „Stamm", also die Pfarrjugend, gab es nicht mehr. Damit war ein Element der Stabilisierung vor Ort abhanden gekommen, etwas wie die Bodenhaftung dieser Großorganisation.

Diesem Vorgang trug die von den deutschen Bischöfen genehmigte BDKJ-Ordnung von 1971 Rechnung, die in der Präambel ausführte: „Die katholischen Jugendverbände und ihre regionalen Zusammenschlüsse in der Bundesrepublik Deutschland schließen sich zum Dachverband ‚Bund der Deutschen Katholischen Jugend' (BDKJ) zusammen." Damit war diese wesentliche strukturelle Änderung – statt Bund ein Dachverband – von den deutschen Bischöfen abgesegnet worden, auch ein Tribut an die Jahre der Emanzipation und der Antiautorität. Was diese Änderung in Zukunft zu bedeuten hatte, wurde bald deutlich; denn die KJG entwickelte sich zu einem sehr politischen Verband innerhalb des BDKJ. Die Konflikte setzten ein und erreichten im Streit um das „Songbuch" (1984) einen ersten krisenhaften Höhepunkt.

Erst nach langjährigen Querelen fiel der nächste Schritt in das Jahr 1995. Die bestehende Personalunion zwischen dem Bundespräses des BDKJ und dem Leiter der Bischöflichen Arbeitsstelle Jugendseelsorge wurde von der Deutschen Bischofskonferenz aufgrund der Irritationen beim Dresdener Katholikentag 1994 (Unterschriftensammlung des BDKJ für das Priestertum der Frau trotz ausdrücklichen Vetos des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz) aufgelöst. Damit wurde die Leitung des BDKJ von der Leitung der Bischöflichen Arbeitsstelle getrennt. Die große Befürchtung damals lag vor allem darin, daß sich der BDKJ zu einem extrem politischen Jugendverband entwickeln könne, daß also Jugendpolitik und Jugendpastoral auseinanderfielen, eine Entwicklung, die angesichts der im Jugendverband allgemein akzeptierten Devise „Mystik und Politik" auf keinen Fall wünschenswert war[4], denn kirchliche Jugendarbeit findet das Kriterium, das sie von anderer Jugendarbeit unterscheidet, darin, „daß sie an Jesus Christus Maß nimmt"[5].

Nachdem inzwischen die neue Ordnung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj) von der Deutschen Bischofskonferenz im Juni 1996 verabschiedet wurde, kann die vorgesehene Zusammenarbeit zwischen BDKJ und afj beginnen. Dieser Arbeit kann man nur alle guten Wünsche mit auf den Weg geben. Der neue Leiter der afj hat bereits seine Schwerpunkte für die zukünftige Arbeit kundgetan: gesellschaftliche Veränderungsprozesse, Sinnsuche, Jugend am Rand, Solidarität, Option für die Jugend, Glaubensbildung[6]. Das sind erste gewichtige Akzentsetzungen, die auf dem Hintergrund neokonservativer Neugründungen in der kirchlichen Jugendarbeit nur mit Zustimmung zu lesen sind und die inhaltlichen Schwerpunkte der kommenden Aktivitäten zumindest signalisieren. Dagegen legte der BDKJ inzwischen ein „Jugendpolitisches Manifest" (1996)[7] vor und beschloß, mit anderen Jugendorganisationen – wie Jusos oder Junge Union – Koalitionen in Verfolgung seiner jugendpolitischen Ziele zu schließen. Also: eine klare politische Linie wird sichtbar. Man kann nur hoffen, daß die beiden für die kirchliche Jugendarbeit zentralen katholischen Arbeitsstellen nicht allmählich in ihren Zielsetzungen gänzlich auseinandertreiben, obgleich sie doch beide im Jugendhaus Düsseldorf untergebracht sind; denn eine spirituelle Orientierung ohne soziale und politische Bodenhaftung wäre ebenso verheerend wie ein politischer Verband, der um seine spirituellen Ursprünge nicht mehr wüßte.

Zukunft

Vor zehn Jahren wurde in einem Beitrag zum 40. Jahrestag der Gründung des BDKJ auch in seine Zukunft geschaut und wurden angesichts der Unübersichtlichkeit der Entwicklungen drei Szenarien entworfen, in denen die mögliche Zukunft des BDKJ angedeutet werden sollte.

Das erste Szenario bot das Bild einer totalen Öffnung des BDKJ und wurde auf den Nenner eines „unabhängigen, ökumenischen, projektorientierten Jugendverbands" (N. Copray[8]) gebracht, sozusagen eine programmatische Auflösung eines Verbands. Das zweite Szenario beschrieb den gänzlichen Rückzug kirchlicher Jugendverbandsarbeit in ein spirituelles Getto, das üppig konservativ und fundamentalistisch ausgestattet ist, sozusagen die permanente Andacht vor den Ikonen der Vergangenheit. Das dritte Szenario versuchte möglichst nahe an der Realität zu bleiben und sah den künftigen BDKJ als „Zusammenfassung und Vertretung aller jener gemeindlichen Gruppierungen, die jeweils von einer verbandlich profilierten Orientierung und Organisation getragen sind"[9], auf jeden Fall die bewährte Vertretung jugendlicher Interessen auf der politischen Ebene.

Offensichtlich geht die Entwicklung in die Richtung des dritten Szenarios. Aufgrund der gesamten politischen und kirchlichen Entwicklungen und der darauf gründenden Programmatik des BDKJ lassen sich vor allem im Raum der

Kirche weitere Konflikte voraussehen. Bereits in den „Kirchenpolitischen Perspektiven des BDKJ" (1993) unter der Überschrift „Gemeinsam sind wir Kirche der Zukunft" sind jene Vorgaben zu finden, die mit großer Wahrscheinlichkeit in die Welt der Konflikte führen werden. Die damalige Option für die „andere Kirche" bringt dieses Kirchenbild mit sich:

„Kirche muß eine Gemeinschaft sein, in der von diesem christlichen Glauben erzählt wird, der die Identitätsbildung und das Selbständigkeitswerden der Menschen nicht belastet oder gar hemmt, sondern das eigene Leben als eine von Gott konstituierte Existenz in Verantwortung annehmen läßt. Wo Menschen sich selbst als Person erfahren und ihnen diese Selbsterfahrung zu Gotteserfahrung wird, drängt es sie nach einer Gemeinschaft, in der diese neue Erfahrung des Seindürfens konkret umgesetzt und in eine entsprechende Lebenskultur eingebracht werden kann. Gemeinde, Glaubensgemeinschaft entsteht dort, wo Menschen ihre Erfahrung von Selbstverwirklichung und Angenommensein durch Gott miteinander teilen dürfen." [10]

Aus diesem auch spirituell ansprechenden Kirchenbild ergeben sich Konsequenzen. Doch mit dem Kirchenbild einer dialogischen Communio gleichberechtigter und gleichwertiger Subjekte des Glaubens stößt der BDKJ – wie zu hören ist – immer wieder auf Widerstände, gerade auch in der Kirche selbst. Der Grundkonflikt entwickle sich, weil das verbandliche Anliegen, auch und gerade innerkirchlich demokratisch orientierte Beteiligungs- und Mitgestaltungsmöglichkeiten umzusetzen und für einen gleichberechtigten Dialog, für ein gleichberechtigtes Kirchesein selbstverantwortlicher Christen zu werben, immer noch einem dominierenden Konzept einer hierarchischen Kirchenordnung entgegenstehe.

„Verbandliche Ziele wie Mündigkeit, Partizipation und Mitverantwortung widersprechen dem Interesse eines Teils der Kirche an einer Wiederbelebung des katholischen Milieus auch mittels der Jugendarbeit. Vielfach wird den Jugendverbänden ihre Kirchlichkeit abgesprochen, wenn sie dem ‚Auftrag' der Milieusicherung und der Gewinnung von Mitgliedern nicht mehr nachkommen (wollen)." [11]

Mit diesen Aussagen wird schon die vorliegende Bruchlinie deutlich: Volkskirche oder (elitäre) Gemeindekirche. In den dort folgenden „Herausforderungen" werden als entscheidende Themen genannt: Demokratisierung, Mädchen und Frauen, Sexualität, Ökumene, die Kirche in Europa und in der Welt [12]. Im folgenden sollen davon ausgewählt und auf dem Hintergrund der aktuellen Problematik dargestellt werden: Sexualität, Liturgie, Strukturen.

Sexualität

In den „Kirchenpolitischen Perspektiven des BDKJ" von 1993 ist zu diesem Thema zu lesen:

„Sexualität ist eine der zentralen Herausforderungen im Jugendalter. Der BDKJ auf Bundesebene darf dieses Thema nicht ausblenden. Der ganzheitliche Ansatz von Jugendverbänden erfordert, sich mit den Lebensfragen von Jugendlichen auseinanderzusetzen und ihnen Gehör zu verschaffen. Die Fragen Jugendlicher sind deutliche Anfragen an die kirchliche Lehre, die mit ihren Vorstellungen von

Sexualität weit von der Realität Jugendlicher entfernt ist. Dabei müßten eigentlich veränderte Sexualvorstellungen und Einstellungen zur Sexualität von der Kirche als Zeichen der Zeit erkannt und auch aufgegriffen werden."[13]

Gleichzeitig mit diesem Beschluß legten einige Diözesanverbände des BDKJ oder andere seiner Gliederungen zu diesem Thema ihre eigenen Entwürfe vor. Es sei erinnert an: BDKJ Rottenburg-Stuttgart: Total verknallt – und keine Ahnung (Januar 1993); BDKJ Rottenburg-Stuttgart: Mit Leib und Seele – verrückt nach Dir (April 1994); KLJB Bayern: So'n Kribbeln im Bauch (1995); BDKJ Würzburg: Sex-Splitter (1996). Aus allen diesen Entwürfen, die sich durchwegs als Gesprächsangebote und Diskussionspapiere verstehen, läßt sich allerdings das Folgende herauslesen und auf einige Kurzformeln bringen:

– Sexualität stellt für junge Menschen von heute einen ganz positiven Lebenswert dar und wird gerade in Lust und Sinnenfreude erfahren. Auch dadurch wird gegen die Werte einer Leistungs- und Risikogesellschaft protestiert.

– Junge Menschen verstehen die liebende Zuwendung zum Partner und zur Partnerin ganzheitlich. Die Intimität vollendet diese auf jeden Fall personale Beziehung im Vollsinn des Wortes.

– Für heutige Jugendliche ist es wichtig, ihre Sexualität personal zu verantworten: gegenüber dem Partner und der Partnerin und deren (zukünftiger) Lebensgeschichte, gegenüber einem (nicht gewünschten) Kind und gegenüber der Ansteckung mit Aids.

– Die sogenannte Masturbation wird dort als ein – zumal psychologisches – Problem gewertet, wo sie zu einer narzißtischen Fixierung führt und damit partnerschaftliche Liebesfähigkeit verhindert, oder als kurzer Ausweg aus einer unbewältigten Lebenssituation gesehen werden muß.

– Die Bewertung der Homosexualität ist grundlegend anders, wenn eine homosexuelle Orientierung in der frühen Kindheit unbewußt mitgegeben wird, wie es die derzeitige Sexualwissenschaft sieht. Ob diese Neigungen ausgelebt werden, ist eine andere Frage der allgemeinen Sexualmoral. Junge Menschen wollen auf jeden Fall niemanden dieser Anlage wegen diskriminiert sehen.

– Die Einübung in eine partnerschaftliche Liebesfähigkeit – als Ziel jeder Sexualpädagogik – kann nur in einer Synthese aus Ganzheitlichkeit, Lebensfreude, Eigen- und Fremdverantwortung, Kreativität und Phantasie gelingen. Daß bei solchen Zielen implizit auch von Zucht und Ordnung die Rede ist, erfährt dabei jeder junge Mensch[14].

Diese Ansichten werden gewiß oft in einer etwas jugendlich-zupackenden, auch burschikosen Sprache vorgetragen (vielleicht auch in der Absicht, zu provozieren), sie sind auch nicht bis ins subtilste Detail der Kasuistik diskutiert. Sie bedürfen bei all ihrer Unvollständigkeit auf jeden Fall einer weiteren christlichen Klärung, solange das Christentum eine Religion der Liebe bleiben will. Gewöhnlich setzte nach einer ersten Aufregung über die jeweiligen Texte ein Gesprächs-

prozeß zwischen dem kirchlichen Amt und den Vertretern der Jugendverbände ein, und meist gelang es, zu einem allseits akzeptablen Text zu finden, allerdings erst nach mehrmaligen Diskussionen.

Leider glückte dies nicht immer, wie die Affäre um die „Sex-Splitter" (BDKJ Würzburg) bewies. In diesem Fall hatte man sich von vornherein abzusichern versucht, indem man einen theologischen Berater (einen Professor für Moraltheologie) und einen Vertreter der Bistumsleitung (einen Prälaten) in die Arbeitsgruppe Sexualität des BDKJ integrierte. Diese arbeiteten engagiert mit den Verantwortlichen des BDKJ zusammen. Trotzdem stieß dieser Text auf scharfen Widerspruch in Teilen des deutschen Episkopats und führte zur Aufkündigung des Arbeitsplatzes eines Mitarbeiters an der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge, die bereits zugesagt worden war. Diese und andere eher autoritären Verhaltensweisen verhindern jeden echten Dialog zwischen Jugendlichen und amtlicher Kirche und schaden damit den Jugendlichen, indem sie Sexualität tabuisieren. Man kann Peter Nick nur zustimmen, wenn er schreibt:

„Wenn Tabuthemen aus dem Diskurs ausgeklammert werden, besteht allerdings die Gefahr, daß sie von fundamentalistischen Gruppen besetzt und instrumentalisiert werden können. So wird etwa der Bereich Sexualität von diesen Gruppen, bei Jugendlichen in der Pubertät, die verunsichert sind, mit Angst besetzt, um diese von ihrer ‚Ideologie' abhängig zu machen." [15]

Die in sich bereits heikle und schwierige Fragestellung wird innerkirchlich noch durch den Dissens belastet, der zwischen den Verlautbarungen zu diesem Thema von unterschiedlichen kirchlichen Stellen wahrzunehmen ist. Es sei nur auf die Widersprüche hingewiesen, die bestehen auf der einen Seite zwischen den Aussagen der Würzburger Synode („Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität". 1975) [16], dem 2. Band des Katholischen Erwachsenenkatechismus „Leben aus dem Glauben" [17] und auf der anderen Seite der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik" (1975), dem „Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Seelsorge für homosexuelle Personen" (1986), dem „Katechismus der katholischen Kirche" (1993), dem Schreiben des Päpstlichen Rats für die Familie „Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung" (Rom 13. Mai 1996). Gerade solche Widersprüche erzeugen weitere Unsicherheiten bei jungen Menschen und ermutigen sie mit Sicherheit dazu, ihre eigenen Normen – fern jedes kirchlichen „Rates" – zu suchen. Statt mit jungen Menschen nach dem Motto des hl. Augustinus „ama et fac quod vis" ins Gespräch zu kommen, läßt man sie mit ihren Fragen allein, überläßt sie anderen. Wem?

Die genannten Texte des BDKJ sind auf jeden Fall Herausforderungen zum Gespräch und geben von seiten der Jugendlichen, die sich als engagierte Christen verstehen, deren Lebenssicht kund. Auch sie wird man von seiten der Erwachsenen, zumal der Amtsträger, ernst nehmen müssen. Es sind Anfragen auf Lebenshilfe, die nicht überhört werden sollten.

Erste Reflexionen zu diesem heiklen Thema der Jugendsexualität heute, die sich in den seltensten Fällen als Promiskuität äußert, könnten beim Begriff einer Jugendmoral[18] ansetzen. Dieser umgreift bei der Bewertung des sittlichen Aktes auch das Alter, in diesem Fall ein Alter, das sich erst in den Gebrauch seiner – immer leibhaften – Freiheit einübt. Dieser bedeutende Aspekt des sittlichen Aktes wurde bislang eher vernachlässigt. Gerade angesichts der Zielvorstellung „partnerschaftliche Liebesfähigkeit" wird es auch um Irrungen und Wirrungen gehen, in denen ein junger Mensch den Horizont seines an sich unendlichen Liebesvermögens ausschreitet.

In einer Zeit zerfallender Strukturen und Bindungen werden die angedeuteten Lernprozese noch riskanter verlaufen als in geordneten Zeiten. Wenn Menschen sich als Weggefährten Jugendlicher verstehen – Eltern, Erzieher, Freunde/Freundinnen, Gesprächspartner –, werden sie sich immer dieser Altersstufe bewußt sein müssen, unterwegs zwischen dem Ideal (einer Virtuosen-Ethik) und der alltäglichen Realität eines vom Wesen her begrenzten Menschen. Es geht am Ende immer wieder darum, zu ermutigen, sich neu in seiner Einmaligkeit als Liebender auch in partnerschaftlicher Beziehung zu finden. Diese Leitvorstellung „partnerschaftliche Liebesfähigkeit" gibt auch Antworten auf die sich in der Masturbation und der Homosexualität stellenden sittlichen Probleme. Denn partnerschaftliche Liebesfähigkeit macht jene Vorgabe aus, in der sich der Mensch als Partner des unendlich liebenden Gottes spiegelt und herausgefordert sieht.

Liturgie

Ein eher innerkirchliches Konfliktthema ist die Jugendliturgie[19], also der Jugendgottesdienst und die Feier der Eucharistie mit Jugendlichen[20]. Die beiden Synoden in Würzburg und in Rottenburg hatten diesem Thema eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, einmal in der Erhebung der Tatsachen, zum anderen im Bedenken einer Abhilfe. Die Rottenburger Synode bemerkte dazu richtig:

„Zur Weitergabe des Glaubens gehören wesentlich die Feier der Eucharistie als Mitte des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinde sowie die Feier der anderen Sakramente. Gerade hier jedoch haben Jugendliche Schwierigkeiten, besonders wenn sie keine Möglichkeiten der Mitgestaltung sehen. Dabei bleibt für viele der Gottesdienst der einzige Berührungspunkt mit Kirche. Aufgrund ihrer Erfahrungen mit dem Gottesdienst setzen Jugendliche Kirche schnell mit Pfarrer und Gottesdienst gleich. Sie sehen Kirche nicht als Gemeinschaft, die sich aus dem Glauben mit wesentlichen Zukunftsfragen beschäftigt."[21]

Als vorausgreifende Antwort auf diese zutreffende Problemsicht wurden bereits in der Würzburger Synode[22] zuerst für Jugendliche die Wortgottesdienste empfohlen; denn sie erlauben eine größere Freiheit der Gestaltung und können daher zugleich in die Feier der Eucharistie und in liturgisches Verhalten einüben.

Für die Feier der Eucharistie mit Jugendlichen wurden auch klare prinzipielle Ratschläge gegeben:

„Für die Eucharistiefeiern mit Jugendlichen gilt besonders, was die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt: daß nämlich die liturgischen Formen der ‚Fassungskraft der Gläubigen' entsprechen. Dabei sollen Alter und Grad der religiösen Entwicklung sowie die Situation der verschiedenen Gemeinschaften berücksichtigt werden. Die Gottesdienste mit Jugendlichen, vor allem auch die Eucharistiefeier, müssen einer doppelten Notwendigkeit Rechnung tragen: Einmal sollen sie dem Jugendlichen in seiner Glaubenssituation ‚Höhepunkt' und ‚Quelle' seines Glaubens werden, zum anderen sollen sie mithelfen, daß junge Menschen in konkrete Kirche und Ortsgemeinde hineinwachsen." [23]

Um diese prinzipiellen Verlautbarungen, die in ihrer Abstraktheit auf jeden Fall richtig sind, mit Leben zu erfüllen, waren selbstverständlich im Hinblick auf Jugendgottesdienste einige Konkretisierungen nötig. So wird auf die Richtlinien für Messen kleiner Gemeinschaften und auf das „Direktorium für Kindergottesdienste" hingewiesen, deren Kriterien entsprechend auch für Eucharistiefeiern mit Jugendlichen angewendet werden können. Für Hochgebete in Jugendmessen sollte „die Bischofskonferenz bei der Kongregation für die Sakramente und für den Gottesdienst die Einführung neue Hochgebete für die Meßfeier mit Jugendlichen beantragen" [24]. Das war 1975. Dieses Votum wurde offensichtlich von Rom negativ beschieden; denn sonst hätte dieses Thema nicht 1985 in Rottenburg wiederum auf der Tagesordnung stehen müssen, auch wiederum als ein Votum nach Rom [25]. Diese Schwerfälligkeit beweist nicht, daß man in einer römischen Verwaltung ein großes Verständnis für die Situation der Jugend in Deutschland besitzt; denn diese wird nicht nur von Nöten gekennzeichnet, sondern auch von vielen Experimenten mit Jugendlichen im liturgischen Feld. Es sei an die Frühschichten, die Spätschichten, die Jugendvespern, die Jugendwallfahrten erinnert. Bei ihnen werden jugendgemäße Texte [26] und das neue geistliche Lied [27] mit Freude vorgetragen.

Inzwischen stellen sich nämlich ganz andere Probleme, etwa diese: Die Musik der Jugendmessen greift auch die spektakuläre Technomusik auf; die Form der Gottesdienste, auch der Eucharistie, löst sich in ihrer festen Gestalt immer mehr auf; Vorsteher in einer solchen Jugendliturgie kann jedweder in der kirchlichen Jugendarbeit Tätige sein, in der Verkündigung jeder Sozialarbeiter oder jede Pastoralreferentin. Die bekannten Einschränkungen – was die Verkündigung in der Feier der Eucharistie betrifft – sind selbst einem gutwilligen Jugendlichen mit den bekannten Argumenten nicht mehr verständlich zu machen; denn nicht die Orthodoxie, sondern die als Erlebnis in Sprache und Thematik vermittelte Verkündigung ist gefragt.

Gewiß wird der Einbruch vieler Elemente subjektiven Erlebens – vom Tanz über die Meditation bis zur handgreiflichen Annahme von Symbolen wie Steine oder Rosen – in eine objektiv vorgegebene Ordnung für die gottesdienstlichen Feiern, gerade im Blick auf die Sakralität und die Würde des Geheimnisses, nicht

geringe Probleme mit sich bringen. Doch man kann sie gewiß nicht dadurch lösen, daß man berechtigte Bitten einfach zu überhören scheint. Mit dieser Praxis, Probleme durchstehen zu wollen, verschärft sich nur der Problemstau und damit auch die aus Frustration entstehende Aggression auf eine anscheinend unbewegliche Kirche. Damit würde allerdings die Entfremdung zwischen engagierter Jugend und Kirche nur noch wachsen[28]. Dies wäre um so bedauerlicher, weil seit Jahren der „Ökumenische Jugendkreuzweg“[29] nicht nur katholische und evangelische Jugendliche auf diesem Leidensweg vereint, sondern weil vor allem der Stil der Gottesdienste und die Gestaltung der Gebetstexte Maßstäbe setzt. Ähnliches wäre auch zur alljährlichen Jugendaktion von BDKJ und Misereor in der Fastenzeit zu sagen, und endlich hat die jährliche Sternsingeraktion, die der BDKJ mitverantwortet, mit ihren Eröffnungsgottesdiensten auch die Aufgabe einer Einübung in den Dienst von Sternsingern. Was in diesen Fällen so bewundernswert ist, dürfte nicht zur Rechtfertigung der Untätigkeit auf anderen jugendlichen Lebensfeldern geraten.

Strukturen

Schon aus der „Option für die andere Kirche“ ließ sich erwarten, daß der BDKJ auch Fragen im Blick auf die konkrete Verfassung und Struktur von Kirche haben werde. Diese Probleme wurden vorgetragen in: BDKJ Düsseldorf: Ein Demokratieförderplan (April 1994); BDKJ Würzburg: Ein Demokratieförderplan (neue Fassung, Juni 1994); BDKJ Köln: Kirchenverständnis in bezug auf Leitung und Partizipation der Gemeinde (Juni 1995); BDKJ Regensburg: Anstöße (Sommer 1996). Im gemeinsamen Anliegen unterscheiden sich diese Vorschläge, Anträge oder Beschlüsse nur graduell. Das Wesentliche für alle soll aus dem „Demokratieförderplan“ entnommen werden; denn in ihm werden die Forderungen am deutlichsten vorgetragen.

Der Plan. Dieser umfangreiche, auch theologisch anspruchsvolle Plan möchte sich gegen die schleichende Resignation in der Kirche wenden und vor allem die unterschiedlichen Gruppen zu einer gemeinsamen Aktion mit dem Ziel „für eine demokratische Kultur in der Kirche“ bündeln.

Konkret geht es um jene Demokratie, die Christen als gesellschaftliche Wirklichkeit und als Widerspruch zur hierarchischen Kirche erfahren und die als theologische Notwendigkeit – zumal aufgrund des Zweiten Vatikanums – erkennbar ist, weil die Kirche mit der Demokratie wesensverwandt ist und weil alle Gläubigen zumal durch das allgemeine Priestertum wesenhaft gleich sind. Deshalb muß der diakonische Charakter des Amtes und seine Bezogenheit auf die Gemeinschaft der Kirche herausgehoben werden, deshalb sind alle patriarchalischen, frauendiskriminierenden Strukturen abzuschaffen:

„Wo die Praxis in der Kirche Frauen ausschließt, bedeutet dies eine Mißachtung der Menschenrechte und widerspricht es dem kirchlichen Wesen einer Communio, in die alle Gläubigen gleichermaßen eingegliedert sind durch Taufe und Firmung, durch die Frauen und Männer, Laien und Amtsträger zu gleich verantwortlichen Gliedern in der Kirche gemacht werden." Der Demokratieförderplan erhebt mit logischer Konsequenz aufgrund solcher Feststellungen „die Forderungen nach demokratisch agierenden und die Gleichberechtigung der Laien gewährleistenden Entscheidungsgremien, nach der Durchsetzung der Gleichstellung der Frauen in der Kirche und nach einer innerkirchlichen Gewaltenteilung" (12).

Diese Zielvorstellungen werden dann in einzelne Schritte umgesetzt: *Entscheidung statt Anhörung,* etwa bei Berufung in kirchliche Ämter, bei Abschaffung eines Vetorechts für Priester, bei der geschlechtsparitätischen Besetzung der Leitungsämter usw. *Ernst nehmen statt Vertrösten* bei der Beteiligung der Frauen an allen kirchlichen Funktionen – auch am kirchlichen Weiheamt –, Schaffung eigenständiger innerkirchlicher Vertretungsstrukturen für Frauen, Beteiligung von Frauen an der Priesterausbildung. *Gewaltenteilung statt Machtmonopol,* etwa in der Rahmenordnung für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, die Einrichtung von Schiedsstellen für die Überprüfung der Rechtmäßigkeit von Rechtsnormen, zumal bei Lehrstreitigkeiten. Diese nur angedeuteten, sehr grundsätzlichen Forderungen werden dann noch einmal entfaltet im Hinblick auf Aufgaben für das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, für die Bischofskonferenz und endlich für den Bundesvorstand des BDKJ.

Der auf der Hauptversammlung des BDKJ vom 21. bis 24. April 1994 beschlossene Text sorgte für eine ihm angemessene Aufregung. Es kam zu einer ersten Diskussion auf der Hauptversammlung des BDKJ im Mai 1995, an der Weihbischof Hans Jochen Jaschke (Hamburg) und Theologieprofessor Siegfried Wiedenhofer (Frankfurt) teilnahmen. Im gleichen Jahr, am 19. April 1995, sandte die Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz ihre Stellungnahme dem BDKJ zu.

Kritik der Jugendkommission. Dieser Text von zehn Seiten beginnt mit der Würdigung des berechtigten Anliegens, kritisiert aber die eher negative Wahrnehmung der heutigen kirchlichen Situation in Deutschland und bringt die grundlegende Kritik auf diese vier Gesichtspunkte:

Zum ersten ist zu prüfen, ob die Einschätzung des Demokratieförderplans hinsichtlich der Verwirklichung der wahren Gleichheit zutrifft. Zweitens ist zu fragen, welches Verständnis von Demokratie dem Demokratieförderplan zugrunde liegt. Drittens ist anhand des theologischen Selbstverständnisses der Kirche, wie es sich aus der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche, vor allem vom Zweiten Vatikanischen Konzil her ergibt, zu prüfen, welche demokratischen Formen diesem Selbstverständnis entsprechen und wo Grenzen der Übertragung gesetzt sind. Schließlich werden einige Einzelpunkte genannt.

Anschließend werden diese Kritikpunkte Schritt um Schritt entfaltet. So wird zu Punkt 1 gesagt, die Einschätzung scheine zu pauschal und negativ und die positiven Entwicklungen seit der Würzburger Synode würden nicht wahrgenommen.

Punkt 2 wird so begründet: Das Verständnis von Demokratie im Förderplan ist unscharf. Demokratie wird auf Mehrheitsentscheidungen verkürzt. Die Forderung nach der Wahl der Amtsträger durch alle und nach Entscheidung in allen Gremien durch die Mehrheit (ohne Vetorecht der Amtsträger) beschränkt das kirchliche Amt auf eine bloße „Durchführungsgewalt". Von einer Instanz, die Mehrheitsentscheidungen auf ihre Vereinbarkeit mit dem Evangelium und dem Selbstverständnis hin prüft, ist – mit einer Ausnahme – nicht die Rede.

Die schwerwiegendste Kritik enthält der Punkt 3: Der im Demokratieförderplan grundgelegte „Gemeinschaftscharakter" wird vom Communio-Begriff des Zweiten Vatikanums her verstanden. Die Gemeinschaft mit Gott, die das Konzil ebenso betont, wird aber praktisch übersehen[30]. „Auf diese Gemeinschaft mit Gott ist die Kirche mit ihrer Ordnung ausgerichtet ... Gott selbst schenkt ihr diese Gemeinschaft mit sich durch die Sendung des Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes." Deshalb betont das Zweite Vatikanische Konzil: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung des Heiligen Geistes haben, kann im Glauben nicht irren ... Das zur Überschrift des Demokratieförderplans gehörige Zitat bringt genau dies zum Ausdruck: ‚Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde ...'" (Apg 15, 22 a).

Dieses Zitat betont, daß es innerhalb der Gemeinschaft „Apostel und Älteste" mit einer besonderen Verantwortlichkeit gibt. „Für das kirchliche Amt bedeutet dies, daß es seine Legitimation nicht aus der Wahl durch die Gläubigen – also aus dem diesbezüglichen ‚consensus fidelium' – bezieht und daher auch nicht auf eine ‚Durchführungsgewalt' reduziert werden kann. – In der Kirche gibt es das synodale, aber auch das hierarchische Element. „Das gemeinsame Priestertum der Gäubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheidet sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: Das eine wie das andere nämlich nimmt auf je besondere Weise am Priestertum Christi teil (Lumen Gentium 10)". Infolgedessen greift der Demokratieförderplan zu kurz, bringt nur ein horizontales Verständnis von Communio zur Geltung, wie es vom allerdings enggeführten Demokratiebegriff naheliegt.

Unter Punkt 4 wird folgendes aufgeführt: Statt Demokratieförderplan sollte man von „Förderung der synodalen Struktur von Kirche" sprechen. Die deutschen Bischöfe begrüßen die Verbände und setzen nicht auf Zentralismus. Die katholische Soziallehre beziehe sich nur auf die Gesellschaft und könne nicht in allen Bereichen auf die Kirche übertragen werden. Die Forderung der Gleichberechtigung der Frau und damit die Zulassung zum kirchlichen Amt „nimmt das Bemühen des Lehramtes um theologische Begründung und Klärung nicht ernst".

Am Schluß des Gutachtens heißt es: „Abschließend möchten wir noch einmal betonen, daß wir diese Stellungnahme als Einladung zum Gespräch mit den Verfassern und Verfasserinnen des Demokratieförderplans verstehen; seitens der Jugendkommission besteht eine Bereitschaft zu einem solchen Gespräch."

Weitere Gesprächsschritte. Inzwischen nahm der Disput zwischen BDKJ und Jugendkommission folgenden Weg. Am 6. Oktober 1995 sandte der BDKJ eine Stellungnahme zu dieser Kritik an die Jugendkommission und räumte ein, im

Plan nicht auf alle theologischen Fragen und Argumente umfassend eingehen zu können, und daß der Plan deshalb die Grundlage für weitere Gespräche werde. Zum Grundverständnis von Demokratie wird ausgeführt: Es gehe um folgende Kriterien: „Partizipation durch Wahlen und bei Abstimmungen; gleichberechtigtes Mitwirken von Frauen und Männern; Rechenschaft und Kontrolle von Leitungen; größtmögliche Transparenz und Öffentlichkeit; Gewaltenteilung". Zum „Communio-Begriff" heißt es, diese Aussage befremde den BDKJ, „weil wir als fundamentale Selbstverständlichkeit voraussetzen, daß in dieser Gemeinschaft der Dreifaltige Gott einen zentralen Platz hat." – Des weiteren möchte man ins Gespräch kommen, um das hierarchische Übergewicht der Kirche abzubauen und die wahre Gleichheit – auch im Zugang der Frauen zum Amt – zu gewährleisten.

Der nächste Schritt war ein gemeinsamer Studientag der Jugendkommission der DBK und des Hauptausschusses des BDKJ mit den Professoren Siegfried Wiedenhofer und Jürgen Werbick am 7. und 8. Februar 1996 in Bensberg. Aus dem kommentierten Ergebnisprotokoll ist zu entnehmen, daß nicht der Plan selbst, sondern drei seiner entscheidenden Themen besprochen wurde: Partizipation, hierarchisches Übergewicht, wahre Gleichheit aller Gäubigen.

Nach der Darlegung der jeweiligen theologischen Gesichtspunkte, die die Positionen des Plans befragten, wurden erneut die Anfragen des Plans aufgegriffen und dann weitere Handlungsschritte vorgeschlagen. Dieser subtile Prozeß wurde dann abschließend kommentiert. So heißt es beim Thema Partizipation:

„Wir schätzen an den im BDKJ zusammengeschlossenen Verbänden und in der Arbeit des Dachverbandes die wertvollen Beiträge für die Erziehung junger Menschen zur Mitgestaltung des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens. Wir bitten Sie, die im verbandlichen Kontext üblichen Partizipationserfahrungen nicht fordernd und ultimativ auf alle anderen Teilbereiche der Kirche zu übertragen. Können Sie nicht bei allen Anfragen zur Demokratie in der Kirche Ihre Erfahrungen in den Verbänden als authentische Kirchenerfahrung in ihr Urteil mit einbeziehen?"

Dieser differenzierte Prozeß beweist nicht nur eine große Sensibilität für die Fragen des BDKJ, sondern auch einen entschiedenen Willen zum Abbau des bestehenden Dissenses, der noch weitere Gespräche der Klärung notwendig machen wird. Diese Methode, in der das wesentliche Anliegen einer menschenfreundlichen Kirche vom eher unbeholfenen Stil und unzureichenden Ausdrucksvermögen getrennt wird, scheint zwar schwieriger, aber sinnvoller zu sein, als – wie in einigen Diözesen geschehen – die Texte zu verbieten oder Konsequenzen anzudrohen. Nur der – von beiden Seiten – ernste Dialog kann weiterhelfen.

Die drei bleibenden Konfliktfelder zwischen der Kirche des Amtes und dem BDKJ bzw. der afj machen deutlich, daß der BDKJ in Zukunft – zu seiner Vertretung der Jugend in den jugendpolitischen Notlagen hinzu – manches in die „Anstrengung des Begriffs" wird investieren müssen, wenn seine Texte und Beschlüsse außer Aufregung auch etwas Konstruktives für die kirchliche Jugend-

arbeit erbringen wollen. In dieser Situation ist nicht ausgeschlossen, daß die afj bei eher theologischen Problemen nicht nur eine größere Kompetenz einbringen kann, sondern auch mehr Kredit genießt[31]; allerdings dürfte diese Aussicht nicht dazu führen, daß zwischen BDKJ und afj „Mystik und Politik" säuberlich getrennt aufgeteilt würde. Beides sollte nur ungetrennt und unvermischt zu haben sein. Daß in allen drei Lebensfeldern Handlungsbedarf vorliegt, kann niemand bestreiten. Wenn die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit – ob im BDKJ oder in der afj – in der Tat „Kundschafter des Volkes Gottes" sind und bleiben wollen, werden sie das neue Paradigma Zugehörigkeit[32] zur Kenntnis nehmen und entsprechend deutlich immer gemeinsam handeln müssen. Nur miteinander werden beide eine Zukunft haben.

ANMERKUNGEN

[1] W. Bokler, Der Bund d. Dt. Kath. Jugend, in: Mannesjugend im Bund (Düsseldorf 1963) 11.
[2] Akten dt. Bf. über d. Lage d. Kirche 1933–1945, Bd. 5, hg. v. L. Volk (Mainz 1985) 830.
[3] Bericht über d. erste Konferenz Jugendseelsorge am 3. 5. 1946.
[4] R. Bleistein, Jugendpastoral u. Jugendpolitik, in dieser Zs. 212 (1994) 1 f.
[5] Beschluß: Ziele u. Aufgaben kirchl. Jugendarbeit (Würzburger Synode 1975).
[6] Programm BDKJ u. afj 1997 (Düsseldorf 1996) 30–32.
[7] Das „Jugendpol. Manifest" d. BDKJ v. 16. 11. 1996 ist eine fleißig gefüllte Wunsch- und Wundertüte jugendpolitischer Forderungen, deren innere Stimmigkeit und deren Finanzierbarkeit nicht geprüft wurde.
[8] N. Copray, Sang- u. klanglos untergehen? Heraus aus der Zwangsjacke! Plädoyer für unabhängige, ökumen., projektorientierte Jugendverbände, in: Publik-Forum (22. 2. 1985) 26 ff.
[9] R. Bleistein, BDKJ: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, in dieser Zs. 206 (1988) 181.
[10] 10. Jahresplan des BDKJ 92/93 (Düsseldorf 1992) 9.
[11] Ebd. 12–14. [12] Ebd. 20–22. [13] Ebd. 21.
[14] R. Bleistein, Jugendmoral (Würzburg [2]1979) 67–117; ders., Jungsein heute (ebd. 1986) 192–206.
[15] P. Nick, Das Thema Tabu, in: Tabu: Materialien, hg. v. Ebfl. Jugendamt München (April 1996) 8.
[16] GSyn II 163–183.
[17] Leben aus d. Glauben, hg. v. d. DBK (Bonn 1995) 339–390.
[18] Bleistein (A. 14) 67.
[19] J. Aldazábal, Die Liturgie muß von d. Jugendlichen lernen, in: Conc 19 (1983) 159–165.
[20] M. Klöckener, Die entfremdete Beziehung zw. Jugendlichen u. Liturgie, in: LJ 39 (1989) 228–252.
[21] Diözesansyn. Rottenburg-Stuttgart (Ostfildern 1986) 96 f.
[22] GSyn I 209. [23] Ebd. 219 [24] Ebd. 225.
[25] Diözesansynode (A. 21) 181; J. Bärsch, Jugendliche u. Eucharistiegebete: Pole unversöhnl. Kontraste, in: Gratias Agamus (Freiburg 1992); den umgreifenden Aspekt bringt O. Fuchs, Jugend u. Liturgie im Horizont d. Evangelisierung, in: LJ 37 (1987) 156–187.
[26] A. Hennersperger, M. Hüttner, Gemeinschaft feiern. Ein Werkbuch f. Jugendgottesdienste (Limburg 1994); M. Frigger, Frühschicht – Spätschicht (Freiburg [4]1992).
[27] Erdentöne – Himmelsklang. Neue Geistl. Lieder, hg. v. d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart (Ostfildern 1995).
[28] M. Klöckener, Auch morgen mit Jugendlichen Liturgie feiern, in: TThZ 99 (1990) 296–313.
[29] Es ist noch nicht vollbracht. Werkbuch zum Jugendkreuzweg, hg. v. P. Bleeser u. a. (Düsseldorf 1987).
[30] M. Kehl, Die Kirche (Würzburg [3]1994) 108–110, 222, 354 f., 383 f.
[31] P. Hüster in: Rhein. Merkur, 3. 1. 1997.
[32] R. Bleistein, Neues Paradigma: Zugehörigkeit, in dieser Zs. 214 (1996) 73 f.

Georg Kraus

Universale Sündenverfallenheit

Ein Äquivalent für den Erbsündenbegriff

Seit Augustinus († 430) hat sich in der Westkirche die Lehre von der Erbsünde (peccatum originale) entwickelt. Das Konzil von Trient hat in seinem „Decretum de peccato originali“ [1] die lehramtliche Zusammenfassung gebracht. In diesem Sinn findet sich im neuscholastischen Lehrbuch von Ludwig Ott, das in den fünfziger Jahren beherrschend war, die klassische Definition: „Die Sünde Adams ist durch Abstammung, nicht durch Nachahmung auf alle seine Nachkommen übergegangen ... Die Erbsünde wird durch natürliche Zeugung fortgepflanzt.“ [2]

Von Anfang der sechziger bis Anfang der siebziger Jahre herrschte eine extensive und intensive Diskussion um den Begriff der Erbsünde. In kritischer Reflexion wurden die Fragwürdigkeiten des Erbsündenbegriffs von exegetischer, dogmengeschichtlicher und dogmatischer Seite herausgestellt[3]. Als Hauptprobleme zeigten sich: Der Begriff der Erbsünde hat keine biblische Begründung; er ruht in seinen Voraussetzungen auf einem überholten Weltbild; er ist in sich widersprüchlich; er verstellt mehr, als er erhellt.

Umgang mit dem Begriff der Erbsünde seit dem Zweiten Vatikanum

Die theologischen Anregungen für eine Neuinterpretation des Erbsündenbegriffs wurden teilweise und ansatzweise vom kirchlichen Lehramt rezipiert. Im Zweiten Vatikanischen Konzil bringt die Pastoralkonstitution Gaudium et spes (13) eine sehr dichte Beschreibung der allgemeinen Sündigkeit des Menschen, ohne die Begriffe „Ursünde“ oder „Erbsünde“ zu verwenden. Die Sündigkeit des Menschen wird so charakterisiert: Sie ist „gleich von Anfang der Geschichte an“ gegeben, gehört also von jeher zum Menschen; sie entsteht „unter dem Einfluß des Bösen“, wird also hervorgerufen durch eine widergöttliche Macht; sie besteht formal in der Auflehnung gegen Gottes Willen und im Mißbrauch der menschlichen Freiheit. Zur biblischen Begründung der allgemeinen Sündigkeit der Menschen wird nicht mehr Röm 5, 12 mit seiner Adamsperspektive verwendet, sondern Röm 1, 21 f., wo es um eine ständige, faktische Ablehnung Gottes durch die Menschen geht. Diese auf dem Schriftzeugnis basierende Beschreibung wird durch Beobachtungen aus der Erfahrung verstärkt. Demnach erfährt der Mensch existentiell:

eine Neigung zum Bösen, eine Verstrickung in vielfältige Übel sowie den inneren Zwiespalt des Kampfes zwischen Gut und Böse.

Die Würzburger Synode verwendet in ihrem Beschluß „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" (1.1.3) den Begriff der Erbsünde im Zusammenhang mit der Taufe. Der Text nennt als eine Hauptwirkung der Taufe, daß sie von der Erbsünde befreit. Dabei wird die Erbsünde interpretiert als „verhängnisvolle Schicksalsgemeinschaft aller Menschen in Gottesferne und Schuld, aus der der Mensch sich nicht selbst lösen kann". Hier ist nicht mehr die Rede von einem Vererben der Sünde durch ein einziges Menschenpaar, sondern von einer universalen Schicksalsgemeinschaft in der Sünde, das heißt von einem Erfaßtsein und Verflochtensein aller Menschen durch die Sünde.

Der von der Deutschen Bischofskonferenz 1985 publizierte Katholische Erwachsenenkatechismus gebraucht den Begriff „Erbsünde", bietet aber eine neue Interpretation. Die Erbsünde wird definiert als „Zustand allgemeiner Heillosigkeit des Menschen und der Menschheit". Die Erbsünde ist „ein Netz gemeinsamer Schuldverstrickung und einer allgemeinen Solidarität in der Sünde, aus der sich keiner lösen kann". Konkret gilt: „Die allgemeine Situation der Heillosigkeit prägt und bestimmt jeden Menschen zutiefst in dem, was er ist, und in dem, was er tut." [4] Der bleibende Grundsinn des Erbsündenbegriffs ist demnach die Universalität der Sünde, die in einer allgemeinen Heillosigkeit besteht.

In der wissenschaftlichen Theologie haben Piet Schoonenberg und Karl Rahner vielbeachtete Umschreibungsversuche des Erbsündenbegriffs unternommen. Für Schoonenberg kann der universale und radikale erbsündliche Zustand der klassischen Lehre auch beschrieben werden als Situiertsein in einer sündigen Unheilssituation. Die Folgen der Erbsünde, vor allem die Ohnmacht zum Guten, sind mit „Implikationen des Situiertseins durch die Sünde der Welt gleichzusetzen" [5]. Für Rahner steht aus der Erfahrung fest, „daß es in der Welt tatsächlich Objektivationen personaler Schuld gibt, die als Material der Freiheitsentscheidung eines anderen Menschen diese bedrohen, versucherisch auf sie einwirken und die Freiheitsentscheidung leidvoll machen". So meint die christliche Rede von der Erbsünde eine „schon am Anfang mitgegebene Schuldbestimmtheit der Menschheitssituation", eine „allgemeine, bleibende und unüberholbare Schuldmitbestimmtheit der Freiheitssituation eines jeden einzelnen" [6].

Eine entschiedene Konsequenz hat die deutsche Übersetzung des „Enchiridion Symbolorum" von Heinrich Denzinger gezogen, die 1991 unter der Verantwortung von Peter Hünermann publiziert wurde (DH). Diese Übersetzung gibt den Begriff „peccatum originale" durchgehend mit „Ursünde" wieder. Allerdings ist bei dieser Übersetzung der wesentliche Unterschied nicht gewahrt zwischen der Ursünde als einem personalen Urereignis und dem vorpersonalen, universalen Zustand, den die Sachaussage des Erbsündenbegriffs meint.

In den neuesten Standardwerken zur Schöpfungslehre und zur theologischen

Anthropologie steht der Begriff der Erbsünde in Anführungszeichen, ohne daß ein anderer, besserer Begriff vorgeschlagen wird[7]. Der Weltkatechismus hingegen verwendet das Wort Erbsünde als selbstverständliche Kategorie[8].

Dieser neue Gebrauch mißachtet oder überspielt die Probleme und Mißverständnisse, die mit dem Erbsündenbegriff verbunden sind und die zur Nichtrezeption bei den Gläubigen führen. Da der traditionelle Erbsündenbegriff grundsätzlich schwerwiegende Aporien enthält, ist es notwendig, nach einem besseren Äquivalent zu suchen. Als solches Äquivalent bietet sich die biblische Zentralaussage von der Sündenverfallenheit aller Menschen an. Kann der Begriff der universalen Sündenverfallenheit wirklich die bleibenden Grundinhalte der traditionellen Erbsündenlehre besser zum Ausdruck bringen?

Der widersprüchliche Begriff der Erbsünde

Gegenwärtig wird in den meisten dogmatischen Reflexionen zur Erbsünde zugegeben, daß der Begriff der Erbsünde einen inneren Widerspruch enthält. Die zwei Teile des Begriffs lassen sich bei strenger Auffassung nicht kombinieren. Wenn der Begriff „Sünde" ernst genommen wird, gilt: Die Sünde ist eine personale Tat, eine bewußte und freie Entscheidung; eine personale Tat kann aber nicht weitervererbt werden. Wenn der Begriff „Erbe" ernst genommen wird, dann gilt: Das Erbe ist etwas, das der einzelne Mensch ohne sein Zutun durch Abstammung erhält; durch Abstammung kann der Mensch aber keine personale Sünde oder verantwortliche Schuld auf sich laden.

Um diesen offensichtlichen Widerspruch aufzulösen, wird der Begriff der Erbsünde in traditioneller Sicht zum analogen Begriff erklärt. Insofern Analogie Ähnlichkeit in Unähnlichkeit bedeutet, heißt das für den Begriff der Sünde: Ähnlich ist zwischen Sünde und Erbsünde die Gottferne; Unähnlichkeit besteht darin, daß die Erbsünde keine personale Tat, sondern ein Zustand ist. Für den Begriff des Erbes bedeutet der analoge Charakter: Ähnlich ist, daß bei der Erbsünde etwas, nämlich der negative Zustand, vererbt wird; unähnlich ist, daß die Sünde als personale Tat nicht weitervererbt werden kann.

Das ist eine sehr künstliche Konstruktion, die gegen die unmittelbare Aussagekraft der Begriffe nicht ankommt. Mit dem Begriff der Sünde verbindet sich spontan immer die verantwortliche Schuld. Tatsächlich insistiert die traditionelle Sicht trotz Analogie darauf, daß die Erbsünde „wirkliche Sünde" und „wirkliche Schuld" ist, die in der Taufe getilgt werden muß[9]. Hier stellt sich die ernste Frage: Ist es bei solcher Widersprüchlichkeit und Mißverständlichkeit verantwortlich, am formalen Begriff „Erbsünde" festzuhalten? Wäre es nicht dienlicher für die angezielte Botschaft, die Grundinhalte des Begriffs „Erbsünde" mit einem anderen, unmißverständlichen Begriff zu vermitteln?

Das weltbildhaft Überholte und das inhaltlich Bleibende des Erbsündenbegriffs

Von der Begründungsfrage her besteht das große Problem, daß die traditionelle Erbsündenlehre auf weltbildhaften Voraussetzungen beruht, die im heutigen evolutiven Weltverständnis nicht mehr haltbar sind. Der traditionelle Begriff der Erbsünde geht ja davon aus, daß Adam und Eva historische Gestalten und daß sie das einzige Urheberpaar der ganzen Menschheit waren, an die sie durch die biologische Fortpflanzung die Ursünde weitervererbt haben. Aber im evolutiven Weltverständnis läßt sich die Historizität von Adam und Eva sowie der Monogenismus, also die Abstammung der Menschen von einem einzigen Paar, nicht mehr vertreten. Wenn die ersten Menschen nach wissenschaftlicher Theorie aus einer großen Population entstanden sind, dann fehlt die Basis für die traditionelle Annahme, daß die Sünde durch ein einziges Urpaar weitervererbt wurde.

Diese Erkenntnis stellt die fundamentale Frage: Was ist überholte Vorstellung und was ist bleibender Glaube bei der Erbsündenlehre? Hier müssen wir differenzieren zwischen veränderlicher Denkform und verbindlichem Inhalt des Glaubens. Von der Denkform her ist sicher überholt: Adam und Eva als historisches Paar sowie die Weitergabe der Ursünde durch biologische Fortpflanzung. Vom Inhalt des Glaubens her bleibt bestehen: einerseits die Radikalität und Universalität der Sünde; andererseits die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen und das universale Erlösungswerk Jesu Christi. Können diese Glaubensinhalte in einem anderen Begriff zusammengefaßt und im Horizont des heutigen Weltverständnisses glaubwürdig und mit existentieller Relevanz interpretiert werden?

Universale Sündenverfallenheit

Wie schon angedeutet, können im biblisch begründeten Begriff der Sündenverfallenheit die bleibenden Inhalte des Erbsündenbegriffs aufgehoben werden. Die Aufhebung erfolgt im dreifachen Sinn: beseitigen, bewahren und emporheben.

Aufheben als Beseitigen von Unhaltbarem heißt dann konkret: Beim Begriff der Sündenverfallenheit ist die weltbildhaft überholte Vorstellung nicht nötig, daß am Anfang ein einziges historisches Urpaar stand, das durch geschlechtliche Zeugung die Ursünde weitervererbt hat. Vor allem ist beim Begriff der Sündenverfallenheit der höchst problematische Begriff der Erbsünde nicht nötig. So entfällt eine Reihe in sich widersprüchlicher Vorstellungen, nämlich: daß die Sünde als personale Tat biologisch vererbt wird; daß eine wirkliche Sünde vererbt wird; daß die neugeborenen Kinder, die noch keine eigene Sünde begehen können, da sie ohne bewußte und freie Entscheidung sind, mit einer fremden Schuld belastet werden; daß diese ererbte Schuld so schwer wiegt, daß die unschuldigen Kinder zum ewigen Unheil verdammt sind.

Aufheben als Bewahren von Bleibendem heißt hier konkret: Der Begriff der Sündenverfallenheit bewahrt durch Integration die zentralen Inhalte des Erbsündenbegriffs. Die Sündenverfallenheit integriert sowohl die Radikalität der Sünde als auch die Universalität der Sünde; sie integriert also einerseits die im Herzen der Menschen wirkende Neigung zum Bösen und andererseits die Anfälligkeit aller Menschen für das Böse und das Versagen aller Menschen gegenüber dem Bösen. Die Sündenverfallenheit ist ein inneres Konstitutivum jedes Menschen. Sie gehört von Geburt an zu allen Menschen. Da sie in diesem Sinn im Erbe aller Menschen liegt, läßt sich formulieren: Die Sündenverfallenheit ist eine Erbneigung zum Bösen, eine Erbschwäche für das Böse und ein Erbversagen gegenüber dem Bösen. Da die Sündenverfallenheit eine Unheilsituation ist, in die alle Menschen von Geburt an hineingestellt sind, kann sie auch (wie in der ostkirchlichen Theologie) als Erbübel bezeichnet werden. Um jedoch auch hier die Verwechslung mit einer biologischen Vererbung auszuschließen, ist es vielleicht besser, das Wort „Erbe" durch die Vorsilbe „Ur" in ihrer universalen Bedeutung zu ersetzen. Dann ist die Sündenverfallenheit eine Urneigung aller Menschen zum Bösen, eine Urschwäche für das Böse, ein Urversagen gegenüber dem Bösen sowie ein Urübel als Unheilsituation.

Insofern die Sündenverfallenheit in jedem Menschen von Geburt an konstitutiv am Werk ist, besteht auch – wie beim Begriff der Erbsünde – eine historische Universalität der Sünde. Das besagt: Die Menschen sind seit dem Anfang ihres spezifischen Menschseins an die Sünde verfallen. Die Sünde ist so alt wie die Menschheit selbst. Da die Sünde immer eine personale Tat ist, gilt: Die Menschen haben sich seit dem Beginn ihrer Geschichte in bewußter und freier Entscheidung der Macht des Bösen ergeben. Die Sünde wird seit der Urzeit der Menschheit als persönliche Entscheidung, als verantwortliche Tat der Menschen realisiert. Damit ist die prinzipielle Aussage erfaßt, die Gen 3 mit der Sündenfallgeschichte der ersten Menschen Adam und Eva intendiert. Die Sündenverfallenheit ist eine Disposition zur Sünde, die von jeher zu den Menschen gehört und die von jeher erst durch eine individuelle Entscheidung zur konkreten Sünde wird.

Aufheben als Emporheben zum Besseren heißt hier konkret: Der Begriff der Sündenverfallenheit überbietet den Begriff der Erbsünde. Zum einen ist der Begriff der Sündenverfallenheit glaubwürdiger, weil er keinen Widerspruch in sich enthält und weil er nicht im Gegensatz steht zum heutigen evolutiven Weltverständnis. Zum anderen ist der Begriff der Sündenverfallenheit existentiell erfahrbar, während der Erbsündenbegriff abstrakte Lehre ist. Die Sündenverfallenheit wird in unmittelbarer Erfahrung erlebt. Denn jeder einzelne Mensch erlebt bei sich selbst: den inneren Zwiespalt zwischen Gut und Böse, das innere Ringen um die Verwirklichung des Guten und das Vermeiden des Bösen, das faktische Versagen im Guten und das faktische Tun des Bösen. Genau diese Erfahrung schildert Paulus in Röm 7, 7–25.

Was sind dann in einer knappen Zusammenfassung die Schwerpunkte der neuen Interpretation? Die Neuumschreibung der traditionellen Erbsündenlehre mit der Kategorie der Sündenverfallenheit zeigt die Sünde als konstitutive anthropologische Struktur in personaler, sozialer und universaler Dimension. Die Sündenverfallenheit in personaler Dimension besagt: Jede einzelne menschliche Person ist in ihrer Mitte durch die Neigung zum Bösen betroffen; jede Person muß sich in ihren personalen Kräften von denkendem Verstand und freiem Willen mit dem Bösen auseinandersetzen; jede Person erliegt faktisch in ihrem personalen Handeln immer wieder dem Bösen und wird dadurch schuldig.

Die Sündenverfallenheit in sozialer Dimension besagt: Es besteht ein Netz der Schuldverstrickung in der menschlichen Gemeinschaft, eine Schicksalsgemeinschaft aller Menschen in der Schuld. Die Schuld der einzelnen Person wirkt sich auf die Gemeinschaft aus, die Gemeinschaft wird geprägt von solcher Schuld und wirkt wieder zurück auf die einzelnen Personen. So gibt es, wie die Befreiungstheologie besonders deutlich herausstellt, eine strukturelle Sünde, das heißt, die Sünde prägt gesellschaftliche Strukturen, und diese – beispielsweise ungerechten oder ausbeuterischen – Strukturen wirken zurück als Zwänge zur Sünde.

Die Sündenverfallenheit in universaler Dimension besagt: Die gesamte Menschheit leidet unter Schuld, und die ganze Geschichte der Menschheit ist geprägt durch Schuld. Alle Menschen leben in einer vorgegebenen Unheilsituation oder, anders gesagt, in einem Zustand der Heillosigkeit. Durch vielfältige Übel befindet sich auch die gesamte Schöpfung in einer Unheilsituation (wie es etwa Paulus in Röm 8, 22 formuliert: „Die gesamte Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen").

Der Zusammenhang zwischen Sündenverfallenheit und Erlösung

Ein entscheidendes Kriterium für die Richtigkeit und Tragfähigkeit der Kategorie der Sündenverfallenheit ist ihre Relevanz für die Erlösungslehre. Die traditionelle Erbsündenlehre hat ja als Grundintention, die universale Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und dementsprechend das universale Erlösungswerk Jesu Christ deutlich zu machen. Dieses Anliegen wird mit der Kategorie der Sündenverfallenheit voll gewahrt. Denn der Mensch kann sich nicht aus eigener Kraft aus der Sündenverfallenheit lösen; er kann sich nicht selbst befreien aus dem Netz der Schuldverstrickung; er kann die universale Unheilsituation nicht beseitigen. So ist in der Perspektive der Sündenverfallenheit die Ausschau nach Erlösung von Sünde und Schuld sowie die Ausschau nach Befreiung aus der universalen Unheilsituation aufs stärkste vorhanden. So hat dann auch Jesus Christus als Erlöser von Sünde und Schuld sowie als Bringer des universalen Heils des Reiches Gottes eindeutig eine universale Heilsfunktion.

Wie wirkt dann konkret das Heilswerk Jesu Christi in der Verfallenheit an die Sünde? Eine erste Hauptwirkung ist die Befreiung von der völligen Verfallenheit an die Sünde, vom völligen Ausgeliefertsein an das Böse. Jesus hat prinzipiell die Macht des Bösen gebrochen: „Jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen" (Joh 12, 31; vgl. Lk 10, 18). Durch die Heilskraft von Tod und Auferstehung Jesu geschieht die Vergebung der Sünden, das Herausholen aus dem Machtbereich des Bösen und das Hineinnehmen in den Machtbereich des Guten, in das Reich Gottes: „Gott hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes. Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden" (Kol 1, 13 f.).

Eine zweite Hauptwirkung des Heilswerks Jesu Christi in der Verfallenheit an die Sünde ist die innere Stärkung zur Überwindung der verbleibenden Macht der Sünde. Da die Macht der Sünde zwar grundsätzlich gebrochen, aber noch nicht ganz beseitigt ist, schenkt Jesus Christus innere Kraft zur Überwindung der Sünde. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus gibt die Kraft, der Sünde im Alltag nicht zu verfallen, sondern sie zu besiegen. So erhalten die Glaubenden Widerstandskraft gegen das Böse: „Der Herr wird euch Kraft geben und euch vor dem Bösen bewahren" (2 Thess 3, 3) und Durchführungskraft für das Gute: „Der Herr gebe euch in der Macht seiner Herrlichkeit viel Kraft, damit ihr in allem Geduld und Ausdauer habt" (Kol 1, 11).

Sündenverfallenheit und Säuglingstaufe

Zuletzt ist noch die konkrete Frage zu klären, ob die universale Sündenverfallenheit auch eine Relevanz für die Säuglingstaufe hat. Nach der augustinischen Erbsündenlehre ist ja die Säuglingstaufe unbedingt nötig, um die Erbsünde zu tilgen, weil die Kinder sonst der ewigen Verdammnis verfallen. Kann die Sündenverfallenheit auch hier den höchst problematischen Erbsündenbegriff ersetzen? Ist die Sündenverfallenheit auch hier das bessere Äquivalent?

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Augustinus die Erbsünde bei den neugeborenen Kindern nach einem Zirkelschluß konstruiert hat, der sachlich nicht haltbar ist. Augustinus geht von zwei Sachverhalten aus. Auf der einen Seite steht das Bekenntnis des Credos: Ich glaube an die Taufe zur Vergebung der Sünden; auf der anderen Seite steht die – gegenüber der ursprünglichen Erwachsenentaufe inzwischen voll übliche – Praxis der Kindertaufe. Nun kombiniert Augustinus logisch, aber ohne den Sondercharakter der Säuglingstaufe zu beachten: Da die Taufe zur Vergebung der Sünden geschieht, muß auch bei den zu taufenden Neugeborenen eine Sünde vorliegen; da Säuglinge aber noch keine personale Sünde haben können, muß eine ererbte Sünde, eben eine Erbsünde vorliegen. Von dieser logischen Schlußfolgerung aus entwickelt Augustinus konsequent seine Erbsün-

denlehre. Unter der Perspektive seines absoluten Gnadenverständnisses und seiner christozentrischen Soteriologie müssen die neugeborenen Kinder sündig sein, weil sie sonst nicht der Gnade Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus bedürften; unter der Perspektive seiner dualistischen Anthropologie müssen die neugeborenen Kinder sündig sein, weil sie durch die sündige geschlechtliche Lust gezeugt wurden. Jedenfalls zeigt sich so ein weiteres Moment für die Unhaltbarkeit der Erbsündenlehre, nachdem schon eindeutig klar ist, daß der Erbsündenbegriff durch das Fehlen einer biblischen Begründung und durch weltbildhaft überholte Voraussetzungen theologisch nicht mehr vertretbar ist.

Es bleibt allerdings der Grundinhalt der Erbsündenlehre bestehen, daß alle Menschen von Geburt an in einer Unheilsituation und in einem Netz von Schuldverstrickung leben. Aber dieser Inhalt ist im Begriff der Sündenverfallenheit voll integriert. Insofern also die Sündenverfallenheit alle Menschen von Geburt an bedrängt, hat auch die Säuglingstaufe eine positive Bedeutung. Im Kontext der Sündenverfallenheit gilt: Die Taufe sagt dem Kind die Gotteskindschaft zu; sie stellt das Kind hinein in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Durch diese Gemeinschaft mit Gott, der die unendliche Macht des Guten ist, kommt das Kind von vorneherein in den Machtbereich des Guten und wird so befreit von der völligen Verfallenheit an das Böse. Durch die Gemeinschaft mit dem guten Gott, der mit seiner unendlichen Kraft bei der Verwirklichung des Guten hilft, erhalten die heranwachsenden und erwachsenen Getauften die Kraft, gegen das Böse zu kämpfen, das Böse zu überwinden und das Gute zu tun. So ist die Säuglingstaufe auch – ohne den Erbsündenbegriff – in der Perspektive der Sündenverfallenheit angeraten und sinnvoll, denn einerseits ist der Ernst der Gefährdung durch die Sünde gewahrt und andererseits steht das Kind von Anfang an im Kraftfeld des unendlich guten Gottes [10].

ANMERKUNGEN

[1] DH 1510–1516 [2] L. Ott, Grdr. d. kath. Dogmatik (Freiburg 1952, [10]1981) 131, 135.

[3] H. Haag, Bibl. Schöpfungslehre u. kirchl. Erbsündenlehre (Stuttgart 1966); J. Gross, Entstehungsgesch. d. Erbsündendogmas, Bd. 1–4 (München 1960–1972); U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in d. Krise heutiger Theol. (Freiburg 1970); Überblick über d. gesamte Diskussion: H. M. Köster, Urstand, Fall u. Erbsünde in d. kath. Theol. unseres Jh. (Regensburg 1983). [4] KaEK 135.

[5] P. Schoonenberg, Theol. d. Sünde. Ein theol. Versuch (Einsiedeln 1966) 201 f., 203. [6] Rahner G 115 f.

[7] Beispielsweise wird der Erbsündenbegriff in Anführungszeichen gebraucht bei A. Ganoczy, Schöpfungslehre (Düsseldorf [2]1986) 55, 73, 97, 99, 122, 263; D. Sattler, Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Hb. d. Dogmatik 1 (Düsseldorf 1992) 226 f.: G. Langemeyer, Theol. Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrb. d. kath. Dogmatik, Bd. 1 (Paderborn 1995) 613 f. [8] KatKK 387–389; 404–408; 417–419. [9] Ott (A. 2) 134.

[10] Ausführl. Darstellung der gesamten Erbsündenproblematik: G. Kraus, Welt u. Mensch. Lehrb. zur Schöpfungslehre (Frankfurt 1997) 443–461.

Thomas Brose

Ideen machen Geschichte

Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte

„Die Idee des Sozialismus ist gut, aber die Politiker waren unfähig, sie zu verwirklichen." Diese Meinung vertraten fünf Jahre nach der Vereinigung 79 Prozent der repräsentativ befragten Ostdeutschen. Nur 19 Prozent äußerten sich skeptisch und sahen im Sozialismus „ein zum Scheitern verurteiltes System"[1]. Angesichts enormer Anstrengungen historischer Spurensicherung, wie sie etwa die 18 Teilbände der Enquete-Komission zur „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland" auf mehr als 15 000 Seiten dokumentieren, geben solche Umfrageergebnisse Anlaß zu kritischer Nachdenklichkeit. Zwar ist der reale Sozialismus im revolutionären Jubiläumsjahr 1989 abrupt von der weltpolitischen Bühne abgetreten, aber weiterhin umstritten scheint die Frage, wie human die sozialistische Gesellschaftsidee wirklich sei. Für Gegner längst als menschenfeindliche Illusion entlarvt, gilt sie Befürwortern als notwendiger Vorgriff auf eine bessere Welt. Da konstatierende Geschichtsbetrachtung nicht in der Lage ist, den Streit um Ideen zu entscheiden, erweist es sich als notwendig, jener Spur nachzugehen, die die sozialistische Gesellschaftsidee bei ihrem Weg von der Utopie zur Praxis deutlich sichtbar hinterlassen hat. Eine richtungweisende Markierung für die angestrebte Spurensuche bietet dabei der Menschenrechtsgedanke. Dieser manifestiert sich in klassischer Gestalt erstmals in zwei grundlegenden Menschenrechtserklärungen: der Virginia Bill of Rights von 1776 und der französischen Déclaration von 1789. Beide besitzen fundamentale Übereinstimmungen. Sie verkünden angeborene, vorstaatliche Rechte, deren Geltungsgrund außerhalb des vom Staat gesetzten Rechts liegt.

Zugang: Die Marxsche Ablehnung der Menschenrechte in Erwartung einer befreiten Gesellschaft

„Karl Marx war ein deutscher Philosoph." Mit dieser lapidaren Aussage gelingt dem Polen Leszek Kolakowski eine ungemein pointierte Interpretation. Die Qualifizierung als deutscher Philosoph besagt nämlich, „daß wir den Marxismus als ein philosophisches Projekt behandeln, das in den ökonomischen Anlaysen und der politischen Lehre seine Präzisierung erfuhr. Diese Art der Darstellung ist

weder trivial noch unumstritten."[2] Tatsächlich läßt sich die wesentlich dialektische Gestalt Marxschen Denkens nicht ohne den das 19. Jahrhundert dominierenden deutschen Philosophen verstehen: Hegel. In Karl Marx' Geburtsjahr 1818 an die Berliner Universität berufen, erhebt er vor einem staunenden Auditorium den Anspruch, die ganze bisherige Geistesgeschichte zu überblicken und zu vollenden. In besonderer Weise ist Marx Erbe des idealistischen Denkers. Das zeigt sich vor allem an seinem philosophischen Instrumentarium, das deutlich die Signatur des Systemdenkers Hegel trägt.

1843 nach Paris emigriert, zieht Marx in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" eine erstaunliche Bilanz: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik" (MEW 1, 378). Der junge Publizist ist wörtlich zu verstehen: Nach Feuerbach erscheint ihm die Aufgabe der Religionskritik im wesentlichen bewältigt; die noch zu lösende Aufgabe bestehe darin, die primären Ursachen der mit dem religiösen Glauben angezeigten Entfremdung herauszuarbeiten: die Zerrissenheit der Gesellschaft. Denn „dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind" (MEW 1, 378). Marx gewinnt im gleichen Werk eine für ihn zentrale Erkenntnis: die weltverändernde Rolle des Proletariats. Im Proletariat erkennt er das zum Handeln berufene geschichtliche Subjekt. Im Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen bestimmt er das Verhältnis von Philosophie und Proletariat nach einer Feuerbachschen Metapher wie das von Kopf und Herz. Zwingend aufeinander angewiesen, könne die „Philosophie sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie" (MEW 1, 391).

Die Kritik an den Menschen- und Bürgerrechten arbeitet Marx in dem ebenfalls 1843 erschienenen Essay „Zur Judenfrage" aus. Mit seiner Doppelrezension antwortet er auf zwei Schriften Bruno Bauers. Dieser hatte behauptet, Juden hätten nicht die gleichen Fähigkeiten zur Emanzipation wie ihre christlichen Mitbürger. Marx dagegen ist überzeugt: „Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht" (MEW 1, 363). Er begnügt sich aber nicht damit, Bauer zu widerlegen. Die „Judenfrage" besitzt für ihn keinen eigenen Stellenwert. Er benutzt sie, um die bürgerliche Gesellschaft prinzipiell in Frage zu stellen und nachzuweisen, daß der von den Menschenrechten apostrophierte Mensch „eine historisch beschränkte Figur ist, die letztlich als die des egoistischen Bourgeois dechiffriert werden müsse"[3]. Auch ein Rechtsstaat erscheint ihm nur als Mittel zur Emanzipation der Bourgeoisie, nicht aber zur Befreiung des ganzen Menschen.

Wirkliche Emanzipation von Juden – der Menschen überhaupt – sei unter den herrschenden politischen Bedingungen unmöglich. Das kapitalistische System mit seiner Profitmoral erscheint Marx – wie er nur schwer genießbar formuliert – als Verkörperung des „weltlichen Juden". „Betrachten wir den wirklichen welt-

lichen Juden, nicht den Sabbatsjuden, wie Bauer es tut, sondern den Alltagsjuden... Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld." In heute kaum erträglicher rhetorischer Zuspitzung setzt Marx den egoistischen kapitalistischen Geist mit den Zielen des „weltlichen Juden" gleich. Indem er das Judentum zur Chiffre für bourgeoises Privateigentum erhebt, formuliert er: „Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum" (MEW 1, 372 f.). Vor dem Hintergrund solch antijudaistisch-apodiktischer Äußerungen bleibt zu fragen, inwieweit die von Marx nie thematisierte Prägung durch eine jüdische Lebenswelt die quasireligiöse Attitüde seiner Schriften zu erklären vermag.

Der junge Marx stellt in seiner Streitschrift die These auf, daß die „sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von den droits du citoyen, nichts anderes sind als die Rechte des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen". Ausdrücklich läßt er die radikalste Konstitution, die Jakobinerverfassung von 1793, „sprechen", um nachzuweisen: Die als universal gültig deklarierten Menschenrechte Freiheit, Eigentum, Gleichheit und Sicherheit seien Symbol einer sehr beschränkten Gestalt menschlicher Emanzipation und signalisierten zugleich die Spaltung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von Allgemeinem und Besonderem. Die proklamierte Freiheit beurteilt er als die Freiheit isolierter, auf sich zurückgezogener „Monaden". Ein solches Recht verhelfe nicht zu gemeinschaftlicher Entfaltung, sondern verfestige gegenseitige Abgrenzung: „Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums" (MEW 1, 364).

Aus dieser Perspektive erscheinen auch die weiteren Menschenrechte – die Gewährleistung von Gleichheit und Sicherheit – nur als Absicherung egoistischer Besitzansprüche im Rahmen der zerrissenen bürgerlichen Gesellschaft. Daher lautet Marx' Diktum: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist" (MEW 1, 366).

Marx übernimmt die Hegelsche Kategorie „bürgerliche Gesellschaft". Diese gilt ihm als zu überwindendes Durchgangsstadium auf dem Weg menschlicher Selbstbefreiung. Wie Hegel auf der Suche nach Einheit von Allgemeinem und Besonderem, bestimmt er die Aufhebung gesellschaftlicher Widersprüche jedoch auf andere Weise. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch... Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres' als gesellschaftliche

Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht" (MEW 1, 370).

Zu den philosophischen Konsequenzen, die sich aus dieser Voraussetzung ergeben, gehört, daß die Gesellschaft, das Ganze, gegenüber dem Individuum normative Bedeutung erlangt. Dies hat Marx in der vielzitierten sechsten Feuerbachthese in dem Kernsatz zusammengefaßt: Das menschliche Wesen sei „kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (MEW 3, 6). Volle menschliche Emanzipation gelinge erst, wenn die Schranken zwischen bürgerlicher und politischer Existenz fallen und der einzelne das Gattungsmäßige verwirklicht.

Im „Kapital" geht es Marx darum, Geschichte „wissenschaftlich" zu analysieren. Endzweck dieses Werks sei, wie er im Vorwort zur ersten Auflage formuliert, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen. Mit diesem universellen Anspruch steht Marx in einer zweifachen Tradition: der Hegelschen Geschichtsphilosophie und dem Paradigma der Naturwissenschaften. Exemplarisch wird diese Überzeugung an herausgehobener Stelle bekräftigt: im Nachruf, den Friedrich Engels 1883 seinem Freund widmet. Darin heißt es: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte" (MEW 19, 335).

Die Beschreibung einer neuen Welt im „totalen Gegensatz zur bestehenden" (MEW 3, 426) entzieht sich klarer Darstellung. Dies führt dazu, daß Marx sich – via negativa – zumeist damit begnügt, die untergehende kapitalistische Welt in dunklen Tönen zu malen, um vor dieser Folie die lichte Gestalt der kommunistischen Gesellschaft hervortreten zu lassen. Folgende Prognosen sind für das sozialistische Verständnis der Menschenrechte bedeutsam: Weil in der klassenlosen Gesellschaft ohne Privateigentum und ohne Staat keine Interessengegensätze mehr existieren, entfallen bisher übliche Konflikte zwischen Besonderem und Allgemeinem. Überzeugt von der völlig neuen Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen, sieht Marx gar keine Notwendigkeit, über individuelle Freiheit unter nichtentfremdeten (staatslosen) gesellschaftlichen Verhältnissen nachzudenken. Denn individuelle Existenz und gesellschaftliches Wesen würden zusammenfallen. In dieser Perspektive erscheinen alle Sollensgebote – auch die Achtung des Individuums als Rechtssubjekt – überflüssig.

Der Gesellschaftskritiker Marx bewegt sich im Bannkreis seines idealistischen Lehrmeisters Hegel. In einer als Gegnerschaft entfalteten Bindung interpretiert Marx Geschichte als zielgerichtete Bewegung, die mit Hilfe dialektischen Denkens zu begreifen sei. Mit der vorgegebenen Methodik akzeptiert er jedoch Prämissen, die nur unter geistphilosophischen Voraussetzungen zu rechtfertigen sind. Für Hegel gelangt die Welt aufgrund einer universalen Geist-Geschichte zu

immer vollkommener Gestalt. Folgerichtig hätte ein umgestülpter Idealismus ohne Subjekt anzuerkennen, daß es keinen Weltgeist gibt, daß Geschichte unvorhersehbar ist. Aber: „Die Identität von Methode und Gegenstand als Selbsterkenntnis der Welt, die im absoluten Wissen zu vollziehen Ziel der philosophischen Spekulation Hegels ist, wird bei Marx zur nicht reflektierten und durchschauten Gegebenheit." [4] Hegels Axiom: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig", wird letztlich von Marx bejaht. Dieser Gedanke „einer substantiellen Identität von Wirklichem mit Vernünftigem führt" – wie Matthias Lutz-Bachmann herausstellt – „in der Nachfolge von Karl Marx unter der Voraussetzung der von ihm intendierten Aufhebung von Philosophie durch Wissenschaft zu ... Konzepten eines sich szientistisch gebärdenden Materialismus." [5]

Umgang: Die politisch-praktische Exekution des Ideals einer menschenwürdigen Gesellschaft unter sowjetischen Bedingungen

Der durch das Marxsche Denken verschlossene philosophische Zugang hatte weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit dem Konzept der Menschenrechte. Daß die sozialistische Gesellschaftsvorstellung 1917 weltpolitisch bedeutsam wurde, hängt untrennbar mit dem revolutionierenden Machtwillen Lenins zusammen. Diesen bezieht er augenfällig aus einer zur absoluten Wissenschaft erhobenen Weltanschauung. Sein zuerst auf die marxistische Partei und später auf den sowjetischen Staat übertragenes Herrschaftsmodell ist philosophisch als „Exekution" eines – schon bei Marx anzutreffenden – „hypertrophen Erkenntnisanspruchs" [6] aufzufassen.

Nicht zufällig bildet für das Leninsche Geschichtsdenken die dialektische Methode Hegels ein unverzichtbares Instrumentarium[7]. Das läßt sich deutlich an den 1914/15 entstandenen „Philosophischen Heften" ablesen. In diesen Notizen nimmt die Auseinandersetzung mit Hegel einen zentralen Platz ein. Fasziniert vom Anspruch objektiver Natur- und Geschichtserkenntis, betrachtet der russische Sozialist seine Hegel-Lektüre als Schlüssel zu totaler Welterkenntnis. Er ist sogar überzeugt, man könne das Marxsche „Kapital" nicht begreifen ohne vorausgehendes Studium Hegelscher Logik. „Im Kapital", formuliert der Revolutionstheoretiker, „werden auf eine Wissenschaft Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie (man braucht keine drei Worte: das ist ein und dasselbe) des Materialismus angewandt, der alles Wertvolle von Hegel übernommen und dieses Wertvolle weiterentwickelt hat." [8] Mit Hilfe des dialektischen Materialismus sieht er sich in die Lage versetzt, den unvermeidlichen Sieg über das Alte, Überlebte und Reaktionäre zu prognostizieren.

Bedeutsam für die Leninsche Perspektive von Sozialismus, Demokratie und

Menschenrechten erscheint vor allem die 1917 entstandene Niederschrift von „Staat und Revolution". Von der Evidenz seiner „wissenschaftlichen" Weltanschauung überzeugt, formuliert er darin: „Marx stellt die Frage des Kommunismus so, wie der Naturforscher die Frage der Entwicklung einer neuen, sagen wir, biologischen Abart stellen würde, wenn man weiß, daß sie so und so entstanden ist und sich in der und der bestimmten Richtung modifziert."[9] Lenin gelangt zu dem Ergebnis: Auf dem Weg zum Kommunismus sei die Diktatur des Proletariats – faktisch die Diktatur einer radikalen Minderheit – unvermeindlich. Um die ureigenen Interessen der Massen durchzusetzen, müsse zuerst die repressive „Staatsmaschine" des bürgerlichen Staates zerstört werden. Das – als Übergangsphänomen angesehene – proletarisch beherrschte Staatswesen erlangt jedoch wachsende Bedeutung; das prophezeite Absterben des Staates entrückt in utopische Ferne. Um seine politischen Ziele zu erreichen, führt Lenin auch den Begriff der Moral wieder ein.

Nach erfolgreicher Revolution hält der sowjetische Autokrat Lenin jedes Mittel für gerechtfertigt, die errungene Machtposition zu verteidigen. Die dialektische Methode wird in seiner Hand zum schärfsten Instrument der Ideologisierung. Das zeigt sich in krasser Form auf ethischem Gebiet: Der Maßstab des moralisch Guten sei eindeutig zu bestimmen. Als sittlich gilt danach, was die kommunistische Utopie befördert. Konkret: Was immer der Festigung der Sowjetmacht dient, ist moralisch zu rechtfertigen. Unmißverständlich erklärt Lenin 1920: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist." Als sittlich gerechtfertigt erscheint ihm alles, „was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut".[10]

Wird eine solche Moralauffassung zum sittlichen Fundament eines Staates erhoben, ist die Unverletzlichkeit menschlicher Personen theoretisch nicht mehr zu rechtfertigen. Individuelle Rechte können – nach der jeweils von der Parteiführung eingeschätzten Notwendigkeit des dialektisch verlaufenden Geschichtsprozesses – gewährt und verweigert werden. Für den einzelnen gibt es gemäß dieser Maxime gegenüber dem Staat keinerlei Möglichkeit, die Gewährleistung unveräußerlicher Rechte einzuklagen. Der Staatsbürger gilt nicht als Rechtssubjekt.

Damit kommt es unter sowjetischen Bedingungen zu einem Rückfall in einen Absolutismus mit unbeschränkter Machtvollkommenheit. An die Stelle monarchischer Staatsräson tritt jedoch die durch eine „historische Mission" legitimierte Führungselite. Gemäß dem Prinzip des „demokratischen Zentralismus" werden Beschlüsse von oben nach unten durchgesetzt. Wer sich den als „wissenschaftlich" sanktionierten Einsichten widersetzt, handelt entweder unvernünftig oder bösartig. Sein „falsches Bewußtsein" mußt entlarvt, sein widerspenstiges Freiheitsstreben muß gebrochen werden.

Gegenüber absolutistischen Herrschaftsformen stellt das Leninsche Staatsmodell eine drastische Verschärfung dar: Dort war der absolute Machtanspruch nicht totalitär, denn der Bereich des Politischen war begrenzt; die Gesellschaft wurde nicht zum Objekt staatlicher Politisierung. Unter sowjetischen Bedingungen übersteigt die Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens das bisher Dagewesene. Verlangt wird völlige Zustimmung zu quasireligiösen Glaubensformeln und totale Mobilisierung für das „Wohl der Gesellschaft". Das von Marx prognostizierte „Absterben des Staates" wird negiert durch die unerhörte Machtsteigerung einer bürokratischen Diktatur.

„An den schlimmsten Exzessen aus den schlimmsten Jahren des Stalinismus gibt es absolut nichts", urteilt L. Kolakowski folgerichtig, „was sich nicht mit den Leninschen Grundsätzen rechtfertigen ließe, wenn man nur zeigen kann, daß die Sowjetmacht dadurch gestärkt wurde." [11] Trotzdem bleibt zu fragen, warum totale Diktatur und fortgesetzter Terror in der Bevölkerung nur verhaltenen Widerstand fanden. Das extreme Maß der Hinnahme ist nicht allein durch Opportunismus und Angst zu erklären. Vielmehr drängt sich bei einem Erklärungsversuch dieses Phänomens der Begriff „politische Religion" auf. Mit seiner Hilfe werden verinnerlichte Glaubensformeln, die zu einem religiös aufgeladenen Politikverständnis führen, zutreffender beschrieben.

Politische Religion ist wesentlicher Stabilitätsfaktor stalinistischer Systeme. Sie macht auch verständlich, warum es hochgebildete Parteigläubige gab, die sich politisches Denken und Handeln wie Unmündige vorschreiben ließen. Dabei manifestiert sich nochmals jenes Defzit, das aus der nichtvollzogenen Trennung von Glauben und Wissen resultiert, zu unaufgeklärter Intoleranz führt und menschliche Heilssehnsucht politisch pervertiert. Für „letzte Fragen", die zuvor von der Religion beantwortet wurden, erklärt sich jetzt der omnipotente Staat zuständig. Sinnfragen werden als politisch lösbare Probleme deklariert: Erlösung von allen Übeln wird nicht vom „neuen Himmel" und der „neuen Erde", sondern von der „neuen Gesellschaft" und dem „neuen Menschen" erwartet.

Abgang: Individuelle Menschenrechte und realer Sozialismus im Konflikt – Das Beispiel DDR

Die DDR verstand sich als bester Staat der deutschen Geschichte, als Verkörperung einer ganz neuen Geschichtsepoche. Für das „sozialistische Recht" wird daher postuliert: Es sei „gegenüber dem bürgerlichen Recht ein qualitativ neuer, höherer Rechtstyp", weil diese Art von Recht „der Schaffung einer ausbeutungsfreien sozialistischen und später kommunistischen Gesellschaft dient; weil es die menschliche Persönlichkeit nicht deformiert, sondern allseitig entwickeln hilft" [12]. Ausdruck dieses Selbstverständnisses ist die strikte Ablehnung der Kennzeichnung

des Menschen als Person zugunsten von (sozialistischer) Persönlichkeit. Dies ist kein Streit um austauschbare Worte. Im parteioffiziellen „Philosophischen Wörterbuch" heißt es zum Personbegriff: „Für das Verständnis der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit ist die ganze bisherige Deutungsweise der Person ungeeignet." Der Personbegriff erweise sich sogar als „wissenschaftlich nicht haltbar und politisch reaktionär", sofern er „eine abstrakte Natur des Menschen, ein abstraktes Vernunftwesen zur Ausgangsbasis hat und die Individuen als isoliert, von der Gesellschaft losgelöst" auffasse.[13]

Die Zurückweisung des Personbegriffs verdeutlicht Grundsätzliches: Negiert wird damit die in der westlichen (christlich-abendländischen) Tradition vorgenommene Bestimmung des Menschen als Rechtssubjekt. „Person" steht für individuelles Schutzrecht gegenüber staatlicher Verfügungsgewalt. Als Person ist der einzelne Träger unveräußerlicher Menschenrechte, deren Geltungsgrund außerhalb des vom Staat gesetzten Rechts liegt. Demgegenüber steht „Persönlichkeit" für die primäre Bestimmung des Menschen als gesellschaftliches Wesen. Hilfe zu allseitiger Entwicklung der Persönlichkeit heißt also: Formung gemäß staatlicher Vorgabe. Ziel dieser Anstrengungen bildet – wie auch das „Jugendgesetz der DDR" von 1974 ausdrücklich formuliert – die allseitig entwickelte sozialistische Persönlichkeit.

Ostdeutsche Philosophen konnten aufgrund von Abhängigkeiten eine gesellschaftskritische Funktion nur höchst unzureichend wahrnehmen. Freiraum für systemkritisches Denken, den Philosophen wie Konrad Feiereis und Richard Schroeder nutzten[14], boten vor allem theologische Ausbildungsstätten in kirchlicher Trägerschaft: das katholische Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt sowie die evangelischen Kirchlichen Hochschulen in Naumburg, Leipzig und Berlin. Zur Stellung der offiziellen DDR-Philosophie im Räderwerk politischer Macht bemerkt Guntolf Herzberg kenntnisreich: „Im Vergleich mit Jugoslawien gab es in der DDR bis 1961 so gut wie keine Kritik am Stalinismus... Vor allem aber durfte es keine Kritik am Leninismus geben. Ganz im Gegenteil: Bei aller verbalen Berufung auf Karl Marx wurden die Lehrbücher, die ‚richtungweisenden Artikel' im wesentlichen mit Engels- und vor allem mit Lenin-Zitaten bestückt."[15] Politisch bevormundet, konnten die Bemühungen der Frankfurter Schule um eine aufgeklärte Marx-Relecture, die sich kritisch mit dem Erbe Hegelscher Metaphysik und positivistischen Denkens auseinandersetzte (Max Horkheimer), in der ostdeutschen Philosophie keine spürbare Resonanz finden.

Welch fatale Folgen dies für die theoretische Auseinandersetzung mit dem klassischen Menschenrechtsdenken hatte, wurde dem Leser – um nur ein ideologiegesättigtes Exempel aus der Endphase der DDR anzuführen – in Jürgen Kuczynskis Buch „Menschenrechte und Klassenrechte" demonstriert: „Nach zwei Millionen Jahren Vorbereitungszeit", so der als Nestor der Gesellschaftswis-

senschaften bezeichnete Autor, „wurden in der Großen sozialistischen Oktoberrevolution die ersten Spatenstiche zum Bau einer solchen (kommunistischen) Gesellschaft getan... Nicht darauf kommt es an, ob es hundert oder fünfhundert Jahre noch dauern wird, bis das Gesetz sich voll erfüllt hat, daß jeder einzelne das wird, was er ist, sondern darauf, daß wir auf dem richtigen Weg sind, eine Gesellschaft zu schaffen, in der jeder all seine Fähigkeiten voll entfalten kann." [16]

Dieses Pathos, das im Revolutionsjahr 1917 den weltgeschichtlichen Wendepunkt erblickt, verdankt sich schlechter metaphysischer Spekulation. Die geschichtsphilosophisch untermauerte Sicherheit, mit der Kuczynski seine Einsichten verbreitet, erschreckt. Denn für einmalige Menschen ist es ganz und gar nicht belanglos, bloß Durchgangsstadium eines nach Jahrhunderten zählenden Prozesses zu sein und die eigene unwiederholbare Existenz den Allmachtsphantasien totalitärer Autokraten aufzuopfern.

Wer den abrupten Machtverfall des DDR-Regimes analysiert, hat einen schleichenden Delegitimierungsprozeß einzukalkulieren. Hinter der sozialistischen Fassade zerfiel die ideologische Substanz. Subversive Gedanken zeitigten langfristig Wirkung. In Form nachdenklicher Reflexion fanden sie in den 80er Jahren auch Resonanz im hochsensiblen Bereich der Philosophie. So weist Hermann Klenner auf das „Kategorienpaar objektives und subjektives Recht" hin, um aufzuzeigen, daß die Ineinssetzung von „Staat und Volk, Gesellschaft und Individuum" auch unter sozialistischen Bedingungen „soziologisch und philosophisch" haltlos sei [17]. Helmut Seidel tritt in einem bemerkenswerten Aufsatz dafür ein, den Humanitätsbegriff durch nichtmarxistische Traditionen zu erweitern: Humanistisch seien danach solche Ideen, die „im Menschen den höchsten Wert und den letzten Zweck für den Menschen sehen, die das Wohl und das Glück der menschlichen Individuen und ihrer Gesellschaft als Maßstab des Wertens und Handelns" setzten [18]. Zum Finale der DDR hatte die Kritik an der bestehenden Ideologie sogar Teile der Einheitspartei erfaßt. Sie war ihrer Sache selbst nicht mehr sicher und verzichtete – das Pekinger Blutbad vor Augen – darauf, ihre Machtmittel auszuspielen.

So machte der einstige sozialistische Musterschüler DDR eine krisenhafte Entwicklung durch, die ihm aufgrund schwindender Abhängigkeit 1989 erstmals Gelegenheit bot, sich die eigene Reife durch den notwendigen politischen Paradigmenwechsel unter Beweis zu stellen: Die Ostdeutschen befreiten sich selbst. Bis zum Mauerbau 1961 hatte sich die SED-Führung aufgrund der Teilung in einer Sondersituation befunden. Kritischen Köpfen stand der Ausweg nach Westen offen. Dadurch wurde oppositioneller Druck immer wieder vermindert. Mit der völligen Einmauerung, die der kurzsichtigen Logik einer Diktatur folgte und zur weiteren Existenzbedingung der DDR wurde, ging dieser negative Ausleseprozeß jedoch zu Ende. Langfristig stauten sich Affekte und Ambitionen im Innenraum der Gesellschaft und überfluteten nach dem Dammbruch von 1989 das ganze

Land. Insbesondere die Unterschrift unter dem deutsch-deutschen Grundlagenvertrag von 1972, die Aufnahme in die UNO im Jahr 1973 sowie die Ratifizierung der KSZE-Schlußakte von Helsinki 1975 brachte die SED-Machthaber in eine Zwangslage. Einerseits sollte die sozialistische Republik – gemessen an internationalen Menschenrechtsstandards – weitere Reputation gewinnen, andererseits durfte innenpolitisch keine Lockerung zugelassen werden. Daher erschien es den Machthabern opportun, Ausreisen per Visum oder auf Antrag als Ventil zu benutzen und zugleich Freizügigkeit vorzutäuschen. Allerdings hatte die SED-Führung eines dabei nicht genügend einkalkuliert: die subversive Kraft des Menschenrechtsgedankens.

Halbherzige Manöver konnten den durch Reformstau hervorgerufenen Zusammenbruch des ostdeutschen Obrigkeitsstaats nicht aufhalten. Bekanntlich hatte Gorbatschow den abhängigen sozialistischen Machthabern größere Spielräume eingeräumt. Die Ostberliner Führung reagierte darauf jedoch mit einer Reformverweigerungspolitik (Sputnikverbot) und provozierenden Freundschaftsbekundungen in Richtung Bukarest und Peking. Wer den revolutionären Prozeß im Osten Europas philosophisch zu fassen versucht, hat gerade die subversive Kraft des Menschenrechtsgedankens in Rechnung zu stellen. Der revolutionäre Leipziger Durchbruch vom 9. Oktober 1989 verdeutlicht: Die Denkfigur angeborener, unveräußerlicher, durch staatliches Gesetz nicht antastbarer Rechte und Freiheiten demonstriert zweihundert Jahre nach ihrer öffentlichen Proklamation 1789 erneut ihre weltstürzende und geschichtsmächtige Potenz.

Die schlagende Losung „Wir sind das Volk" ist programmatisch zu interpretieren. Sie läßt sich als Synonym für die Forderung nach Abdankung des vormundschaftlichen Regimes und Gewährung demokratischer Grundrechte interpretieren. Der von Egon Krenz geprägte Begriff „Wende" ist irreführend. Denn ein Herrschaftssystem ist zusammengebrochen, ein ganzer Staat ist verschwunden, eine neue Wirtschafts- und Rechtsordnung wurde errichtet. Deutschland erlebte tatsächlich eine (friedliche) Revolution. Der Zusammenhang zwischen Mißachtung von Menschenrechten und dem Entzug der Existenzberechtigung erscheint im Fall DDR evident. Der Anspruch vorgegebener Menschenrechte erweist sich wiederum als ein jedes positive Recht transzendierender Maßstab.

Die eingangs erwähnten Umfrageergebnisse sprechen eine deutliche Sprache: Zur überaus positiven Haltung vieler Ostdeutscher zur „Idee des Sozialismus" läßt sich – nach seinem Rückzug von der Praxis in die Utopie – zweierlei sagen. *Erstens:* Erinnerung ist selektiv. Ins milde Licht der Nostalgie getaucht, ist die reale DDR kaum wiederzuerkennen. Tatsächlich läßt sich heute sorglos schwärmen. Denn jetzt kann jeder ohne die beklemmende Befürchtung leben, das Regime könne aus Ruinen auferstehen. Diesem Hang zu weltvergessenen Ferndiagnosen sind konturenreiche Nahaufnahmen entgegenzusetzen. Ideologisch verbrämte Menschenrechtsverletzungen sind zu benennen, um fortwirkende

Deformierungen zu erkennen. Das gilt insbesondere in Hinblick auf den planmäßigen Einsatz von Sozialtechniken und psychologischem Wissen, um Kinder für geheimdienstliche Tätigkeit anzuwerben und politisch Andersdenkende gezielt zu „zersetzen“ [19].

Die Auseinandersetzung darf nicht nach dem bewährten Muster von Entlastung und Immunisierung geschehen: Fehlentwicklungen, ja Entartungen seien zuzugeben, die sozialistische Idee als solche aber bleibe davon unberührt. Diese Argumentationsfigur ist längst durchschaut. Wer sich auf eine unangreifbare Utopie zurückzieht, hat aus blutiger Diktaturgeschichte eines höchst machtvollen Sozialismus nicht genug gelernt. Die Behauptung, der praktizierte Sozialismus sei in Wirklichkeit gar keiner gewesen, wird aus der Perspektive der Opfer entkräftet. Die unheilvolle Praxis widerlegt jede Theorie. „Die innere Logik einer Gesellschaftsidee, die die Rolle des Individuums niedriger veranschlagt als das Gemeinwohl eines abstrakten Menschheitsbegriffs, treibt zur Inhumanität.“ [20]

Diese selbstkritische Aussage des ehemaligen Politbüromitglieds Günter Schabowski führt ins Zentrum der Debatte um die „Idee des Sozialismus“: Die praxissüchtige Idee einer absolutistischen Philosophie stellt – auf dem Kopf oder den Füßen stehend – die verführerische Anziehungskraft utopischen Denkens unter Beweis. Die Marxsche Hoffnung auf das Überflüssigwerden von (Menschen-) Recht, Staat und letztlich Politik scheitert furchtbar an der Condition humaine. Ein fruchtbares Scheitern wird daraus, wenn diese Unheilsgeschichte ernst genommen wird. Heute bleibt eine große Hypothek abzutragen: Der vormundschaftliche Staat entmündigte seine Bürger. Der Sozialismus verhieß Erlösung von der schwer zu tragenden Bürde persönlicher Freiheit und gewährte scheinbar Sicherheit. Leichter ist das Leben nach der friedlichen Revolution von 1989 also nicht geworden; aber die Möglichkeiten, es für sich und andere menschenwürdig zu gestalten, sind ungeheuer gewachsen.

Zweitens: Mit dem Jahr 1989 ist die Geschichte nicht an ihr Ende gelangt. Der verkündete Siegeszug des „Kapitalismus“ mit den Verheißungen allgemeinen Wohlstands und konfliktfreien Existierens hat sich als Falschprophetie erwiesen. Angesichts zunehmender Entsolidarisierung stellt sich vor allem für Ostdeutsche verschärft die Frage: Wie sind Freiheit und Gemeinwohl miteinander zu vermitteln? Verordneter Gemeinschaftlichkeit scheint jetzt ein anderes Extrem zu folgen: die individualistische Mißdeutung und Überdehnung der Freiheitsrechte. Angesichts dieser Perspektive ist die positive Beurteilung der „Idee des Sozialismus“ nicht bloß als rückwärtsgewandte „Ostalgie“ abzutun. Sie sollte als Menetekel begriffen werden, sich mit großer Ernsthaftigkeit für Solidarität und Chancengerechtigkeit im gemeinsam zu kultivierenden Neuland einzusetzen.

ANMERKUNGEN

[1] Umfrage d. Emnid-Instituts, in: Der Spiegel 27 (1995) 46.
[2] L. Kolakowski, Die Hauptströmungen d. Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall, Bd. 2 (München [3]1981) 15.
[3] I. Fetscher, Die Frage eth. Grundwerte u. d. Grundrechte im Marxismus, in: Werte – Rechte – Normen, hg. v. A. Paus (Köln 1979) 237.
[4] P. Ehlen, Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaul.-philosoph. Leitgedanken bei K. Marx (München 1982) 151.
[5] M. Lutz-Bachmann, Zur Kritik des „Dialekt. Materialismus" in der Krit. Theorie, in: Von Gott reden in säkularer Ges. (FS K. Feiereis, Leipzig 1996) 218.
[6] Ebd. 219.
[7] T. Brose, Menschenwürde u. Staatstheorie: Zur Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilos.", in: Umstrittene Menschenwürde, hg. v. T. Brose, M. Lutz-Bachmann (Berlin [2]1981) 316.
[8] W. I. Lenin, Phil. Hefte, in: Werke, Bd. 38 (Berlin [7]1981) 316.
[9] Ders., Staat u. Revolution (Berlin [10]1948) 89.
[10] Ders., Die Ausgaben d. Jugendverbände, in: Werke, Bd. 31 (Berlin [7]1978) 281ff.
[11] Kolakowski (A. 2) 573.
[12] Art. „Recht", in: Wb. zum sozialist. Staat (Berlin 1974) 304.
[13] Art. „Person", in: Philos. Wb., Bd. 2 (Leipzig [12]1976) 920b.
[14] K. Feiereis, Wahrheit – Wiss. – Fortschritt. Philos. in d. DDR, betrachtet aus chr. Sicht, in: Wahrheit in Einheit u. Vielfalt, hg. v. E. Coreth (Düsseldorf 1987) 98–127; R. Schröder, Denken im Zwielicht. Vorträge aus d. alten DDR (Tübingen 1991).
[15] G. Herzberg, Abhängigkeit u. Verstrickung. Studien zur DDR-Philos. (Berlin 1996) 136.
[16] J. Kuczynski, Menschenrechte u. Klassenrechte (Berlin 1987) 165.
[17] H. Klenner, Marxismus u. Menschenrechte (Berlin 1982) 137
[18] H. Seidel, Gedanken zum Begriff u. zur Gesch. d. Humanismus, in: Dt. Zs. f. Philos. 32 (1984) 749; T. Brose, Das sozialist. Verständnis d. Menschenrechte (Preisarb. am Philos.-Theol. Studium Erfurt 1989).
[19] Zersetzung d. Seele. Psychologie u. Psychiatrie im Dienste der Stasi, hg. v. K. Behnke, J. Fuchs (Berlin [2]1995).
[20] Berliner Tagesspiegel 29.2.96, 5.

UMSCHAU

Exkommunikation von Tissa Balasuriya

Tissa Balasuriya von den Oblaten der Jungfrau Maria (OMI) aus Sri Lanka zählt zu den asiatischen Theologen, die im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil das befreiende Potential des christlichen Glaubens kontextuell fruchtbar zu machen versuchten. Darüber hinaus gilt er als einer der kompetentesten Gesprächspartner im christlich-buddhistischen Dialog. Am 2. Januar 1997 veröffentlichte die römische Glaubenskongregation eine Erklärung, an deren Ende es heißt: „P. Tissa Balasuriya ist von der vollständigen Wahrheit des katholischen Glaubens abgewichen und kann deswegen nicht als ein katholischer Theologe angesehen werden; darüber hinaus hat er sich die Exkommunikation latae sententiae zugezogen (can 1364 §1)." Das Dokument ist unterzeichnet vom Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger; ausdrücklich vermerkt wird, daß es von Papst Johannes Paul II. gebilligt worden sei.

Mit dieser Exkommunikation wurde die seit langem schwerste kirchliche Strafe gegen einen Theologen verhängt. Der erwähnte Kanon 1364 des Kirchenrechts handelt von der Exkommunikation „latae sententiae" für Apostaten, Schismatiker und Häretiker. Im Unterschied zu einer Exkommunikation, die ausdrücklich verhängt wird (ferendae sententiae), tritt jene als „Tatstrafe" (latae sententiae) sozusagen automatisch ein. Das Dokument der Glaubenskongregation wirft dem 72jährigen Oblatenpater schwerwiegende Irrtümer in zentralen Glaubensfragen vor. Er erkenne den „übernatürlichen, einzigartigen und unüberbietbaren Charakter" der Erlösung Jesu Christi nicht an, er verneine die Notwendigkeit der Taufe, das Dogma der Erbsünde und alle marianischen Dogmen, und er erkenne die Unfehlbarkeit des Papstes nicht an.

Dieser drastische Schritt setzt einen Schlußpunkt hinter eine theologische Auseinandersetzung, die Ende 1992 begonnen hat und zuerst zwischen Balasuriya und der Bischofskonferenz Sri Lankas geführt wurde, in die sich Mitte 1994 aber über den Ordensgeneral P. Marcello Zago die römische Glaubenskongregation direkt mit einem elf Seiten umfassenden Text von „Beobachtungen" zu Balasuriyas Buch „Mary and Human Liberation" (Maria und menschliche Befreiung, Colombo 1990) eingeschaltet hat. Balasuriya zählte in einer 55seitigen Erwiderung 58 Fälle von Falschzitaten, unzulässigen Verallgemeinerungen und Mißverständnissen in den Beobachtungen der Glaubenskongregation auf. Darüber hinaus skizzierte er sein Projekt einer Theologie im asiatischen Kontext. Die Glaubenskongregation wies diese Klärungen als „ungenügend" zurück und verlangte, daß Balasuriya vor Zeugen ein eigens für ihn verfaßtes Glaubensbekenntnis ablegen müsse.

Dieses Glaubensbekenntnis war eine Zusammenstellung von Texten aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, den Konzilien der alten Kirche, aus Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aus päpstlichen Lehrschreiben und Dokumenten der Glaubenskongregation. Neben wesentlichen Glaubenssätzen führte es auch den Ausschluß der Frau vom Priesteramt als definitive kirchliche Lehre auf. Balasuriya weigerte sich, dieses Glaubensbekenntnis zu unterschreiben. Dafür legte er vor Zeugen am 14. Mai 1996 das Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1968 mit dem Zusatz ab: „im Kontext der theologischen Entwicklung und der kirchlichen Praxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Freiheit und Verantwortung eines Christen und der theologischen Wahrheitssuche, wie sie das Kirchenrecht vorsieht." Doch dieser Zusatz, so erklärte daraufhin die Glaubenskongregation, mache das Glaubensbekenntnis Pauls VI. wertlos, weil er den universalen und unveränderlichen Wert der Definitionen des Lehramts herabmindere.

Verglichen mit der Disziplinierung anderer Theologen und Theologinnen wie Leonardo

Boff, Charles Curran und der Brasilianerin Yvonne Gebara ist das Vorgehen des Vatikans nicht neu. Obwohl Balasuriya öffentlich seine Bereitschaft erklärte, alle ihm nachgewiesenen Irrtümer zu korrigieren, gab es kein ordentliches Verfahren, keine öffentliche Untersuchung der strittigen Fragen und keinen Dialog mit dem Betroffenen. Daß im Bereich des interreligiösen Dialogs insbesondere im asiatischen Raum große und schwierige Herausforderungen für die katholische Kirche liegen, hat Kardinal Ratzinger in der jüngeren Vergangenheit verschiedentlich hervorgehoben. So stellte er in einer Rede vor den Vorsitzenden der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Mexiko im Mai 1996 nicht mehr die Theologie der Befreiung als das zentrale Problem für den christlichen Glauben heraus, sondern den Relativismus im Dialog der Religionen. In Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie von John Hick diagnostizierte er eine seltsame Nähe „zwischen der postmetaphysischen Philosophie Europas und der negativen Theologie Asiens... Der areligiöse und pragmatische Relativismus Europas und Amerikas kann eine Art religiöse Weihe von Indien erhalten, die ihrem Verzicht auf das Dogma die Würde einer größeren Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und des Menschen zu geben scheint" (Osservatore Romano, 27. Oktober 1996). In dieser Linie ist auch ein von Kardinal Ratzinger initiiertes Treffen von 20 indischen Bischöfen mit fünf Präfekten vatikanischer Dikasterien im Oktober 1996 in Rom zu sehen, bei dem „Zweifel an der indischen Theologie" hinsichtlich der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs ausgeräumt werden sollten. Doch diesen Schwierigkeiten mit disziplinären Maßnahmen von der Härte einer Exkommunikation zu begegnen, bedeutet einen Quantensprung nach rückwärts.

Bemerkenswert ist eine Stellungnahme des Provinzoberen Balasuriyas von Sri Lanka, P. John Camillus Fernando, in der es heißt, Balasuriya könne nichts vorgeworfen werden, was die Strafe der Exkommunikation verlange. Alle seine „sogenannten Irrtümer" seien ausdrücklich durch das Glaubensbekenntnis Pauls VI. abgedeckt, „ausgenommen jener, der die Priesterweihe von Frauen betrifft". P. Fernando betont darüber hinaus, daß P. Balasuriya nicht aus seiner Ordensgemeinschaft ausgeschlossen sei, sondern weiterhin Oblate, Priester, Ordensmann und katholischer Christ bleibe.

Verwunderlich ist, daß sich deutsche Theologen bisher kaum zu dieser seit dem Modernismusstreit beispiellosen Maßnahme geäußert haben. Deutlich war immerhin eine gemeinsame Erklärung der beiden katholischen Hilfswerke Missio und Misereor vom 9. Januar 1997, in der es heißt: „Wir haben Pater Tissa Balasuriya als einen Menschen erfahren, der sich mutig und selbstlos für die Kirche als Vermittlerin von Gerechtigkeit und Versöhnung einsetzt." Die Leiter der Hilfswerke, Prälat Norbert Herkenrath und Dietmar Bader, zeigen sich tief enttäuscht darüber, daß die Glaubenskongregation zu dem „ungewöhnlich harten Mittel der Exkommunikation gegriffen hat und ihm offensichtlich keine Gelegenheit gab, seine Positionen, wie von ihm mehrfach gefordert, in einem ordentlichen Lehrverfahren zu erläutern".

Das Missionswissenschaftliche Institut Missio in Aachen hob in seiner Stellungnahme zu dem Fall das allgemeinere Problem des kirchlichen Umgangs mit den kontextuellen Theologien aus Asien, Afrika und Lateinamerika hervor: „Immer, wenn theologische Vorstellungen entwickelt werden, die nicht in Übereinstimmung mit der Tradition und der Terminologie der theologischen Reflexion des Westens zu stehen scheinen, werden Anstrengungen unternommen, Theologen ... zu zwingen, zu traditionellen Formulierungen und Positionen zurückzukehren." Ein Rekurs Balasuriyas gegen die Kirchenstrafe wurde mit der Begründung zurückgewiesen, Papst Johannes Paul II. selbst habe die Exkommunikation befürwortet.

Dieses Vorgehen steht in völligem Gegensatz zum Umgang mit Irrtümern, wie ihn Papst Johannes XXIII. in seiner epochalen Eröffnungsrede des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert hatte: „Heute hingegen macht die Braut Christi lieber vom Heilmittel der Barmherzigkeit als von der Strenge Gebrauch. Sie möchte den Nöten der gegenwärtigen Welt dadurch entgegenkommen, daß sie die Gültigkeit ihrer Lehre aufweist und nicht so sehr Verurteilungen ausspricht."

Martin Maier SJ

Der Logiker als Visionär

Der auf zwei Synoden (Soissons 1121 und Sens 1140) verurteilte Peter Abaelard (1079–1142), der sich unter der Obhut des Abtes Petrus Venerabilis in Cluny in Klosterhaft befand, besorgte vermutlich 1141 die Endredaktion seines Fragment gebliebenen Werks „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen" auf ausdrücklichen Wunsch des Abtes. Petrus Venerabilis erhoffte sich von diesem Werk Argumentationshilfen für seine Polemik gegen Juden und Muslime – zu Unrecht. So blieb der Dialog, ohne Spuren bei Mit- oder Nachwelt zu hinterlassen, „im Giftschrank einiger klösterlicher Skriptorien", wie Hans-Wolfgang Krautz in seinem Nachwort (366) bemerkt: uninteressant für eine auf Polemik und Kreuzzug erpichte Mitwelt, bedeutungslos für eine auf – notfalls gewaltsame – Missionierung bedachte Nachwelt. Abaelard schrieb gegen den Zeitgeist, der nicht nur der Geist seiner Zeit war. Die Toleranzschrift Abaelards liegt nun in einer von Hans-Wolfgang Krautz herausgegebenen zweisprachigen Ausgabe zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor[1].

Abaelards Erlebnis der religiösen Intoleranz seiner Epoche, die Erfahrung der unerbittlichen Ablehnung seiner als häretisch verurteilten Theologie durch eine selbstsicher auftrumpfende christliche Theologie ließen ihn ein Modell entwerfen, in dem nicht mehr die durch Autoritäten abgesicherten dogmatischen Formeln und religiösen Gewohnheiten das letzte Wort haben sollten. An die Stelle der durch bloße Tradition geheiligten Religionen sollte eine durch Vernunft geprüfte und sich durch moralische Praxis legitimierende Religion treten. Dieses an die Ideale der Aufklärung erinnernde Konzept kommt in den Distichen eines Mahnschreibens zum Ausdruck, das Abaelard um 1138 für seinen studierenden Sohn Astrolabius verfaßte: „So viele Glaubensrichtungen teilen die Welt, wie es heißt, / Daß man kaum noch erkennt, welcher des Lebens Pfad. / Weil entgegengesetzt so viele Glaubensdogmen der Welt, / Handelt ein jeder so, wie sein Volk es tradiert. / Niemand wagt es zuletzt, darin die Vernunft zu befragen, / Während ein jeder strebt, sich zum Frieden zu leben" (Nachwort 343).

Die auf purer Gewohnheit und allzu großer Selbstsicherheit basierende Abgrenzung und die daraus resultierende wechselseitige Verdammung der Religionen bilden die Ausgangslage des Abaelardschen Dialogs. Der Autor, der als Richter in dem Streitgespräch fungieren soll, sieht „nach Art einer Vision" (9) drei Männer auf sich zukommen, die sich als heidnischer Philosoph, als Jude und als Christ vorstellen. Der Visionär soll als scharfsinniger und schriftkundiger Moderator das Gespräch leiten und die Positionen gemäß der in ihnen enthaltenen Wahrheit beurteilen.

Am Beginn des Dialogs stehen die Fragen des Philosophen, der sich selbst als ein allein dem natürlichen Sittengesetz verpflichteter Moralphilosoph charakterisiert. Seine Gesprächspartner sind für ihn einem vernunftlosen, ja geradezu widervernünftigen Gesetzesglauben unterworfen, der es seinen Anhängern verbietet, nach Vernunftgründen zu fragen: Bis hin zu einem fanatischen und arroganten Wahnsinn klammern sich die Gläubigen an die unverstandenen Glaubenswahrheiten. Allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit halten sie sich für die einzigen von Gott Auserwählten, während sie die Angehörigen anderer Religionen, allein wegen dieses anderen Glaubens, für von Gott getrennt und verflucht halten. Der den jeweils anderen ausschließende und verdammende Auserwähltheitsglaube ist für den nach Wahrheit suchenden und um sein Heil besorgten Philosophen nichts anderes als exzessive Borniertheit. In diesem Unsinn sieht er die gesamte Menschheit befangen. Als Beispiel solchen Unsinns dient dem Philosophen die Unterwerfung der Juden unter die Thora: Wozu all die detaillierten Ritualvorschriften, wofür die spitzfindigen Reinheitsgebote, warum all die religiösen Sonderbräuche, wo es doch zur Glückseligkeit des Menschen ausreicht, das natürliche Sittengesetz zu erfüllen, das mit der „vollendeten Gottes- und Menschenliebe" (67) identisch ist?

Der Jude gibt seine Antwort mit einem Gleichnis: Ein Sklave schuldet den Befehlen seines Herrn auch dann Gehorsam, wenn er von den Befehlen des abwesenden Herrn nur durch seine Mitsklaven Kenntnis hat. Die Zuverlässig-

keit der Zeugen spricht für die Echtheit des Auftrags, die Ehrfurcht vor dem Gesetzgeber verlangt Gehorsam. Unklug und widervernünftig wäre es, den Gehorsam zu verweigern. Nur der Glaube an einen gerechten Gott und die Hoffnung auf eine im Jenseits gewährte Belohnung entsprechend der in diesem Leben bezeugten Treue gegenüber den göttlichen Weisungen lassen die Juden die harten Gesetzesvorschriften und ihr schier auswegloses Schicksal ertragen. In einer bewegenden Klage, mit der er sich „haarscharf am Rande der Verzweiflung" bewegt (Nachwort 357), verweist der Jude auf die zahllosen Leiden, die sein Volk wegen der Treue zum göttlichen Gesetz auf sich nimmt. Diese beeindruckenden Passagen belegen, daß Abaelard einer der wenigen christlichen Theologen seiner Zeit war, der sensibel und voller Mitleid die Situation der Diasporajuden erfaßte und darstellte.

Den zweiten, umfangreicheren Hauptteil des Gesprächs bildet die Auseinandersetzung des Philosophen mit dem Christen. Dieser Teil der Untersuchung kreist um den Begriff des höchsten Gutes (summum bonum), das Gott selbst ist. Darüber sind sich beide, Philosoph und Christ, einig. Die Kontroverse der beiden Dialogpartner entzündet sich an der Frage, was das höchste Gut des Menschen (summum hominis bonum) sei. Die Beantwortung dieser Frage und die Erörterung der damit zusammenhängenden Themenbereiche (Tugendlehre, die Frage des Übels, die Schau Gottes) nehmen den größten Raum des Gesprächs ein und stellen den intellektuell anspruchsvollsten Teil der Auseinandersetzung dar.

Für den modernen, mit scholastischer Philosophie und Theologie nicht vertrauten Leser dürften diese ausführlichen und subtilen Darlegungen nur mit Mühe nachvollziehbar sein. Das kenntnisreiche und die Hauptstränge der Argumentation souverän zusammenfassende Nachwort von Krautz bietet allerdings vorzügliche Hilfestellungen gerade auch zum Verständnis dieser schwierigeren Gesprächspartien. Außerdem ordnet das Nachwort den Dialog in den Kontext der Abaelardschen Philosophie und Theologie ein und kontrastiert sie mit den Thesen von Abaelards Gegnern (vor allem Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux). Die Gegenüberstellung verdeutlicht die für seine Zeitgenossen provozierende Neuartigkeit und Originalität der Abaelardschen Überlegungen. Ein Vergleich mit den vernunftoptimistischen Thesen der Aufklärung, den Krautz anhand von exemplarischen Texten Immanuel Kants und vor allem anhand von Gotthold Ephraim Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts" durchführt, erweist Abaelard nach dem Urteil des Herausgebers als den realistischeren und kritischeren Denker.

Der Fragment gebliebene Dialog endet ohne Urteilsspruch. Die Richtung, in der das Urteil zu suchen wäre, zumindest aber die Grundintention, von der das Werk durchgängig bestimmt und getragen wird, läßt sich wohl am besten in jener Selbstcharakteristik finden, die der Richter dem jüdischen Gesprächspartner am Ende von dessen Ausführungen gibt, wenn er auf die Aufforderung zu urteilen antwortet: „Es versichern beide, unseren Urteilsspruch anzunehmen. Ich aber bin eher begierig zu lernen als zu urteilen: ich antworte, zuvor die Vernunftgründe aller hören zu wollen, damit ich um so klüger beim Urteilen wäre, je weiser ich beim Zuhören werden könnte" (97).

Die in einem flüssigen Deutsch gehaltene Übersetzung, das ausgezeichnete Nachwort, die detaillierten Anmerkungen zum Text (Nachweis der antiken Quellen, der Kirchenväter- und Bibelzitate), eine aufs Wesentliche beschränkte editorische Notiz zur lateinischen Textgestalt sowie eine Zeittafel (Lebensdaten Abaelards und Heloises, geschichtliche Paralleldaten) machen die vorliegende Ausgabe des Dialogs zu einer beispielhaften editorischen Leistung.

Johannes Baar SJ

[1] Abailard, Peter: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Hg. u. übertr. v. Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt: Insel 1995. 376 S. Lw. 56,–.

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

ADAM, Konrad: *Für Kinder haften die Eltern.* Die Familie als Opfer der Wohlstandsgesellschaft. Weinheim: Quadriga 1996. 215 S. Lw. 32,–.

Der Autor ist Mitarbeiter der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Die in diesem Buch gesammelten Beiträge erschienen dort in den Jahren 1986 bis 1996. Sie sind zur Publikation leider wenig verändert; die vielen gedanklichen Wiederholungen langweilen ein wenig. In drei Kapitel ist das Buch gegliedert: Sozialpolitik, Familienpolitik, Bildungspolitik. Adam rechnet immer wieder mit einer zu selbstsicheren Wissenschaft ab, ob dies die Demographie oder die Erziehungswissenschaft ist. Bei letzterer kann er in seiner Skepsis gerechtfertigt hinweisen auf die Bildungsreform, die antiautoritäre Erziehung, die Chancengleichheit und in all dem auf den Traum vom neuen Menschen. Offensichtlich kam gerade das Gegenteil: Heimatlosigkeit, Sinnverlust, Gewalt.

Aus den abschließenden Schlußfolgerungen (205–216) seien nur diese genannt: Im Hinblick auf die Familienpolitik fordert Adam ein vereinfachtes Steuerrecht, das auch Bürger mit niederen Steuersätzen verstehen und nützen können. Das Ehegattensplitting soll durch ein Familiensplitting ergänzt werden. Gerade unter dem Aspekt des Generationenvertrags sollte auch die Erziehung der Kinder im Steuerrecht zu Buch schlagen (18, 43, 55, 65, 99 u. ö.). Für riskant hält er das Wahlrecht für Kinder (212f.), das von den Eltern wahrgenommen werden sollte. Seine Begründung: Die Regierungen müßten sich entscheiden, „was ihnen wichtiger ist, die Mehrheit oder die Zukunft". Bildungspolitisch klingen Adams Forderungen sehr einleuchtend: Die deutsche Pädagogik sollte aus den Jahren der Selbstüberschätzung lernen und sich in prophetischen Entwürfen zurückhalten, auch im Wunsch nach Chancengleichheit, die es angesichts der Begabungen und familiären Herkünfte nicht geben kann. Daß der Staat das Ideal der Einheitsschule zugunsten der Privatschule etwas zurücksetzt, entspräche nicht nur dem Grundgesetz, sondern vor allem „der Vielfalt der Neigungen, Begabungen und Lebensstile", der ein demokratischer Staat eigentlich dienen will. Ein anregendes und kritisches Buch. *Roman Bleistein SJ*

WOLLASCH, Hans-Josef: *„Sociale Gerechtigkeit und christliche Charitas".* Leitfiguren und Wegmarkierungen aus 100 Jahren Caritasgeschichte. Freiburg: Lambertus 1996. 603 S., Abb. Kart. 68,–.

Hans-Josef Wollasch, Archivar in der Zentrale des Deutschen Caritasverbands (DCV) in Freiburg, legt in diesem stattlichen Band die Ergebnisse seiner Forschungen vor. Es sind 26 gut belegte Beiträge, die in den Jahren 1977 bis 1994 veröffentlicht wurden und nun durch diese Publikation dem interessierten Forscher in Sozialgeschichte zugänglich sind. Die Themen greifen oft Lebensgeschichten markanter Persönlichkeiten aus der Caritasgeschichte auf: Lorenz Werthmann, Mathilde Otto, Heinrich Auer, Alois Eckert, Constantin Noppel SJ, Benedikt Kreutz, Ida Ruckmilch u. a. Dieser personale Zugang zur Sozialgeschichte legt offen, daß Programme zuerst persönliche Visionen einzelner waren, bevor sie in Leitvorstellungen eines Verbands umgesetzt werden konnten.

Obgleich die hundertjährige Geschichte des Deutschen Caritasverbands das Kaiserreich, die Weimarer Republik, das Dritte Reich und das geteilte Deutschland übergreift, liegt dennoch ein Schwerpunkt auf der Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich. Wollasch setzt sich ausführlich mit dem „Euthanasiegeschehen" im Dritten Reich auseinander und entlarvt die bekannten Attacken von Ernst Klee als „unrühmliche Kapitel" (240–259). Diese Aussage hält er nach Studien über Leben und Werk des Priesters und Eugeniker Joseph Mayer für berechtigt

(216–239). Auch die Realität des KZ Dachau wird in einem langen Vortragstext von Heinrich Auer (1943–1945 im KZ Dachau) anschaulich nahegebracht (304–318). Viele wichtige Einzelheiten aus der großartigen Geschichte des DCV werden in Dokumenten und Fotos belegt; der Zugang zu den Aussagen wird in einem ausführlichen Personen-, Orts- und Sachregister (571–602) erschlossen.

Wenngleich das beachtliche Werk eine eigentliche Geschichte des DCV, die noch ein Desiderat darstellt, nicht ersetzen kann, so beweist es doch das rühmliche und oft unbekannte Engagement der Katholiken in den sozialen Nöten Deutschlands. So kann die Lebensgeschichte dieser großen Männer und Frauen als verpflichtendes Vermächtnis für die heutige junge Generation gewertet werden. Ein verdienstvolles Werk, dem man nur viele Leser wünschen kann.

Roman Bleistein SJ

Projekt Schule. Pädagogische Perspektiven für die Freien Katholischen Schulen im Bistum Hildesheim. Hg. v. d. Hauptabteilung Bildung im Bischöfl. Generalvikariat Hildesheim. Harsum: Köhler 1996. 85 S. Kart.

Die katholische Erziehung, wie sie sich in Freien Schulen in kirchlicher Trägerschaft darstellt, hat sich immer wieder auf die pädagogischen Herausforderungen der jeweiligen Zeitsituation eingelassen. Sie tat es in den siebziger Jahren mit der „Friedensschule (Münster). Programm einer Gesamtschule" (München 1970), in den achtziger Jahren mit dem an Maria Montessori ausgerichteten „Marchtaler Plan" (vgl. diese Zs. 212, 1994, 714–716). Sie tut es heute mit dem „Projekt Schule", in dem auf die Krise der Schule in einer pluralistischen Gesellschaft angesichts von Individualisierung und Pluralisierung geantwortet wird. Der Entwurf geht von diesem Selbstverständnis aus: „Die katholische Schule soll eine gute Schule sein, Kultur und Glaube in Beziehung setzen und die Einheit von Glaube und Leben erfahrbar werden lassen" (9). Dieser christliche, integrierende Ansatz, der sich an der befreienden Botschaft des Evangeliums ausrichtet, greift das Zueinander von Familie, Schule und Kirche (16) ebenso auf wie die Chancen, die – gesichert durch das Grundgesetz – der freiheitliche demokratische Staat einer wertorientierten Bildung gemäß dem Elternwillen eröffnet.

Wichtig sind jene Orientierungen im Blick auf die katholische Schule, die neue Schwerpunkte auf ein „bildendes Lernen" setzen. Auffallen müssen dabei die drei Unterrichtsformen: der lehrgangsorientierte Unterricht, der projektorientierte Fachunterricht, die Freiarbeit (26). Alle drei Formen des Unterrichts werden wieder aufeinander bezogen und die in ihnen möglichen Leistungen eigens herausgehoben. Als neue Dimensionen von katholischer Schule werden die Beratung und die Seelsorge gesehen. Dabei werden auch nützliche Anregungen, aus Erfahrungen gewonnen, gegeben. Besondere Akzente machen zwei Neuerungen aus: der Morgenkreis (62) – ähnlich auch im Marchtaler Plan –, also eine Phase meditativer Einstimmung der Gemeinschaft in den Schulalltag, und die Nachmittagsbetreuung (68), die auch der modernen Familiensituation entsprechen will. In diesem Kontext wird auch von der Arbeit eines Sozialpädagogen in der Schule gesprochen (73), wohl ein Reflex auf das Modell der „Schulsozialarbeit".

Zustimmung muß finden, daß auch die „Sozialen Beziehungen" (45) in der Schule in den Blick genommen werden, auch als Korrektur der zeitgenössischen Individualisierung. Allerdings wird nur innerhalb der Freizeitangebote (72) von sportlicher Betätigung, von Werk- und Kunsttechniken, von Musik und Tanz gesprochen. Es würde gewiß einem integrierenden Ansatz wesentlich besser entsprechen, wenn die Dimensionen des Ästhetischen, des Kreativen, des Leibhaft-Sinnenhaften (auch des Geschlechtlichen) etwas mehr zum Tragen kämen, und dies gerade im Blick auf den heutigen jungen Menschen, der Gefahr läuft, vor seinem Computer in Isolation, Bewegungslosigkeit und rudimentären Erfahrungen zu verkommen.

Doch alles in allem ein Plan, der die Erziehung beglückend ganzheitlich begreift, so daß Glaube und Leben, Kultur und Bildung eine unzertrennbare Einheit bilden, und der gewiß sichern kann, daß Lehrer und Erzieher lebendige junge Christen auf dem Weg Jesu ermutigend begleiten.

Roman Bleistein SJ

HUMMEL, Reinhart: *Gurus, Meister, Scharlatane.* Zwischen Faszination und Gefahr. Freiburg: Herder 1996. 272 S. Kart. 34,–.

R. Hummel, von 1981 bis 1995 Direktor der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und früher Kollegsrektor in Indien, legt mit diesem Band ein weiteres Werk zu „seinem" Thema, den neureligiösen Bewegungen hinduistischen Ursprungs, vor, diesmal unter dem Leitbegriff des Guruismus. In einem ersten, analytischen Teil („Grundsätzliches") beschreibt er die hinduistischen Wurzeln von Gurubewegungen, die Schwierigkeit, sie typologisierend zu ordnen, sowie die psychologischen Mechanismen, die sie bestimmen. Er schildert in Anlehnung an H. Hemminger Klientel, Beitritt und Ausstieg aus solchen Bewegungen, erörtert das Problem der betrügerischen Führerschaft und nennt gemeinsame inhaltliche Grundzüge, wobei er die Gegensätze zu christlichen Kernüberzeugungen nicht verschweigt, jedoch nie in billige Polemik verfällt. Besonders aufschlußreich sind hier seine Bemerkungen zum scheinbar toleranten inklusivistischen Vereinnahmungswillen und monozentrischen Ökumenismus vieler Lehrer. Ausführungen über sexuellen Mißbrauch und Ansichten zur Rolle der Frau, zur Ehe und zur Kindererziehung schließen dieses Hauptstück ab. Ein zweiter Teil enthält 19 „Einzeldarstellungen" von aktuellen Gurubewegungen, die auf verstorbene (Krishnamurti, Rashneesh u. a.) oder lebende (Sathya Sai Baba, Chinmoy u. a.) Meister indischer (Thakar Singh, Maharishi) oder US-amerikanischer (P. Twitchell, Da Free John) Herkunft zurückgehen. Lexikonartige „Kurzdarstellungen" verweisen in einem dritten Teil auf diese und andere, nicht behandelte Gruppen.

Die Aufarbeitung der umfangreichen psychologischen Literatur zur Transzendentalen Meditation mußte in diesem Rahmen zwar etwas knapp ausfallen, doch bietet das Buch insgesamt eine Fülle von sonst schwer zugänglichen Informationen, die es zu einem wertvollen Nachschlagewerk machen, das Interessierte auch wegen seiner lebendigen Sprache gern zur Hand nehmen werden. *Bernhard Grom SJ*

Religionspsychologie

Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie. Hg. v. Helfried MOOSBRUGGER, Christian ZWINGMANN, Dirk FRANK. Münster: Waxmann 1996. VI, 221 S. Kart. 49,90.

Den Grundstock dieses Sammelbandes bilden Referate, die in dem erstmals durchgeführten Arbeitskreis „Religionspsychologie" im Rahmen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Psychologie 1994 in Hamburg gehalten wurden. Abgesehen von den einleitenden Bemerkungen zu Selbstverständnis und Fachgeschichte der Religionspsychologie sowie von einem Aufsatz über G. W. Allport stellen alle Beiträge empirische Untersuchungen zu vier wichtigen Aspekten von Religiosität und ihrer Erforschung vor. Zur „Religiosität in der Gesellschaft" wird die Anwendung eines Analyseverfahrens zur differenzierteren Bestimmung von Christen, Naturalisten, Zweiflern, Indifferenten und Meinungslosen geschildert, eine Untersuchung zur recht selektiven Zustimmung praktizierender Katholiken und Protestanten zu den 19 Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses präsentiert (ein überzeugendes Votum gegen willkürlich zusammengestellte Statements in „Spiegel"- und anderen Umfragen) und eine Studie über Religiosität und Okkultgläubigkeit bei Jugendlichen aus Thüringen vorgelegt. Einem weiteren Aspekt, „Religiöse Orientierungen", d. h. der Frage, wie sich verschiedene Formen von Religiosität in Fragebögen erfassen lassen, sind drei Beiträge gewidmet. Sie wenden sowohl die klassischen Skalen zur Messung selbstzwecklicher, „intrinsischer" bzw. oberflächlich-instrumenteller, d. h. „extrinsischer" Religiosität als auch zwei revidierte Fassungen davon an und erörtern dabei das Problem der Erhebungsmethoden, das für die Verankerung der Religionspsychologie in der empirischen Psychologie von größter Bedeutung ist.

Ein dritter Aspekt, „Religiöse Einstellungen – Gottesvorstellungen – ekklesiogene Neurosen", wird in drei Referaten behandelt, die „Einstel-

lungen" zu bestimmten Glaubensaussagen über Gott, Jesus, Kirche u. a. und deren mehr oder weniger zentrale Stellung im religiösen Gesamtsystem von Gläubigen ermitteln wollen bzw. in Analogie zur Partnerschaftspsychologie nach Gottesvorstellungen fragen oder die Hypothese von einer neurotisierenden Wirkung des „kirchlichen Dogmatismus" überprüfen. Dabei wird allerdings „religiöse Angst" unreflektiert als neurotisches Symptom betrachtet und mit dem Begriff „ekklesiogene Neurose" einer Übervereinfachung Vorschub geleistet, die aus gutem Grund nie in eine wissenschaftliche Klassifikation psychischer Störungen aufgenommen wurde. Einen vierten Aspekt, „Religiosität und Beschäftigung mit Tod und Sterben", greifen zwei Abhandlungen auf, die – thanatopsychologisch – die Beziehung zwischen Religiosität und der Angst vor Sterben und Tod untersuchen.

Das Buch bietet dem psychologisch interessierten und versierten Leser einen Überblick über religionspsychologische Forschungsansätze, der in dieser Breite und auf diesem Niveau im deutschen Sprachraum sicher einzigartig ist. Es enthält keine fertigen Lösungen, demonstriert aber, wie die deutschsprachige wissenschaftliche Psychologie theoretisch und methodisch nach den heute gültigen Standards in einem Bereich forschen kann, den sie bisher vernachlässigt hat. Dabei ist für die meisten Beiträge der Anschluß an die englischsprachige Diskussion selbstverständlich. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Qualität von Wissenschaft und Forschung eines Landes hängt wesentlich von ihrer Internationalität ab. Diese ist aber in Deutschland erheblich zurückgegangen, nicht zuletzt wegen des Wirkungsverlusts und der Nationalisierung der deutschen Universitäten. Hans F. Zacher, Präsident a. D. der Max-Planck-Gesellschaft, analysiert diese Zusammenhänge und fragt, wie ein solcher Provinzialismus überwunden werden kann.

Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, untersucht Voraussetzungen und Wirkungen des österreichischen Kirchenvolksbegehrens. An seinem Beispiel macht er deutlich, auf welchen Wegen und mit welchen Strategien Reformen gelingen können.

Vor 50 Jahren wurde der Bund der Deutschen Katholischen Jugend gegründet. Wichtiger als die Aufarbeitung seiner Vergangenheit hält Roman Bleistein einen Ausblick in die Zukunft. Diese Zukunft junger Menschen weist drei Probleme auf: Sexualität, Liturgie, kirchliche Strukturen. Der Beitrag diskutiert das Gewicht dieser Fragen.

Der Begriff Erbsünde ist so mißverständlich und widersprüchlich, daß er zur Bezeichnung der damit gemeinten Sache kaum geeignet ist. Georg Kraus, Professor für Dogmatik an der Universität Bamberg, nennt die Gründe und schlägt als bessere Lösung den Begriff universale Sündenverfallenheit vor.

Ist die Idee des Sozialismus gut, aber nur die Praxis bisher mißlungen? Wie unberechtigt diese immer noch verbreitete Auffassung ist, zeigt Thomas Brose am Prinzip der Menschenrechte.

Die gründlichen Deutschen

In seinem amüsanten Büchlein „Getting along with the Germans" klärt der amerikanische Autor B. Larson seine Landsleute darüber auf, was sie beim Umgang mit Deutschen beherzigen sollten. Seine erste Regel heißt: „Lerne mit Zuvielheit (too-muchness) zu leben". Er handelt da von der deutschen Gründlichkeit und meint, während die Amerikaner eine Sache meist ohne Förmlichkeit, unbekümmert und leichthin angingen, ohne deshalb oberflächlich zu sein, strebten die Deutschen danach, alles mit letztem Ernst und bis zum äußersten zu betreiben, was sie in Angriff nähmen.

Solche völkerpsychologischen Vergleiche sind gewiß kaum weniger riskant als die, in denen die Eigenarten rassischer oder religiöser Gruppierungen einander gegenübergestellt werden. Nicht nur Pauschalurteile über „die Katholiken" oder „die Indianer", sondern auch solche über „die Japaner" oder „die Skandinavier" greifen durchwegs auf Klischees und falsche Verallgemeinerungen zurück. Dennoch gibt es unbestritten Verhaltensmuster und Trends zu bestimmten Gesinnungen und Ansichten, die in einer Gesellschaft oder Kultur merklich häufiger anzutreffen sind als in anderen. Daß dies zu Allgemeinaussagen etwa über ein Volk führt, ist verständlich und wohl auch hinnehmbar, solange wir uns nur dessen bewußt bleiben, daß wir damit nicht alle Angehörigen dieses Volkes treffen, sondern nur anzeigen, welche Denkweise und welche Art zu handeln und sich zu geben sich bei ihm öfter finden als bei anderen.

Mit diesem Vorbehalt läßt sich durchaus auch über den deutschen Nationalcharakter reden. Unter den vielen Zügen, die man ihm zuschreibt, sticht nun oft die deutsche Gründlichkeit hervor. Bisweilen registriert man sie mit leicht neidvoller Bewunderung, öfter aber scheint sie bei anderen eher Unbehagen zu erregen, und das nicht nur, weil sie darin den Vorteil eines Konkurrenten sehen. Gründlichkeit ist nämlich unterschiedlich einzuschätzen, also keinesfalls ein Wert in sich. Sie gehört zu den sogenannten Sekundärtugenden, die zu Lastern werden, wenn man sie für einen verkehrten Zweck einsetzt. So ist ein gründlicher Bösewicht schlimmer als ein oberflächlicher. Ob also „deutsche Gründlichkeit" zu bewundern ist und man sich gar auf sie etwas einbilden könnte, oder ob sie nicht vielmehr als gefährlich oder verwerflich gelten müßte, hängt davon ab, wozu sie dient. Sie unkritisch auch dort noch zu achten, wo sie fehl am Platz ist oder gar zu bösen Zielen gebraucht wird, ist jedenfalls unverantwortlich; das muß gegen einen vielleicht doch unter Deutschen eher anzutreffenden Hang zu gerade dieser Kritiklosigkeit betont werden.

Nichts gegen die Gründlichkeit eines Handwerkers, der seinen Auftrag sorg-

fältig ausführt, oder gegen die des Wissenschaftlers, der einer Frage bis ins letzte Detail nachzuforschen trachtet; und falls es einer spezifisch deutschen Neigung, allem ganz auf den Grund zu gehen, zu verdanken wäre, daß der deutsche Sprachraum einige der bedeutendsten Philosophen hervorgebracht hat, so ließe sich dagegen noch weniger einwenden.

Aber die Kehrseite der Medaille kommt in den Blick, wenn man andere Ereignisse der deutschen Vergangenheit wie Gegenwart als mögliche Produkte der Gründlichkeit sieht. Goebbels' Forderung nach dem totalen Krieg war gründlich; und wenn sich auch andere Völker nicht von Brutalität und Grausamkeit freisprechen können, eine so gründlich systematisch vollzogene Bestialität wie die deutsche Judenverfolgung findet sich sonst kaum.

Diese unmenschliche Gesinnung von damals ist keineswegs mehr typisch für die heutigen Deutschen. Aber die Vorliebe für Gründlichkeit ist, zumindest im Theoretischen, noch hinreichend verbreitet. Der theoretische Vertreter der Gründlichkeit ist der Eiferer. Eifern heißt, mit leidenschaftlicher Erregung für oder gegen etwas sprechen. Wenn man nun beliebige gesellschaftlich bedeutsame Themen der jüngeren Zeit nimmt, ob man an die Auseinandersetzungen der 68er Jahre denkt oder an neuere über Atomkraft oder Waldsterben oder Gentechnologie, und dann Deutschland mit seinen europäischen Nachbarn vergleicht, wächst der Verdacht, das Eifern passe zu unserem Volkscharakter. Vielleicht ist es nicht einmal Zufall, daß Luther und Marx Deutsche waren. Das Grundsätzliche liegt uns und damit verbunden der Wunsch nach Perfektion.

Daraus aber erwächst eine weitere deutsche Eigenart, von der bereits Hölderlin in seinem „Hyperion" schreibt: „Es ist auf Erden alles unvollkommen, ist das alte Lied der Deutschen." Heute heißt es, sie seien Weltmeister im Jammern, getreu dem Spruch: Lerne klagen, ohne zu leiden. Erst dieser Tage wunderte sich ein Pfarrer, „daß so viele Zeitgenossen, auf Schritt und Tritt mit den eigenen Grenzen und Mittelmäßigkeiten konfrontiert, von Staat und Politik, von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik – und schließlich auch von der Kirche! – reibungslosen Ablauf, unerbittlichen Perfektionismus, ‚Vollkommenheit' einfordern und einklagen" (Udo Körner).

Gewiß gibt es hierzulande auch Mängel, selbst Not, aber das wohl kaum mehr als anderswo. Die deutsche Gründlichkeit aber scheint alles schwerer zu nehmen als andere. Es mag an diesem Hang zum Ernst und zum Schwernehmen liegen, daß wir uns auch oft mit dem Humor so schwertun, der bei uns zu leicht zur Häme verkommt. Vielleicht sollten wir daher die Meinung von Gilbert Keith Chesterton beherzigen, der auf die Frage, wieso Engel fliegen können, geantwortet hat: „Weil sie sich leichtnehmen!" *Albert Keller SJ*

Gerd Haeffner SJ

Henri de Lubac

Im September 1996 beging man in Paris und Rom den hundertsten Geburtstag des 1991 verstorbenen Kardinals Henri de Lubac. In Deutschland ist dieser bedeutende Mensch, Christ und Theologe noch heute bei weitem nicht so bekannt, wie er es verdiente. Es lohnt sich also, sein Werk in wenigen Strichen zu skizzieren, um es der Vergessenheit zu entreißen. Sucht man nach einer Kurzformel, die ausdrückt, was das Zentrum des theologischen Arbeitens von Henri de Lubac war, so bietet sich der paradoxe Satz von Pascal an: „L'homme passe l'homme infiniment."[1] Frei übersetzt heißt das: Der Mensch ist ein Wesen, das alles bloß Menschliche übersteigt, insofern es auf das Unendliche bezogen ist.

Wer war Henri de Lubac? Geboren wurde er 1896 in Cambrai im äußersten Norden Frankreichs. Er stammte aber aus einer alten südfranzösischen Familie und verbrachte seine Jugend in Lyon. 1913 trat er in den Jesuitenorden ein, mußte jedoch bald an die Front des Ersten Weltkriegs, wo er eine schwere Kopfverletzung erlitt; sein Leben lang hat er deshalb unter Schwindelanfällen gelitten. Nach dem Krieg folgte die im Orden übliche geistliche, philosophische und theologische Grundausbildung. An deren Ende mußte er 1929 plötzlich den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an den Facultés catholiques in Lyon übernehmen, ein Jahr später dazu auch noch den Lehrstuhl in Religionsgeschichte. Zeit für eine Spezialausbildung hatte er nie bekommen. Unter extrem schwierigen Bedingungen arbeitete sich de Lubac in seine Materie ein. Zu den schon großen Belastungen kam von 1941 bis 1944 noch seine Mitarbeit in der katholischen Untergrundbewegung des „Témoignage Chrétien" gegen den Nationalsozialismus, die ihn zu wiederholtem Untertauchen zwang[2].

Kaum war diese Gefahr vorüber, verdichtete sich die theologische Gegnerschaft gegen ihn und einige seiner Mitbrüder zu einer kirchenpolitischen Größe. Im Gefolge der Enzyklika „Humani generis" von Papst Pius XII., die man auch auf ihn gemünzt empfand, wurde P. de Lubac 1950 seines Lehrstuhls enthoben und mußte Lyon verlassen. Eine Möglichkeit der Rechtfertigung wurde ihm nicht gegeben. 1958, also acht Jahre später, erhielt er immerhin die Erlaubnis, seine Wahl in das Institut de France anzunehmen. 1959 durfte er wieder in Lyon dozieren bis zu seiner Emeritierung, die schon ein Jahr später erfolgte. Aber erst 1960 begann seine kirchliche Rehabilitierung: Johannes XXIII. berief ihn in die theologische Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deren Leiter, Kardinal Alfredo Ottaviani, gab ihm freilich keine Chance, sich dort ein-

zubringen. Für das Konzil selbst jedoch wurde de Lubac zu einem der wichtigsten Berater. Paul VI. berief ihn in verschiedene Kommissionen. 1983 verlieh ihm Papst Johannes Paul II. die Kardinalswürde. De Lubac führte aber seinen extrem bescheidenen Lebensstil in Häusern des Ordens, nun in Paris, weiter. 1989 wurde er, der schon länger unter Herzattacken litt, auch noch das Opfer eines schweren Schlaganfalls, der ihn fast ganz seiner Fähigkeit zu sprechen und zu schreiben beraubte. 95jährig ist er am 4. September 1991 gestorben.

Die Geschichte des Glaubens erforschen

Henri de Lubac war einer der größten Theologen unseres Jahrhunderts. Dennoch hat er selbst, in dem ihm eigenen Hang zum Understatement, sich nicht als systematischer Theologe, sondern immer nur als schlichter Historiker der Theologie verstanden.

„Ich habe nie den Anspruch erhoben, ein philosophisches System oder eine theologische Gesamtschau zu bieten. Und zwar nicht etwa deswegen, weil ich so etwas geringachten würde, im Gegenteil ... Meine Absicht bestand nur darin, die große Überlieferung der Kirche in Erinnerung zu bringen, die ich als die gemeinsame Erfahrung aller christlichen Zeiten verstehe. Denn diese Erfahrung bringt unserer schwachen individuellen Glaubenserfahrung Licht, Orientierung und Weite. Sie bewahrt sie vor Verirrungen, vertieft sie im Geiste Christi und öffnet ihr die Wege in die Zukunft."[3]

In seinen historischen Studien ging es de Lubac darum, die Einheit des Glaubens unter den verschiedenen theologischen Entwürfen ganz verschiedener Zeiten, bildungsmäßiger Hintergründe und individueller Persönlichkeiten herauszuspüren. So interpretierte er aus der Zeit der Väter Irenäus, Augustinus und vor allem Origenes[4], aus dem Mittelalter neben vielen anderen Autoren Anselm v. Canterbury und besonders Thomas von Aquin, aus der Zeit der Renaissance vor allem Pico della Mirandola[5] und Cajetan, von den Späteren Pascal, Fénélon, Möhler, Newman bis hin zu Claudel und Péguy. Keineswegs spielte er, wie manche meinen, die Kirchenväter gegen die moderneren Autoren aus. Es kam ihm aber darauf an, daß der Reichtum der christlichen Überlieferung in seiner ganzen Fülle zur Sprache komme und nicht auf eine Denkrichtung oder gar deren Darstellung in Schulbüchern eingeschränkt werde. Der Konflikt, dessen Opfer er 1950 wurde, hatte darin eine seiner Wurzeln.

P. de Lubacs Bemühung um die Geschichte war also kein Selbstzweck, im Gegenteil. Sie war auch nicht nur von den Sachfragen dieser oder jener theologischen Einzelfrage bewegt. Vielmehr muß man sagen, daß im Zentrum der Studien de Lubacs die Frage nach dem Glauben an Gott in unserer Zeit stand. Unsere Zeit aber ist in religiöser Hinsicht durch zwei gegensätzliche Tendenzen geprägt. Einerseits suchen viele Menschen nach einer persönlichen Vertiefung ihres Glaubens in einer religiösen Erfahrung, kurz: in einer Art von Mystik. Andererseits

macht sich immer mehr eine Atmosphäre breit, die dem Glauben die Luft zu nehmen droht: die Atmosphäre eines atheistischen Gegen-Glaubens.

De Lubac hat sich dieser doppelten Situation gestellt. Man kann sagen, daß sein ganzes Schaffen unter einer Spannung steht, die durch die Pole der Mystik einerseits und des Atheismus andererseits bezeichnet ist. Im Raum zwischen beiden Polen ist der Platz für die drei anderen großen Fragen, die ihn beschäftigten: Wer ist Gott? Was ist die Bestimmung des Menschen? Worin besteht das innerste Wesen der Kirche? Ich will im Folgenden die Antworten skizzieren, die de Lubac auf diese Fragen gegeben hat. Am Ende soll seine Stellungnahme zum modernen Atheismus stehen, allem voraus aber muß etwas zur Mystik gesagt werden.

Die Mystik

Die Tatsache, daß de Lubac zur Mystik nur wenig geschrieben hat[6], verführt zu dem Eindruck, dieses Thema sei ihm nicht besonders wichtig. Das Gegenteil ist wahr. So notiert sich de Lubac 1956:

„Seit langem schon, so scheint mir, ist die Idee eines Buches über die Mystik der inspirierende Hintergrund für mein ganzes Denken: Von dort her beziehe ich meine Urteile, von dort her beziehe ich die Maßstäbe, um meine Ideen zu ordnen. Aber ich werde dieses Buch nie schreiben: Es übersteigt meine Kräfte: sowohl die leiblichen wie die intellektuellen wie die geistlichen ... Ich habe zwar einen klaren Begriff seiner gedanklichen Gliederung, aber das Feuer im Zentrum entzieht sich mir dauernd."[7]

Die Mystik interessiert unseren Autor aus zwei Gründen brennend: erstens wegen des Gesprächs der Religionen, das in unseren Tagen unausweichlich geworden ist, zweitens wegen der Stellung der Mystik im Innern des Christentums selbst.

Als die Innenseite jeder Religion ist die Mystik das bevorzugte Terrain der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen, ja selbst mit gewissen Formen atheistischer Spiritualität. Unter dieser Voraussetzung hat de Lubac schon 1930 begonnen, sich mit der Mystik des Buddhismus zu beschäftigen, den er wegen „seiner Originalität, wegen seiner vielgestaltigen Verbreitung in Raum und Zeit und wegen seiner geistigen Tiefe ... für das bedeutendste Produkt des menschlichen Geistes" außerhalb des Raums der Offenbarung hielt und dem er 1951 bis 1955 drei Bücher widmete[8]. In diesen Büchern treibt de Lubac die Sympathie mit dem Buddhismus sehr weit, um schließlich doch „eine immer überzeugendere Gewißheit von der außerordentlichen Einzigartigkeit der Tatsache des Christentums" zu gewinnen[9]. Auch später stellt er sich allen Versuchen entgegen, diese Einzigartigkeit zugunsten globaler Thesen von der Einheit aller Religionen zu verdunkeln – was für ihn keineswegs heißt, die anderen Religionen geringzuschätzen oder Gottes Wege in ihnen zu leugnen.

Der zweite und noch wichtigere Grund, warum die Mystik für de Lubac ein zentrales Stichwort ist, ist die Tatsache, daß er selbst ein mystisches Verständnis des christlichen Glaubens hat:

„Ohne mindestens einen Anfang von Mystik wird das Geheimnis des Glaubens zu etwas Äußerlichem; es steht in Gefahr, in bloßen Formeln und leeren Abstraktionen verlorenzugehen."[10]

Wer ist Gott?

Von der Mystik her beantwortet nun de Lubac auch die Frage: Wer ist Gott? Denn Gott ist, wie de Lubac immer wieder mit Augustinus sagt, uns innerlicher, als wir selbst uns sein können, und zugleich höher als das Höchste, das wir uns ausdenken können. Mit nichts von dem, was wir kennen, können wir ihn vergleichen, und so erscheint er uns manchmal als das pure Nichts. Andererseits tragen wir in uns eine Sehnsucht nach ihm, die unausrottbar ist und auf die Länge der Zeit nicht unterdrückt werden kann.

Gott ist in jeder Hinsicht eine ganz einzigartige Realität. Weil es über ihn hinaus nichts Höheres geben kann, steht jede Suche nach ihm unter dem Vorzeichen seiner Gegenwart, steht jeder Zweifel an ihm unter dem Vorzeichen seines Seins. So ist es, strenggenommen, gar nicht im Ernst möglich, Gottes Sein zu bezweifeln. Denn wenn wir irgendwelche Überzeugungen bezweifeln, dann tun wir das unweigerlich im Horizont einer umfassenderen Gewißheit. Welche Gewißheit könnte das im Fall des Zweifels an Gott sein? Ist doch das Wissen, das wir in der Tiefe unseres Bewußtseins von der Absolutheit der Wahrheit und damit von Gott haben, die Ermöglichung allen Erkennens und Wollens und damit auch allen Zweifelns.

Eine ganz andere Frage ist allerdings, ob wir den Gott, dessen Bild wir im Grund unserer Seele in uns tragen, auch erkennen, oder ob wir diese ursprüngliche Gewißheit überspringen und im Gestrüpp der Gedanken *über* Gott hängenbleiben. Gedanken über etwas stehen immer höher als dieses etwas selbst. Unsere Gedanken über Gott treffen ihn also nur dann, wenn wir wissen, daß er höher steht als all das, was wir uns ausdenken können. Gottes Gegenwart ist selbst der letzte Horizont all unseres Denkens und Liebens. Sie ist nicht nur der schöpferische Anfang, nicht nur die unüberholbare Zukunft, sondern auch die tragende Mitte unseres gesamten geistigen Lebens. Ohne seine Präsenz, sagt de Lubac, zerfiele alles zu Staub[11]. Aber weil diese Präsenz größer ist als alle Vorstellungen, die wir uns von ihr machen können, bleibt sie immer etwas, was unseren Geist in Unruhe hält und ihn immer neu suchen läßt. So ist sie auch der letzte Grund für die leidenschaftliche Bewegtheit des Geistes, die man Philosophie nennt.

Daß sich die Theologie seit dem 16. Jahrhundert zu einer Spezialwissenschaft entwickelt hat, die mit der Philosophie nur wenig lebendigen Austausch pflegte, hat de Lubac immer bedauert. In dem Lebensrückblick, den er 1989 veröffent-

lichte, bekennt er, daß sein Denken sich immer „in einer Atmosphäre von ‚natürlicher Theologie'" bewegte, „außerhalb deren er nicht frei atmen konnte"[12]. Er fügt freilich gleich hinzu, daß dies nicht bedeute, daß sich diese „natürliche Theologie" außerhalb des Raums der Offenbarung voll entfalten könne. Weit entfernt davon, daß die Offenbarung die Freiheit der Vernunft einschränken würde, gibt sie ihrem Suchen vielmehr eine klare Richtung, neue Nahrung und eine ungeahnte Weite. Umgekehrt muß dem Denken die Freiheit seines radikalen Fragens zugestanden werden. Denn nur so kann es zu jener Grenzerfahrung gelangen, in der es begreift, daß seine eigenste Sache über das Begreifbare hinausgeht; nur so wird dann auch deutlich, was es heißt, zu glauben. Die Hingabe des Glaubens entspricht der Einsicht in die Paradoxie, daß wir nicht davon ablassen können, die letzte Wahrheit zu suchen, daß sie sich aber unserem Zugriff entzieht.

„Wir suchen eine Wahrheit, die doch nicht bloß abstrakt ist, und eine Wirklichkeit, die über das bloß Empirische hinausgeht ... Wir suchen eine Befriedigung des Geistes, die gleichzeitig ein konkretes Besitzen wäre. Nur um diesen Preis findet unser Geist Ruhe. Aber für das Zwitterwesen, das wir sind, bleibt die Dualität etwas Unüberschreitbares. Jener Mischung von Sinnlichkeit und Verstand, die wir sind, entzieht sich das Eine. Sind wir also auf der Suche nach einer Wahngestalt? Nein! Aber es ist die Sache Gottes allein, jenseits der Sinne und jenseits des Verstandes, jene Synthese zustandezubringen. Dann leuchtet in der Nacht der Sinne und des Verstandes seine einzigartige Gegenwart."[13]

Was ist die Bestimmung des Menschen?

Am Anfang der Bibel heißt es, der Mensch sei als „Bild und Gleichnis Gottes" geschaffen. Mit der theologischen Tradition legt de Lubac diesen Satz so aus, daß in der Tiefe unserer Seele ein „Bild Gottes", also ein Bewußtsein des Gottgeheimnisses, eingeprägt ist. Kraft dieses Bildes ist der Mensch auch für sich ein Geheimnis. Ja, er ist für sich so lange ein Rätsel, als er nicht erfaßt, daß er – über das „Bild" hinaus – zum Gleichnis Gottes werden soll. Das Gleichnis geht über das Bild hinaus. Gleichnis Gottes werden wir, wenn wir an Gottes Sein selbst Anteil haben. Denn dadurch werden wir gut; dadurch werden wir auch fähig zur „Gottesschau", das heißt zum unmittelbaren Kontakt mit Gott. Die Teilhabe am Sein Gottes aber ist nicht etwas, was wir uns selbst erwerben könnten. Sie kann uns nur von Gott geschenkt werden, und er schenkt sie uns auch, und zwar „einfach so". Das ist es, was man „Gnade" nennt. Wir sind also auf Gott hin angelegt, so daß das Verlangen nach einem unmittelbaren Kontakt mit ihm in unser Wesen eingeschrieben ist. Aber er selbst muß uns entgegenkommen, wenn jener Kontakt wirklich werden soll. Beides zusammen macht die Einsicht in das Wesen des Menschen aus, die für de Lubacs Verständnis des Glaubens zentral war.

Hier begegnen wir wieder dem Motiv, das schon das Pascal-Zitat anklingen ließ: Der Mensch übersteigt den Menschen um ein Unendliches. Anders gesagt: Der Mensch ist ein paradoxes Wesen[14]. Denn er hat ein natürliches Verlangen

nach Gott, aber die Erfüllung dieses Verlangens kann er sich mit seinen natürlichen Kräften nicht verschaffen. Dafür ist er angewiesen auf etwas „Übernatürliches", auf die freie Geschenk-Initiative Gottes. Das Nachdenken über dieses Paradox hat de Lubac seit 1932 beschäftigt. Ihm sind einige seiner wichtigsten Werke gewidmet, allen voran das umstrittene Buch „Surnaturel" (1946)[15].

In diesem Werk kämpft de Lubac gegen eine Anthropologie, die das Paradox auflöst, indem sie den Bau des menschlichen Seins in zwei Stockwerke einteilt: einen natürlichen Bestandteil und einen übernatürlichen, wobei beide Bestandteile ohne innere Verbindung sind. Nur durch diese Trennung glaubte eine starke Richtung der Theologie seit dem 16. Jahrhundert der Tatsache gerecht werden zu können, daß Gottes Zuneigung ganz freie Gnade ist und nicht vom Menschen eingefordert werden kann. De Lubacs Leistung war es nun, dreierlei aufzuzeigen. Erstens bewies er, daß die Souveränität der göttlichen Gnade auch ohne diese Konstruktion gewahrt werden kann. Zweitens wies er nach, daß sich die Vertreter dieser Konstruktion – entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis – in diesem Punkte gerade nicht auf Thomas von Aquin berufen können. Drittens legte er dar, daß diese „Zweistockwerktheologie" die paradoxe Einheit des Menschenwesens zerstört, so daß davon nur noch zwei Bruchstücke übrigbleiben: nämlich einerseits, auf der Seite des „Übernatürlichen", eine Auffassung des Glaubens, die ganz äußerlich ist, insofern sie mehr und mehr Herz und Verstand durch autoritäre Elemente ersetzt, und andererseits, auf der Seite des „Natürlichen", eine Auffassung des Menschen, die völlig ohne Gott auskommt. De Lubac ging also so weit, in dieser lange herrschenden Zweistockwerktheologie eine wichtige Wurzel der Spaltung der modernen europäischen Kultur in eine sich veräußerlichende Form kirchlichen Lebens einerseits und einen atheistischen Humanismus andererseits zu sehen. Wollte er diese Spaltung überwinden, mußte er sich an beiden Fronten engagieren: in der Lehre von der Kirche und im Ringen mit dem Atheismus.

Das innere Wesen der Kirche

Der Besinnung auf das Wesen der Kirche galten seine ersten Bücher, „Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme" (1938)[16] und „Corpus mysticum" (1944)[17]. 1953 erschienen seine berühmten „Méditations sur l'Église"[18]: das Bekenntnis eines Menschen, der sich damals gerade von den Amtsträgern zutiefst mißverstanden fühlen mußte, sich aber dennoch nicht dem Ressentiment überließ, sondern Trost in der Tatsache fand, daß die Kirche weit mehr ist als eine menschliche Institution, da sie doch der lebendige Leib Christi und der Ort der Gegenwart seines Geistes ist. Dennoch ist de Lubacs Auffassung von der Kirche weit entfernt davon, die konkreten Gestalten, in denen sich Kirche konkretisiert, zu mißachten. Zeugnis davon legen ab: sein vierbändiges Werk über die mittelalterliche

Art der Bibelauslegung[19], seine zwei Bücher über den Spiritualismus des Abtes Joachim von Fiore († 1202) und seiner bis heute antreffbaren Nachfolger[20]; seine Bücher über das Konzil und über die Einheit in der Vielheit der Kirche[21].

Auseinandersetzung mit dem Atheismus

Ebenso wichtig war für de Lubac das Studium des Atheismus[22]. Wenn man davon ausgeht, daß im Grund jeder menschlichen Seele ein Funken von Gottesbewußtsein schlummert, wie kann es dann überhaupt zum Atheismus kommen? Der Atheismus ist keineswegs nur ein Phänomen der europäischen Neuzeit, wo er vor allem als antichristliche Bewegung auftrat. Es gab ihn schon in der Antike, vor allem im Mittleren und Fernen Osten, aber auch in Europa. So wie nun de Lubac der Meinung war, es empfehle sich nicht, von einer Einheit aller Religionen auszugehen, sondern eine Interpretation zu finden, die sich eng an die Verschiedenheit der Gestalten hält, so unterscheidet er auch ganz verschiedene Formen und Motive des Atheismus. Der Atheismus eines Marx, der dem Menschen nahelegt, seine Bedürfnisse im Rahmen dessen zu halten, was er selbst sich erarbeiten kann, ist durch einen Abgrund geschieden einerseits von dem moralisierend-idealistischen Atheismus eines Feuerbach oder eines Proudhon und andererseits von dem fast schon wieder mystischen Atheismus eines Nietzsche, ganz zu schweigen von der Götterlosigkeit des Buddhismus, die auf den ersten Blick einem Atheismus ähnelt.

De Lubacs Darstellung der atheistischen Autoren ist, weit entfernt von Oberflächlichkeit oder Polemik, von großem Respekt getragen. Selbst im Atheismus sieht er ein Zeugnis der unauslöschbar geistigen Natur und Berufung des Menschen, der nicht darum herumkommt, zur in ihm wohnenden Gottesidee eine Stellung einzunehmen. Manche Formen des Atheismus können sogar ein Umweg zum Glauben sein, indem sie die Seele des Menschen von religiösen Vorstellungen reinigen, die sich hindernd zwischen ihn und den unfaßbaren lebendigen Gott gestellt haben. Letzten Endes jedoch bleibt der Atheismus, zumal dann, wenn er als selbstverständlich gilt, die größte Gefahr für das geistige Schicksal der Menschheit. De Lubac wußte, daß ohne die geistige Bewältigung der atheistischen Atmosphäre unserer Zeit das Wort vom Glauben seine Kraft nicht entfalten kann.

Eine Skizze über den Theologen, die nicht auch einige Worte über den Menschen Henri de Lubac sagte, wäre unvollständig. De Lubac war kein Kanzleirat Gottes. Er lebte aus dem Geheimnis, über das er nachdachte. Da er von einem feinen Gespür für die individuellen Wege Gottes mit den verschiedenen Menschen durchdrungen war, konnte er gut zuhören. Sein ganzes Wesen war zuvorkommend. Die hohe Gestalt, das schmale, vergeistigte Gesicht, die oft spöttisch blitzenden Augen gehörten, wie ich selbst erfahren durfte, einem Genie der

Freundschaft. Nicht wenige seiner Werke sind Zeugnisse der Freundschaft oder Freundesdienste[23], zum Beispiel die Veröffentlichungen, in denen er das Denken seines Mitbruders Pierre Teilhard de Chardin darlegte und verteidigte[24]. Zu seinen zahlreichen Freunden zählte auch Hans Urs von Balthasar, dem wir eine Einführung[25] in das Denken de Lubacs und die Übersetzung eines großen Teils seiner Werke verdanken. Zusammenfassend kann man sagen: Wer de Lubac kennenlernen durfte, sei es nur durch seine Schriften oder sei es darüber hinaus persönlich, hatte ein lebendiges Modell für einen christlichen Humanismus vor sich[26].

ANMERKUNGEN

[1] Pensées, Nr. 434 (Ed. Brunschvicg).
[2] Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944 (Paris 1988).
[3] Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Namur 1989) 148; dt.: Meine Schriften im Rückblick (Freiburg 1996) 474.
[4] Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène (Paris 1950); dt.: Geist aus d. Gesch. Das Schriftverständnis v. Origenes (Einsiedeln 1968). [5] Pic de la Mirandole. Etudes et discussions (Paris 1974).
[6] Einl. zu: La Mystique et les mystiques, hg. v. A. Ravier (Paris 1965); L'anthropologie tripartite, in: Théologie dans l'Histoire, Bd. 1 (Paris 1990) 113–199. [7] Mémoire 113; dt. 367 f.
[8] Ebd. 94, 326. Es handelt sich um: La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident (Paris 1952); Aspects du Bouddhisme, 2 Bde. (Paris 1951, 1955). [9] Mémoire 30, 62. [10] Einl. zu Ravier (A. 6) 25.
[11] Sur les chemins de Dieu (Paris 1956) 126; dt.: Auf den Wegen Gottes (Einsiedeln ^{2}1992) 89.
[12] Mémoire 82, 308. [13] Sur les chemins 55, 39.
[14] Deshalb tragen die köstlichen Aphorismen-Bändchen de Lubacs auch diesen Titel: Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes (Paris 1959); dt.: Glaubensparadoxe (Einsiedeln 1972); Autres paradoxes (Paris 1994).
[15] Vgl. auch die späteren, weniger techn. Darstellungen in Le Mystère du Surnaturel (Paris 1965; dt.: Die Freiheit d. Gnade, Bd. 2, Einsiedeln 1972) und in Petite catéchèse sur nature et grâce (Paris 1980).
[16] Dt.: Glauben aus d. Liebe (Freiburg ^{2}1992).
[17] Dt.: Corpus Mysticum. Kirche u. Eucharistie im MA (Freiburg ^{2}1995).
[18] Dt.: Die Kirche. Eine Betrachtung (Einsiedeln 1968).
[19] Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture, 4 Bde. (Paris 1959–1964); dt. Auswahl in Vorbereitung.
[20] La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 Bde. (Paris 1979, 1981).
[21] Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle (Paris 1977); dt.: Quellen kirchl. Einheit (Einsiedeln 1974); Entretiens autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions (Paris 1985).
[22] Le drame de l'humanisme athée (Paris 1944); dt.: Über Gott hinaus. Tragödie des atheist. Humanismus (Einsiedeln 1984); Affrontements mystiques (Paris 1950); Proudhon et le Christianisme (Paris 1945).
[23] Dabei ist einerseits an die ehrenden Rückblicke zu denken, die de Lubac einigen Freunden gewidmet hat: Images de l'Abbé Monchanin (Paris 1967); Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan (Paris 1980); weitere Rückblicke in Mémoire und in Théologie dans l'Histoire II (Paris 1990) 373 ff. Andererseits sind vor allem die Briefwechsel zu erwähnen, die de Lubac ediert hat, u. a.: Maurice Blondel et Auguste Valensin, Correspondance 1899–1947, 3 Bde. (Paris 1957, 1965); Maurice Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance 1919 (Paris 1965); Maurice Blondel, Johannes Wehrle, Correspondance 1885–1938, 2 Bde. (Paris 1969); Gabriel Marcel – Gaston Fessard, Correspondance 1934–1971 (Paris 1985); Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac (Paris 1986).
[24] Vor allem: La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962); dt.: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969); La Prière du Père Teilhard de Chardin (Paris 1964); dt.: Der Glaube des Teilhard de Chardin (Wien 1968); Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs (Paris 1977), dazu die Edition wichtiger Briefwechsel von Teilhard de Chardin.
[25] Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk (Einsiedeln 1976). Die meisten Übersetzungen der Werke de Lubacs sind heute im Johannes-Verlag Freiburg greifbar, der von Balthasar gegründet worden ist.

Marianne Heimbach-Steins

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit

Das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage

Am 28. Februar 1997 ist unter dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland erschienen. Es wird vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und von der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam verantwortet. Eine mehrjährige, intensive Phase der Vorbereitung ging der Veröffentlichung dieses mit Spannung erwarteten Textes voraus. Erstmals haben sich die Verantwortlichen der beiden großen Kirchen dazu auf das Verfahren eines breit angelegten Konsultationsprozesses eingelassen. Dadurch wurde nicht nur die innerkirchliche Öffentlichkeit einbezogen, sondern alle gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte waren eingeladen, sich an einem Dialog zu beteiligen, der die Verständigung über die Grundlagen unserer Gesellschaft und die Suche nach Kriterien für eine zukunftsfähige und nachhaltige Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung im Sinn der sozialen Gerechtigkeit zum Ziel hatte. Auf dem Hintergrund dieser Vorgeschichte erscheint das Dokument als Ausdruck einer neuen Gestalt kirchlicher Sozialverkündigung.

Die folgenden Darlegungen dienen zunächst einer Orientierung über Aufbau und gedankliche Struktur des Dokuments. Dessen Hauptanliegen und Kernaussagen, die die „Vision" der Kirchen für eine gerechte und solidarische Gesellschaft bestimmen, werden im zweiten Teil des Beitrags in einem systematischen Überblick gebündelt. Dabei werden auch offene Fragen und bleibende Aufgaben benannt, die in der Rezeption des Wortes und in der auch von den Verantwortlichen selbst beabsichtigten und gewünschten weiteren kritischen Auseinandersetzung Berücksichtigung finden sollten[1].

Aufbau und Struktur

Gegliedert in eine systematische „Hinführung" und sechs Kapitel mit insgesamt 258 numerierten Abschnitten legt das Gemeinsame Wort auf ca. 100 Druckseiten die Sicht der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland vor und entwickelt Perspektiven zu einer konstruktiven Umgestaltung der schwierigen gesellschaftlichen Situation. Im Vorwort umschreiben die Vorsitzenden des

Rates der EKD und der DBK – Landesbischof Klaus Engelhardt und Bischof Karl Lehmann – die Absicht, die die Kirchen mit ihrem Wort verbinden: Sie wollen „zu einer Verständigung über die Grundlagen und Perspektiven einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Staat und Gesellschaft" beitragen. Dieser Beitrag soll, wie schon der Titel des Dokuments sagt, „eine gemeinsame Anstrengung für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" möglich machen (Vorwort).

Der Titel hat also programmatische Bedeutung: Er weist die Richtung der vorgelegten Überlegungen. Sie sind auf die Gestaltung der Zukunft unserer Gesellschaft ausgerichtet. Die Stichworte Solidarität und Gerechtigkeit zeigen zugleich an, worin die Kirchen ihren besonderen Beitrag zu den gesellschaftlichen Diskussionen sehen: Vorrangig geht es darum, normative Orientierungen anzubieten und mit dem Gespräch darüber die grundlegende Frage nach einem Wertekonsens, nach den Fundamenten des gesellschaftlichen Zusammenlebens voranzubringen. Ziel ist also, „für das einzutreten, was dem solidarischen Ausgleich und zugleich dem Gemeinwohl dient" (Vorwort), und so beizutragen zu einer Erneuerung der Ordnung unserer Gesellschaft in der Weise, daß sie den grundlegenden Bedürfnissen und Rechten aller heute lebenden Menschen und der nachfolgenden Generationen gerecht wird.

Der Aufbau des Wortes orientiert sich an dem in der Tradition der Christlichen Arbeiter-Jugend (CAJ) beheimateten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, und zwar sehr viel deutlicher und konsequenter, als dies in der Diskussionsgrundlage erkennbar war[2]. Darauf macht auch das Vorwort ausdrücklich aufmerksam. Mit dieser Methode, die heute weit über die CAJ hinaus verbreitet und seit der Enzyklika Mater et magistra (1961) auch in der lehramtlichen Sozialverkündigung der katholischen Kirche anerkannt ist (vgl. MM 236 u. ö.), wählen die Kirchen einen Weg der induktiven Annäherung an die Probleme. Das heißt, der erste Schritt gilt einer sorgfältigen Wahrnehmung der gesellschaftlichen Situation und der in ihr enthaltenen drängenden Probleme. Im zweiten Schritt werden Perspektiven einer qualifizierten Beurteilung dieser Situation auf der Grundlage fundamentaler christlicher Wertoptionen entwickelt. Der dritte Schritt gilt der Suche nach Handlungsperspektiven, die einer Problemlösung dienlich sein können. Wie wird dieser Dreischritt im Wort der Kirchen umgesetzt?

Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst eine kurze (formale) Beschreibung des Aufbaus vorgelegt werden (die Zahlenangaben in Klammern verweisen auf die entsprechenden Absatznummern im Text des Gemeinsamen Wortes): Den sechs Kapiteln sind ein Vorwort und eine „Hinführung" vorangestellt, die in zehn Thesen die Kerngedanken des Wortes systematisch zusammenfaßt und dessen Grundanliegen herausarbeitet (1–34). Das erste Kapitel (35–47) stellt unter der Überschrift „Der Konsultationsprozeß" den Zusammenhang mit dem intensiven und neuartigen Weg der Vorbereitung auf das Wort her[3]. Der gesellschaftliche

Kontext wird kurz rekapituliert (35f.), der Konsultationsprozeß selbst in seinem Verlauf in Erinnerung gerufen (37–39), seine Bedeutung, sein Ertrag und seine Wirkungen werden gewürdigt (40–47). Dieser Einstieg macht deutlich, daß der Konsultationsprozeß und das Wort der Kirchen als kirchliche Ereignisse zwar einen je eigenen Stellenwert haben und keines der beiden in seiner Bedeutung auf das jeweils andere reduzierbar ist. Andererseits nimmt das Wort aber ausdrücklich und zu wiederholten Malen Bezug auf den vorausgegangenen Dialogprozeß, baut auf den Erfahrungen, Erkenntnissen und Lernprozessen der Konsultationen und Eingaben auf und schöpft in vielfältiger Weise aus dieser Quelle.

Das zweite Kapitel zeichnet anhand der Darlegung besonders drängender Herausforderungen das Bild einer „Gesellschaft im Umbruch" (48–90). Drei Problemkomplexe werden herausgearbeitet: zunächst die „anhaltende Massenarbeitslosigkeit" in Deutschland und den anderen Mitgliedstaaten der EU (49–66), sodann die in sich vielschichtige „Krise des Sozialstaats" mit den Phänomenen der Armut in einer reichen Gesellschaft (68f.), der strukturellen Benachteiligung der Familien (70f.) und der Gefährdung der sozialen Sicherungssysteme (72–77). Dem folgt die Darstellung der internationalen bzw. globalen Zusammenhänge, in die die Umgestaltungsprozesse in unserer Gesellschaft eingebunden sind: Mit der weltweiten ökologischen Krise (78–81), mit den Herausforderungen der europäischen Integration (82f.) und den wirtschaftlichen wie politischen Chancen und Risiken der Globalisierung (84–90) werden jene größeren Problemhorizonte eröffnet, vor denen die Zukunftsfrage unserer Gesellschaft gestellt werden muß.

Angesichts dieser Situationsanalyse fragt das dritte Kapitel nach „Perspektiven und Impulsen aus dem christlichen Glauben", also nach einer Grundlage, die eine ethisch qualifizierte Positionsbestimmung und Kriterien der sozialethischen Urteilsbildung ermöglicht (91–125). Die Überlegungen gehen aus von der allen wirtschaftlichen und politischen System- und Strukturfragen vorgeordneten „Frage nach dem Menschen" (91f.). Darauf aufbauend wird der christliche Auftrag zur Weltgestaltung dargelegt und theologisch begründet (93–102). Auf dieser Grundlage, die zugleich das Sprechen über gesellschaftliche Fragen als konstitutiven Bestandteil des Sendungsauftrags der Kirchen ausweist, werden in biblischer und systematischer Begründung Leitperspektiven christlicher Sozialethik entwikkelt: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (103f.), die Option für die Armen (104–107), Gerechtigkeit (108–114), Solidarität und Subsidiarität (115–121) sowie das ökologische Kriterium der Nachhaltigkeit (122–125).

Diese sozialethischen Basiskriterien werden im vierten Kapitel vorausgesetzt. Es fragt nach dem für die Zukunft der Gesellschaft notwendigen, aber offensichtlich gefährdeten ethischen Grundkonsens (126–165). Aus christlich-sozialethischer Sicht werden Bedeutung und Hauptlinien eines solchen Konsenses gezeichnet – als Basis der Verständigung und des Dialogs in der pluralen Gesellschaft über deren zukünftige Ordnung und Gestalt (126–129). Als tragende Säulen wer-

den vorgestellt: die Achtung der Menschenrechte (130–135), eine freiheitlich-soziale Demokratie (136–141), eine ökologisch-soziale Marktwirtschaft (142–150), ein Menschenrecht auf Arbeit in Verbindung mit einem neuen Arbeitsverständnis (151–155), eine Entfaltung von Solidarität in einer erneuerten Sozialkultur (156–160) und die Wahrnehmung internationaler Verantwortung (161–165).

Unter der Überschrift „Ziele und Wege" gilt das fünfte Kapitel der Frage, welche Ansätze für einen konstruktiven Umgang mit den im zweiten Kapitel skizzierten Problemen gefunden werden können, und zwar vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Perspektiven, die im dritten und vierten Kapitel entworfen worden sind (166–242). Dementsprechend ist der Aufbau des Kapitels – das mit Abstand längste des ganzen Dokuments – weitgehend parallel zu dem des zweiten Kapitels gestaltet. War dort das Problem der Arbeitslosigkeit an erster Stelle aufgenommen worden, so wird hier zuerst von der Möglichkeit und den Voraussetzungen gesprochen, „die Massenarbeitslosigkeit deutlich zu reduzieren" (167–176). Daran anschließend werden Perspektiven zur Reform des Sozialstaats entwickelt (177–223). Dabei wird zunächst über Maßnahmen zur Konsolidierung der sozialen Sicherungssysteme gesprochen (177–191).

Unter der Überschrift „Solidarität in der Gesellschaft stärken" werden dann verschiedene, einander ergänzende und vielfach ineinandergreifende „Ziele und Wege" skizziert: Familienförderung (192–199), Chancengerechtigkeit zwischen den Geschlechtern (200–203), Sicherung der Zukunftschancen der Jugendlichen (204–208), Zusammenwachsen von Ost und West in Deutschland (209–214), gerechtere Vermögensverteilung (215–220) und Stärkung gesellschaftlicher Solidaritätspotentiale in einer neuen Sozialkultur (221–223). Die Parallelen zum zweiten Kapitel setzen sich in den weiteren Abschnitten des fünften Kapitels fort, wenn die Förderung des ökologischen Strukturwandels (224–232), die Notwendigkeit, die europäische Einigung voranzubringen (233–236), und die Verantwortung in der einen Welt (237–242) als umgreifende Perspektiven auch der innergesellschaftlichen Problemlösungsansätze entfaltet werden. Über die Parallelität zwischen den Kapiteln zwei und fünf hinaus gibt es gerade von hier aus vielfältige Bezüge in alle Teile des Papiers. Darauf wird in der fortlaufenden Kommentierung jeweils hingewiesen.

Mit dem sechsten und abschließenden Kapitel stellen sich die Kirchen der Frage nach den Konsequenzen, die sich aus diesem Wort für sie selbst ergeben (243–258). Die vorgelegte Sicht auf die gesellschaftlichen Probleme und Herausforderungen sowie auf Zielsetzungen und Lösungswege kann auch für die Kirchen als gesellschaftliche Institutionen, als Wirtschaftssubjekte, aber auch in ihrem theologischen Selbstverständnis und Sendungsauftrag nicht folgenlos bleiben. So halten sie sich selbstkritisch den Spiegel vor und fragen nach Anforderungen an ihr eigenes wirtschaftliches Handeln (244–247). Sie stellen ihr pastorales Handeln insgesamt ausdrücklich unter den Anspruch des notwendigen Zusam-

menhangs von „Weltgestaltung und Verkündigung", der im dritten Kapitel theologisch fundiert worden ist (248–256). Abschließend umschreibt das Wort ein Profil, das die Kirchen als gesellschaftliche Orte auszeichnen soll: Orte, an denen konkrete Erfahrungen möglich sind, die zur Gestaltung einer Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit für die ganze Gesellschaft beitragen und ermutigen (257f.).

In diesem Überblick über die Gesamtanlage des Wortes der Kirchen tritt die Struktur des Dreischritts deutlich hervor. Im Vorwort heißt es, die Kapitel 2–5 seien an dem Schema Sehen – Urteilen – Handeln orientiert. Das ist richtig: Das zweite Kapitel mit seiner Situationsanalyse entspricht dem Sehen. Das dritte und vierte Kapitel stellen die Grundlage für eine Beurteilung der Situation aus christlicher Sicht dar. Das fünfte Kapitel mit seiner Ziel- und Wegbeschreibung eröffnet Handlungsperspektiven. Darüber hinaus scheint der Dreischritt aber durchaus der Logik des Textes insgesamt zugrunde zu liegen. Die Rahmenkapitel (1 und 6) können ohne Schwierigkeiten in diese Struktur integriert werden.

Eine solche erweiterte Sichtweise „öffnet" das Wort nach zwei Seiten: Einerseits auf den Konsultationsprozeß, der ihm vorausgegangen ist und ohne den das Wort so, wie es jetzt vorliegt, wohl kaum zustande gekommen wäre. Denn er hat „die inhaltliche Vorbereitung des Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in hohem Maße bereichert" und so zu einem neuen Sehen entscheidend beigetragen (42). Andererseits auf das (weiterführende) Handeln der Kirchen selbst, das sich mit dieser neuen, partizipativen Form kirchlicher Sozialverkündigung sehr deutlich unter den Anspruch gesellschaftlicher „Einmischung" gestellt hat. Dementsprechend scheint es schlüssig, das erste Kapitel gemeinsam mit dem zweiten dem Schritt des Sehens zuzuordnen, das sechste gemeinsam mit dem fünften als Handlungsperspektive zu lesen.

Wegweiser für die Erneuerung einer solidarischen Gesellschaft

Ein so umfangreiches und thematisch wie von der Argumentationsweise her vielschichtiges Dokument wie das vorliegende Kirchenwort ist nicht leicht auf wenige Kernaussagen zurückzuführen; die Gefahr, unzulässig zu vereinfachen oder nur bestimmte Facetten der „Botschaft" wahrzunehmen, ist nicht gering. Eine selektive, von vornherein von bestimmten Interessen geleitete Lektüre wird aber dem Anliegen des Textes nicht gerecht. Es kann daher hier nicht darum gehen, Einzelaussagen herauszugreifen und in ihrer Bedeutung gegenüber anderen Aussagen zu gewichten. Vielmehr soll versucht werden, den roten Faden freizulegen bzw. die großen Linien zu markieren, die den Gedankengang des Textes bestimmen, in der Argumentation immer wiederkehren und so die Positionsbestimmung der Kirchen in der Vielfalt der Aspekte und Perspektiven als ein Ganzes identifizierbar machen. Eine gewisse Vorgabe dazu bietet die „Hinführung"

(1–34), die den Kapiteln des Wortes vorangestellt ist und mit der die Verantwortlichen selbst eine systematische Zusammenfassung ihrer „Vision" für eine Erneuerung der Gesellschaft (vgl. 91) vorgelegt haben.

Fundament des ganzen Dokuments, ja auch des gesamten Vorbereitungsprozesses, ist die Überzeugung, daß der Konsens über die Grundlagen und Ziele des gesellschaftlichen Zusammenlebens gefährdet sei, daß er erneuert und gestärkt werden müsse, um in der gegenwärtigen krisenhaften Situation Perspektiven für eine gerechte und zukunftsweisende Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung entwickeln zu können. Diesem Ausgangspunkt entspricht die Frage nach der Wertorientierung und einer entsprechenden Bewußtseinsbildung als gesellschaftlicher Aufgabe (vgl. 4f.; ausführlich: viertes Kapitel). Die Kirchen sind sich bewußt, daß sie zur Beantwortung dieser an die ganze Gesellschaft gerichteten Frage auf vielfältige Weise beitragen können. Ja, es entspricht ihrem ureigenen Auftrag, das Angebot des christlichen Gottesglaubens als einer zu verantwortlichem und gerechtigkeitsorientiertem Handeln befreienden Botschaft je neu vernehmbar zu machen (vgl. drittes Kapitel). So können sie einen Beitrag zu jener grundlegenden Verständigung über Werte der Gesellschaftsgestaltung leisten, ohne die Politik nicht möglich ist (vgl. 4f.). Diese Wertorientierung, die mit den titelgebenden Stichworten Solidarität und Gerechtigkeit inhaltlich umschrieben ist, wird unter den Leitmotiven der Zukunftsfähigkeit und der Nachhaltigkeit (vgl. 1) entfaltet; es geht also um eine Perspektive „über den Tag hinaus". Gerechtigkeitsverantwortung wird für alles politische Handeln auch im Hinblick auf die nachfolgenden Generationen angemahnt.

Ordnungspolitische Herausforderungen

Die Verständigung über Werte, an denen gesellschaftliches Zusammenleben orientiert sein soll, findet ihren Ausdruck nicht zuletzt in der durch die staatliche Politik zu gestaltenden und zu sichernden Ordnung der Gesellschaft. Der ordnungspolitische Anspruch wird in mehrfacher Hinsicht konkretisiert, nämlich in bezug auf die Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft, den Erhalt und die Reform des Sozialstaats, die Perspektive der Nachhaltigkeit als Kriterium für einen ökologischen Umbau der Wirtschaft, die Perspektive internationaler bzw. globaler Verantwortung, auf die nationalstaatliche Politik ausgerichtet werden muß.

1. *Ökologisch und global verpflichtete soziale Marktwirtschaft.* Eine zentrale Aussage des Kirchenworts ist das Plädoyer für das Ordnungsmodell der sozialen Marktwirtschaft, allerdings unter deutlicher Betonung seiner Reformbedürftigkeit. Die soziale Marktwirtschaft muß im Hinblick auf die unabweisbaren politischen wie ökonomischen Herausforderungen als ökologisch und global verpflichtete soziale Marktwirtschaft erneuert werden (vgl. 9–12; 48; 142–150).

Diese Überlegung ist von der allzu berechtigten Sorge getragen, daß Gerechtigkeit, Humanität und die Verantwortung für die Armen auf der Strecke bleiben, wenn die Gestaltung von Gesellschaft ausschließlich ökonomisch-funktionalen Gesichtspunkten unterworfen wird. Deshalb wird unter ausdrücklicher Berufung auf die Vernunft (vgl. 126) die Notwendigkeit einer Ordnung betont, die den Kriterien der sozialen Sicherung, der ökologischen Verträglichkeit und der globalen Verantwortung gegenüber dem Dominanzstreben ökonomischer Rationalität Geltung verschafft. Das heißt nicht, daß die Eigengesetzlichkeit der ökonomischen Vernunft mißachtet würde, im Gegenteil. Vielmehr geht es darum, der Verabsolutierung dieses Teilaspekts gesellschaftlicher Ordnung und damit der Tendenz zur Ökonomisierung der ganzen Gesellschaft entgegenzuwirken.

2. *Sicherung des Sozialstaats.* Mit diesem Grundanliegen hängt ein weiteres eng zusammen: die Verteidigung des Sozialstaats als eines wesentlichen Bestandteils einer gerechten sozialen Ordnung. Gegen starke gesellschaftliche Tendenzen, den Sozialstaat als „zu teuer" abzubauen, betont das Kirchenwort mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, nicht der Sozialstaat sei zu teuer, sondern die Arbeitslosigkeit (vgl. 19; 190), und die soziale Sicherung müsse als Grundpfeiler einer tragfähigen und solidarischen gesellschaftlichen Ordnung erhalten bleiben. Dabei geht es gerade nicht, wie manche Kritiker allzu rasch behaupten, um Besitzstandswahrung. Vielmehr zielt das Plädoyer für die Erhaltung des Sozialstaats darauf, die Systeme der sozialen Sicherung so zu reformieren, daß ihr eigentlicher Zweck für alle Gesellschaftsglieder gewährleistet werden kann, nämlich die von der ganzen Gesellschaft solidarisch getragene Vorsorge gegenüber den mit Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit verbundenen elementaren Lebensrisiken (vgl. 14–18; 177–191).

Unter diesem Vorzeichen werden der Abbau der Massenarbeitslosigkeit als oberste Priorität der Wirtschafts- und Sozialpolitik angemahnt und Mittel, die zur Erreichung dieses Ziels beitragen können, erörtert (19–21; 167–176). Das in der kirchlichen Sozialverkündigung verwurzelte Prinzip der Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird eindringlich in Erinnerung gerufen (23; 162; 220). Es begründet die Forderung, die wirtschaftlich Leistungsfähigen mittels einer zumutbaren Umverteilung von Einkommen und Vermögen an den Kosten der sozialen Sicherung angemessen zu beteiligen (22–25; 187 f.; 219 f.).

3. *Nachhaltigkeit.* Die ökologische Perspektive als eigenständiger Faktor, der für eine langfristig gerechtigkeitsorientierte wirtschaftliche und soziale Entwicklung als grundlegend berücksichtigt werden muß, wird in dem Kirchenwort erfreulich deutlich herausgearbeitet, wenngleich die theologisch-ethische Begründung (vgl. 122–125) argumentativ nicht zu den stärksten Passagen des Papiers zählt. Noch in der Diskussionsgrundlage war der Aspekt der Ökologie unter vielem anderen eher am Rande berücksichtigt worden, jedenfalls hatte er keine zentrale Stellung erhalten (vgl. D 15 f.; 86–90).

Demgegenüber ist die Akzentsetzung in dem Kirchenwort erkennbar neu; dies ist ein Ergebnis vieler einschlägiger Eingaben im Konsultationsprozeß. Ökologie, Umweltverantwortung wird nicht als ein Thema neben anderen eingeführt, sondern als eine durchgängige Perspektive: Die ökologische Komponente muß „als eigenständiger Zielfaktor der wirtschaftlichen Entwicklung" betrachtet werden (vgl. 148). Damit wird die Berücksichtigung der Leitperspektive „Nachhaltigkeit" als Querschnittsaufgabe der Gesellschaftsgestaltung, der Ökonomie und insbesondere der vom Staat zu leistenden Ordnungspolitik eingefordert. Um so erstaunlicher ist die Zurückhaltung, die die Kirchen gegenüber dem Projekt einer ökologischen Steuerreform an den Tag legen – entsprechende Überlegungen werden referiert, aber ohne eigene (befürwortende) Stellungnahme (vgl. 227).

4. *Internationale Verantwortung.* Ähnliches gilt für den Gesichtspunkt der räumlichen Entgrenzung politischer und ökonomischer Verantwortung über den nationalstaatlichen und binnengesellschaftlichen Rahmen hinaus. Zukunftsfähigkeit ist nicht mehr im Alleingang einzelner Gesellschaften bzw. Staaten zu sichern (vgl. 161). Sowohl auf europäischer Ebene als auch im Gesamtzusammenhang der einen Welt sind Leitbilder eines gerechten Zusammenlebens nötig. In diesem Zusammenhang werden die Menschenrechte – Freiheits-, Mitwirkungs- und Sozialrechte (vgl. 130–135) – als unerläßliche Grundlage in Erinnerung gerufen. Dabei fällt auf, daß gerade die sogenannten Rechte der „dritten Generation" – das Recht auf Entwicklung, das Recht auf Frieden und das Recht auf intakte Umwelt – in diesem Zusammenhang nicht systematisch erfaßt sind, obwohl sie (bei aller Schwierigkeit der Positivierung und Institutionalisierung) im Hinblick auf eine Weltordnungspolitik eine Schlüsselrolle spielen müßten und von kirchlicher Seite seit längerem unmißverständlich eingeklagt werden.

Das Postulat einer globalen Rahmenordnung für wirtschaftliches und soziales Handeln (vgl. 163) trägt der Einsicht Rechnung, daß die Globalisierung der Wirtschaft nicht einfach als schicksalhaft hingenommen werden darf, sondern als Herausforderung politischer Gestaltung (vgl. 84–90; 162f.) aufgenommen und verstanden werden muß, insbesondere auch im Sinn einer als politische Querschnittsaufgabe zu begreifenden Entwicklungspolitik (vgl. 89f.; 165; 237–242). In diesem weltweiten Horizont wird auch die weitergehende europäische Integration als politische und ökonomische Aufgabe beleuchtet (vgl. 82f.; 164; 233–236).

Entdeckung der Gesellschaft

Nicht nur der Staat wird bei seiner ordnungspolitischen Verantwortung, etwa für die Gewährleistung der sozialen Sicherung, behaftet. Vielmehr zeichnet sich in dem Kirchenwort eine deutliche Tendenz zu einer Durchbrechung des Dualismus von Individuum und Staat ab. Die Gesellschaft selbst wird als Ort der Verantwor-

tung „entdeckt", die vielfältigen Akteure innerhalb der Gesellschaft werden als Träger von Mitverantwortung zur Gestaltung des sozialen Ganzen in den Blick genommen und Möglichkeiten der Stärkung zivilgesellschaftlicher Solidaritätspotentiale eruiert. Das ist ein neues Moment in der Sozialverkündigung der Kirchen.

1. *Sozialkultur.* Das Stichwort Sozialkultur, das den Text durchzieht (vgl. 26; 156–160; 221–223), ist wegweisend, um diesen von kommunitaristischen Impulsen geprägten Gedanken aufzuspüren. Zugleich ist es als ein wichtiges Antwortelement auf das in dem Gemeinsamen Wort deutlich diagnostizierte Phänomen der sozialen Fragmentierung der Gesellschaft zu verstehen[4].

Der Wandel gesellschaftlicher Wertvorstellungen wird nicht nur als gesellschaftliche Tatsache konstatiert, sondern zugleich als Chance im Hinblick auf die Entdeckung und Verwirklichung neuer Formen von Solidarität wahrgenommen (vgl. 158). Das in traditionsgebundenen kirchlichen Kreisen verbreitete „Verfallsparadigma", das Wertewandel nur als Werteverlust wahrzunehmen vermag, scheint hier eindeutig überwunden. In diesen Zusammenhang gehört die Anerkennung der tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungen in bezug auf das Geschlechterverhältnis und die veränderten Wertoptionen hinsichtlich der – weithin noch bestehenden – geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (vgl. 158; 201). Ebenso gehört hierher die sehr positive Wahrnehmung der Solidaritätspotentiale in den neuen sozialen Bewegungen (vgl. 159; 221). Auch die Förderung der Familien, die Gleichstellung der Geschlechter und die Verbesserung bzw. Sicherung der Chancen der Jugendlichen werden in diese Perspektive der Stärkung gesellschaftlicher Solidaritätspotentiale hineingestellt (vgl. 192–208).

2. *Partizipation.* Bezogen auf das ethische Leitkriterium der Gerechtigkeit, läßt sich die neue Wahrnehmung der Gesellschaft und der in ihr wirkenden Akteure auf den Aspekt der Beteiligung zuspitzen. Beteiligung, Partizipation aller Gesellschaftsglieder an den gesellschaftlichen Aufgaben, Gütern und Positionen wird – wie schon im Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe von 1986 – als Forderung der Gerechtigkeit geltend gemacht (vgl. 112 f.). Das ist eine logische Entsprechung zu dem Gedanken der Mitverantwortung. In verschiedenen Zusammenhängen wird der Gesichtspunkt der Beteiligungsgerechtigkeit ausdrücklich geltend gemacht, zum Beispiel in bezug auf eine geschlechtergerechte Verteilung von Erwerbs- und Familienarbeit und hinsichtlich des Zugangs von Frauen zu Entscheidungspositionen in Gesellschaft und Kirche. Auch die Sicherung der Chancen für die Jugend steht unter diesem Postulat (vgl. 204 f.)

3. *Subsidiarität.* Die klar hervortretenden und einander ergänzenden Tendenzen, den Staat auf seine Ordnungsfunktion zu verpflichten und zugleich die Solidaritäts- und Verantwortungspotentiale der Gesellschaft zu stärken, entsprechen dem Gehalt des Subsidiaritätsprinzips, sofern es nicht – wie so oft in politischen Debatten – verkürzt wiedergegeben wird. Das Kirchenwort erinnert eindringlich an den Vollsinn dieses Prinzips (vgl. 27; 120 f.): Es umschreibt ja nicht

nur die Begrenzung staatlicher Zuständigkeit zugunsten der Eigenverantwortung der einzelnen und der kleineren gesellschaftlichen Einheiten, sondern benennt auch (und zwar grundlegend) die positive Verpflichtung staatlichen Handelns, die einzelnen und die kleineren gesellschaftlichen Einheiten in ihrem eigenverantwortlichen, gemeinwohlorientierten Handeln zu unterstützen. Der Zusammenhang von Subsidiarität und Solidarität, der für dieses Verständnis fundamental ist, wird deutlich herausgearbeitet.

Zur ordnungspolitischen Aufgabe des Staates gehört es dementsprechend, Rahmenbedingungen zu schaffen, unter denen sich die gesellschaftlichen Solidaritätspotentiale entfalten können, zum Beispiel durch Maßnahmen zur Höherbewertung familiärer und sozialer Arbeit, zur Anerkennung des Ehrenamts, zum Schutz des in der Regel arbeitsfreien Sonntags. Die Stärkung der Solidarpotentiale und die Förderung der Sozialkultur betrifft sowohl die Familie als gesellschaftliche Institution als auch die neuen sozialen Bewegungen sowie die Verbände, die Kirchen usw., die sich mit den vorgelegten Denkansätzen auch selbst in diesem Verstehenszusammenhang der Zivilgesellschaft verorten.

Selbstwahrnehmung der Kirchen

Das Gemeinsame Wort nimmt die kritischen Beiträge vieler Eingaben im Konsultationsprozeß auf, die auf eine Selbstthematisierung der Kirchen als gesellschaftliche Akteure, auf eine Klärung ihrer eigenen Rolle und Aufgabe im gesellschaftlichen Prozeß und auf die Wahrnehmung der Vorbildfunktion der Kirchen gedrungen hatten.

1. *Institutionelles Handeln.* Die Kirchen stellen sich selbst – und darin artikuliert sich eine Lernerfahrung, die dem Konsultationsprozeß und der vielfältigen Artikulation kritischer Stimmen an der „Basis" zu verdanken ist – unter den Anspruch und die Kriterien, die sie an wirtschaftliches und soziales Handeln gerichtet haben. Sie tun mit dieser Selbstreflexion einen ersten Schritt in Richtung einer Selbstverpflichtung, die ihr institutionelles Handeln als Arbeitgeber, Vermögenseigentümer und Bauherren betrifft (244–247). Damit tragen sie dem für die Wirksamkeit ihrer gesellschaftlichen Einmischung höchst wichtigen Gedanken Rechnung, daß es nicht bei der Theorie sozialer Gerechtigkeit bleiben darf, sondern eine Praxis eingefordert wird, die Vorbildcharakter hat und insofern die Glaubwürdigkeit kirchlichen Sprechens unterstützt. Freilich verzichtet das Wort weitgehend darauf, Konkretisierungen zu skizzieren. Die Kirchen werden sich in der Rezeption ihres Wortes auch daran messen lassen müssen, wie weit sie – für die Öffentlichkeit erkennbar – daran arbeiten, die selbstgestellten Aufgaben einzulösen, zum Beispiel die Postulate der Mitbestimmung und der Gleichstellung von Frauen und Männern in kirchlichen Arbeitsverhältnissen (vgl. 244) oder die Ab-

sicht, Frauen auch im kirchlichen Bereich verstärkt an Entscheidungspositionen zu beteiligen (vgl. 203).

2. *Kirchen als Dialogpartner in der Zivilgesellschaft.* Die Kirchen benennen klar die Rolle, die sie selbst in den gesellschaftlichen Suchprozessen und Auseinandersetzungen einnehmen wollen und können. Sie bauen damit einerseits dem Mißverständnis vor, die Kirchen könnten mit ihrer Beteiligung Aufgaben der Politik ersetzen oder „Patentrezepte" für die Lösung anstehender Probleme liefern (vgl. 4f.). Andererseits bringen sie ihr Selbstverständnis zum Ausdruck, das eine Abstinenz in gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen deshalb verbietet, weil menschliche Existenz immer in diese strukturellen Zusammenhänge eingebunden ist und ganzheitliches Gelingen menschlichen Lebens in Gemeinschaft nicht unabhängig davon gedacht und erreicht werden kann. So verorten die Kirchen sich selbst als Teil der Gesellschaft (vgl. 248) und bekennen sich zu ihrer öffentlichen Aufgabe, die ein unverzichtbares Moment am kirchlichen Sendungsauftrag darstellt (vgl. 100). Ihre gesellschaftliche Kompetenz sehen sie vor allem in dem Beitrag zur Frage nach der Wertorientierung, als kritische Partner und Vermittler in einem gesamtgesellschaftlich zu führenden Dialog.

3. *Ökumene.* Mit der Initiative zum Konsultationsprozeß haben die beiden großen Kirchen eine Vorgabe gemacht, die dieses dialogische Selbstverständnis eindrucksvoll verdeutlicht und die auch für das zukünftige öffentliche Handeln der Kirchen Maßstäbe setzt (vgl. 40–47). Mit ihrem Wort äußern sie sich gemeinsam zu den drängenden wirtschaftlichen und sozialpolitischen Fragen unserer Gesellschaft. Sie sprechen darin sowohl in den Aussagen zum theologischen Selbstverständnis von Kirche (dabei wird ekklesiologisch bedeutsam für beide Kirchen gemeinsam von der Kirche – Singular – gesprochen) als auch im Hinblick auf eine sozial gerechte Gestaltung der Gesellschaft mit *einer* Stimme. Um dem Anliegen der Erneuerung eines gesellschaftlichen Grundkonsenses Geltung zu verschaffen, ist dies ein unerläßlicher Schritt der Annäherung. Wenigstens die christlichen Kirchen müssen untereinander verwirklichen können, was sie – zu Recht – einer weitgehend pluralen Gesellschaft zur Aufgabe machen. Dies kann dem gesellschaftlichen Dialog über die Grundlagen des Zusammenlebens und die Weichenstellungen für die Zukunft einen kräftigen Impuls geben.

4. *Option für die Armen.* In diesen Dialog bringen die Kirchen Grundpositionen ein, die durch den biblischen Gottesglauben und die darin überlieferten, Identität stiftenden Erfahrungen mit diesem Gott bestimmt sind. Wenn die Kirchen daher in irgendeiner Weise „Partei" sind (vgl. 112), dann im Sinn der Option für die Armen, als „Stimme der Stummen", als Anwältinnen derer, die sonst ohne Vertretung bleiben – der Armen, der Fremden und Ausgegrenzten. So hatte ein Resümee zum Ertrag des Konsultationsprozesses die „gemeinsame Parteinahme für die Benachteiligten und Schwachen" als herausforderndes Ergebnis festgehalten[5]. In den Überlegungen zum Sozialstaat und zur sozialen Sicherung schlägt

sich die in dem Kirchenwort unmißverständlich spürbare Option für die Armen nieder. Sie wird im dritten Kapitel biblisch wie systematisch begründet und als Kriterium der sozialethischen Urteilsbildung eingeführt. Die Frage nach dem Status der Armen, nach dem Maß ihrer Beteiligung an den gesellschaftlichen Gütern, stellt ein entscheidendes Kriterium der Gerechtigkeit der Gesellschaft dar (vgl. 41; 105–107). Es gibt wohl bisher keine Äußerung der Deutschen Bischofskonferenz, der EKD oder auch des päpstlichen Lehramts, die diese Option deutlicher und prägnanter zur Sprache brächte.

5. *Mystik und Politik.* Die Kirchen begründen ihr eigenes Handeln als gesellschaftliche Institutionen, aber auch die gesellschaftliche Verantwortung von Christen insgesamt, indem sie den unaufgebbaren Zusammenhang von Mystik und Politik, Gottes- und Nächstenliebe, Theorie und Praxis des Glaubens in Erinnerung rufen (46; 103 f.). Damit wenden sie sich kritisch gegen alle inner- wie außerkirchlichen Tendenzen, die die Zuständigkeit ihres Handelns auf einen kirchlichen „Binnenraum", auf eine „weltlos" verstandene „Heilssorge" beschränken (vgl. 253–256) und ihr jede Kompetenz zum politischen Handeln im weitesten Sinn pauschal absprechen wollen. Diese unselige Entgegensetzung wird eindeutig zurückgewiesen. Sehr genau benennen die Kirchen ihre Kompetenz: Sie ist eine Kompetenz für den ganzen Menschen (vgl. 91 f., 96); deshalb darf kirchliches Handeln menschliche Existenz nicht losgelöst von den gesellschaftlichen Zusammenhängen und Bedingungsfaktoren wahrnehmen.

Die Aufmerksamkeit für die Bedingungen, Kontexte und Einflußfaktoren, unter denen sich menschliches Leben entfaltet oder an seiner vollen Entfaltung gehindert wird, gehört zum genuinen Auftrag der Kirche. Aus dem gleichen Grund gehört nicht nur die Nothilfe für Opfer ungerechter Verhältnisse zum kirchlichen Sendungsauftrag, sondern ebenso der Einsatz für die Entwicklung oder Erhaltung gesellschaftlicher Strukturen, die jedem und jeder einzelnen die volle Entfaltung ihrer Persönlichkeit erlauben, also der Einsatz für sozial gerechte Strukturen. Indem das Gemeinsame Wort diesen Gesichtspunkt sehr deutlich herausarbeitet (vgl. 100–102; 248–252), legt es den – in kirchlichen Äußerungen nicht immer so deutlich markierten – Schwerpunkt auf die Schlüsselrolle, die der diakonischen Dimension für das Selbstverständnis der Kirchen zukommt. Darin wird unmißverständlich die gesellschaftlich-strukturelle und damit politische Tragweite diakonischen Handelns und diakonischer Verantwortung betont.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort d. Rates d. EKD u. d. DBK zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Dtl., eingel. u. komm. v. M. Heimbach-Steins u. A. Lienkamp (München 1997).

[2] M. Heimbach-Steins, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik d. Konsultationsprozesses, in dieser Zs. 213 (1995) 604–614. [3] Vgl. ausführlicher d. Einleitung zur komm. Ausg. (A. 1). [4] Vgl. ebd. zum 5. Kap.

[5] Sikora, Winkler in: Gemeins. Texte 8 (Hannover, Bonn 1996) 25.

Josef Fuchs SJ

Gott, der Mensch und das Universum

Das Universum (und darin unsere Erde) ist das große Geheimnis, das zu erklären die wissenschaftliche Welt – Physiker, Astronomen, Biologen, Psychologen, Philosophen – seit langem und auch heute sich müht. Das Problem Gott bleibt dabei weitgehend unbeachtet, wenn er nicht einfachhin für überflüssig erklärt wird. Dagegen spielt das Problem Mensch eine Sonderrolle, sowohl in ethischer Hinsicht wie auch hinsichtlich seiner Beziehung zu Gott, falls dieser sich nicht als überflüssig erweisen sollte. Dieser Beitrag soll grundlegend die ethischen (moraltheologischen) Fragen behandeln. Der Mensch ist in die Erde und das Universum integriert. Als ethisches Wesen muß er sich seiner Stellung und seiner besonderen Aufgabe hinsichtlich dieser Wirklichkeit Universum bewußt sein. Dazu gehört auch seine Frage nach dem von dieser gesamten Wirklichkeit grundlegend unterschiedenen Absoluten, nach Gott, und seiner Beziehung zu ihm.

Gottes Schöpfung

Der berühmte englische Kosmologe Stephen Hawking wird gelegentlich wegen seiner intensiven Studien über das Universum auch „Mister Universum" genannt. Er gesteht ein, daß die Problematik um das Universum irgendwie eine Problematik zwischen Naturwissenschaften und Religion ist; denn wenn das Universum einen Anfang haben sollte, dann stelle sich notwendig auch das Problem Gott ein. Er selbst hat sich auf diesem Grenzgebiet Universum einzig dem naturwissenschaftlichen Bereich verschrieben[1]. Demgemäß muß er das Universum als eine in sich geschlossene Wirklichkeit ohne Anfang und Ende betrachten. Bei einer Tagung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften im Vatikan 1981 stellte er – nicht ohne viel Anerkennung – sein System als ein „Keine-Grenzen-Modell" vor. Einzig aus der Reflexion auf die Daten des Universums und deren Analyse versucht er, zu einem Begreifen der uns vorliegenden Wirklichkeit Universum zu kommen; aber er gesteht, daß er bei dieser Lösung nicht sieht, wo da noch ein Platz für Gott bleibe. Er ist sich bewußt, daß er auf diese Weise nicht zu einer *vollständigen* Theorie über das Universum kommen kann. Denn seine Methode kann keine Antwort auf die Frage geben, warum es das Universum, wie er es versteht (und darin uns selbst), gibt und nicht nicht gibt; ohne eine Antwort darauf ist das Universum als Ganzes nicht begriffen.

Allerdings ist es wahr, daß sich innerhalb dieses begrenzten Systems ein Gott nicht entdecken läßt. Die Gottesfrage ist demnach für Hawking eher eine Art „Glaubensfrage". Sollte es Gott geben, dann verhalte er sich, so meint der Kosmologe, wohl so, daß er sich durch wissenschaftliche Gesetze nicht beschreiben läßt. Wer beatmet, so fragt er, die von uns erforschten und uns bekannten Unmengen von Regeln und Gleichungen, die das Universum beschreiben, um aus ihnen das Ganze eines echten und begriffenen Universums zu machen? Das kann als rein methodischer Atheismus verstanden werden, aber wohl auch schon als Agnostizismus. Wer ausschließlich das naturwissenschaftliche Studium des Universums und des Menschen in ihm als Wissenschaft versteht, hat einen einseitigen Wissenschaftsbegriff. Bei einem derartigen Vorgehen ist es nicht zu verwundern, daß sich der Wissenschaftler langsam zum echten Atheisten entwickelt.

Weltweit bekannt und verbreitet ist die naturwissenschaftliche Auffassung, daß das Universum (und darin auch die Erde und der Mensch) durchaus einen Anfang hat und demnach wohl auch ein Ende haben wird. Es ist die bekannte Lehre von einem „Urknall", mit dem – aus nichts (und nicht *aus* ihm wie aus einem etwas) – eine erste Wirklichkeit und damit auch Zeit und Raum entstanden sind. Der Urknall wird als eine Wirklichkeit verstanden, die in sich die Möglichkeit enthielt, sich über unvorstellbare Zeiten hin selbsttätig und immer weiter durch Selbstüberschreitungen zu entfalten und – wenn auch über Seinsminderungen und Zerstörungen hinweg – zu vervollkommnen bis hin zur organischen, lebenden und sogar menschlichen Wirklichkeit: das uns einigermaßen bekannte Universum. Die Idee eines Urknalls hat auch in der Entwicklung Stephen Hawkings ihren Platz gehabt. Problematisch und unlösbar bleibt in dieser Auffassung die Frage, wie es aus nichts, also ohne jede gegebene Voraussetzung – wenn nicht eben Gott – zu diesem Urknall mit seinen unermeßlichen Möglichkeiten habe kommen können, samt den daraus sich ergebenden Gesetzmäßigkeiten, gesetzmäßigen Selektionen usw., aber wohl auch mit undeterminiert und gleichsam chaotisch sich einstellenden „Zufällen".

Auch in dieser Auffassung fehlt das Begreifen des Ganzen: Wie kommt es zu diesem Anfang samt den mit ihm gegebenen Möglichkeiten der Evolution? Die wissenschaftliche Analyse des Urknalls und das langsame Entdecken der verschiedenen Schritte und Elemente der Evolution beantwortet diese Grundfrage nicht. Es ist wie bei der Selbsterklärung Hawkings: Die – von ihm bewußt gewählte – Beschränkung auf naturwissenschaftliche Forschung führt nicht zum Begreifen der Evolution als solcher. Ist ihm die zu suchende Antwort vielleicht eine religiöse, gar eine nicht reflektierbare und nicht diskutierbare „Glaubensfrage"? In der oben erwähnten Tagung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften hatte der Papst vorsichtshalber die Mitglieder der Akademie darauf aufmerksam gemacht, daß die Gottesfrage nicht zum Kompetenzbereich der Naturwissenschaften als solcher gehören könne.

Die damit anzunehmende Forderung ist die Forderung nach einer die Gesamtsumme der Wirklichkeiten des Universums transzendierenden, dieser Summe selbst also nicht zugehörigen und doch sie tragenden und insofern ihr immanenten Gegebenheit. Wir pflegen sie Gott zu nennen. Sie ist also nichts von der Gesamtheit des selbsttätigen und sich entwickelnden Universums und ist ihr doch als letzter und sie erklärender Grund notwendig gegenwärtig. Sie ist erste Schöpfung (creatio prima) und gleichzeitig sie permanent als Schöpfung begründende, tragende und steuernde Wirklichkeit (creatio continua). Sie begründet das Sein der geschaffenen Wirklichkeit, ihr freigesetztes selbsttätiges Wirkenkönnen, damit auch die Möglichkeit, sich selbst in einem Werdeprozeß überbieten zu können, und auch dieses selbsttätige Wirken selbst. Dabei ist Gott als persönliches Gegenüber der Schöpfung der, der in seiner fortdauernden Schöpfung selbst frei in die von ihm geschaffene Wirklichkeit einzugreifen vermag[2].

Allerdings ist diese göttliche Wirksamkeit nicht im Sinn eines Eingreifens in der Weise einer Erstursache (causa prima) zu verstehen; denn das wäre eine völlige Neuschöpfung außerhalb des geschaffenen Universums, also im Grunde irgendwie die Schöpfung eines weiteren Universums. Demnach muß das Eingreifen Gottes in das von ihm geschaffene Universum immer als ein göttliches Eingreifen ausschließlich über die ursächliche Wirksamkeit der von ihm geschaffenen selbsttätigen Wirklichkeit (causae secundae) und durch sie – und nicht an ihrer Stelle – verstanden werden. Das würde somit auch von der Erschaffung der geistigen menschlichen Seele in der menschlichen Zeugung gelten.

Insofern die sich selbst übersteigen könnende Selbsttätigkeit der geschöpflichen Wirklichkeit kaum völlig durch festliegende naturwissenschaftliche Gesetze eingefangen werden kann – in einer analogen Parallele zur Freiheit Gottes in der ersten Schöpfung – und demnach unserer Voraussicht nicht voll zugänglich ist, ist auch das göttliche Eingreifen in die naturhafte Selbstverwirklichung der Schöpfung dem Versuch einer vollen Grenzziehung unsererseits enthoben. Wir können nicht eindeutig festlegen, wie Gott in die sekundäre Ursächlichkeit der Schöpfungswirklichkeit wirksam einzugreifen vermag. Das gilt hinsichtlich der sekundären Ursächlichkeit der Schöpfung insgesamt, es gilt vor allem hinsichtlich der freien Ursächlichkeit der menschlichen und mitmenschlichen Selbstverwirklichung und Selbstüberbietung und des freien Eingreifens in die Wirklichkeit der Erde und des Universums und deren aktiver Gestaltung.

Der Mensch in Gottes Schöpfung

Innerhalb der menschlicher Forschung zugänglichen selbsttätigen Evolution des geschaffenen Universums und der erforderlichen Annahme des Schöpfers als ihrer Causa prima et continua wirft der Mensch aufgrund seiner Vernunft und Frei-

heit ein Sonderproblem auf. In welchem Sinn und inwieweit ist seiner freien Ursächlichkeit die aktive Evolution seiner selbst und auch der Erde und des gesamten Universums durch den ihn transzendierenden und ihm stets immanenten Schöpfer ermöglicht und anvertraut?

Zweifellos muß diese Selbst- und Wirklichkeitsgestaltung als vom Schöpfer auferlegt verstanden werden, sie muß den Plan und Willen des Schöpfers erfüllen. Diese sind uns aber nicht direkt kundgetan, sie sind nur durch den Versuch von Einsicht in die Gegebenheiten der zuhandenen und weiterhin in steter Evolution und Selbstentwicklung sich befindenden Wirklichkeit des Universums – und darin des Menschen – zu finden.

Diesen Versuch haben die Menschen, seit es auch sie gibt, seit Urzeiten jeweils auf je ihre eigene Weise unternommen, und zwar einschließlich der Frage, die auch für Hawking nach eigenem Geständnis die schwierigste, von ihm aber im Grunde nicht angegangene Frage hinsichtlich des Universums ist, nämlich die Frage nach dem Woher und Wozu des Universums. Auch die biblischen Bücher des Alten Testaments[3] wollen kein geschichtlicher Bericht sein; ihnen geht es um den Glauben an Gott als Schöpfer all dessen, was außer ihm ist. Wenn die konkreten Schöpfungserzählungen der Bibel keine geschichtlichen Berichte sein wollen, dann setzen sie im Grunde die aus menschlichen Urzeiten stammenden und ererbten Erkenntnisse des Menschen schon voraus; diese wollten schließlich keineswegs naturwissenschaftliche Erklärungen der gegebenen Welt sein, sondern auf die Dauer irgendwie verständliche und letztlich religiöse Antworten auf das Woher ihrer selbst und ihrer Welt. Darin stimmen sie weitgehend überein mit andern uns noch zugänglichen Schriften früherer oder dem Alten Testament gleichzeitiger Kulturen. Sie zeigen im Grunde nur an, daß und in welcher Weise die Menschen sich dieser existentiellen – und eindeutig letztlich religiösen – Frage schon immer von Urzeiten her bewußt waren.

Sie unterscheiden sich damit eigentlich nicht grundlegend von den Reflexionen christlicher und nichtchristlicher Theologen und Philosophen aus vielen Jahrhunderten bis in die beginnende Neuzeit hinein. Dagegen ist ihr Ansatz grundlegend verschieden von vielen rein naturwissenschaftlichen Versuchen anthropologischer, physikalischer, mathematischer usw. Art neuerer Zeiten, wie sie in dem schon zitierten[4], heute in aller Welt verbreiteten Bestseller Stephen Hawkings „Eine kurze Geschichte der Zeit" dargelegt sind. Allerdings hat Hawking selbst zeitweise mit einem Physikerkollegen, der sich dezidiert zum jüdisch-christlichen Glauben an den Schöpfergott des Universums bekannte, zusammengearbeitet; schließlich haben Hawking und Don Page beschlossen, die religiöse Frage aus ihren Gesprächen auszuschließen. Jedoch ist bekannt geworden, daß Hawkings (erste und langjährige) gläubige Frau meinte, ihren Mann gelegentlich daran erinnern zu sollen, daß er nicht Gott sei.

Es bleibt uns wohl ein unlösbares Problem, was der Mensch während seines

Werdeprozesses gewesen ist, wie dieser Werdeprozeß verlaufen ist und wie der werdende Mensch sich während dieses viele Zeiten dauernden Prozesses verhalten hat. Zweifellos hat dieses werdende Wesen Erfahrungen gemacht und gesammelt und diese – langsam Mensch geworden – in seine nun menschliche Wirklichkeit eingebracht und dann ergänzt und ebenfalls langsam über sie nachzusinnen begonnen. Es dürfte wohl feststehen, daß er zunächst weniger auf die Frage des physischen Werdens als auf die tiefere und letztlich religiöse Frage seines Woher und des Woher seiner Welt gestoßen ist. Über diese Frage hat er lange Zeiten hindurch immer mehr und immer neu reflektiert – wenn möglicherweise auch nur leichthin. Die Antwort definiert den Sinn seines Menschseins.

Die Problematik des eigentätigen physischen Werdens und der aktiven Evolution des Universums durch Milliarden von Jahren dagegen dürfte den Menschen früherer Epochen wohl nicht aufgegangen sein. Sie ist neueren, ja neuesten Datums. Sie hält auch heute noch die Menschheit in Atem. Die herausragende Intelligenz und freie Entschiedenheit des Menschen sind ihr Protagonist. Worüber soll der Mensch selbst eigentlich mehr staunen: über die ihm selbst durch die Schöpfung gewordenen Möglichkeiten und Kräfte oder über die vorliegenden Ergebnisse seiner Forschungen, über sein eigenes Wissen und Können oder über die von ihm inzwischen errungene Möglichkeit, sich selbst oder seine Werke – samt den ihnen von ihm selbst gestellten Aufgaben – in das Weltall hineinzusenden? Wir werden ihm seine Frage „Wo ist da noch ein Platz für Gott?" nicht abnehmen können und doch versucht sein, ein wenig Verständnis für diese seine Frage aufzubringen.

Gehört es nicht zur wesentlichen Aufgabe des Menschen der Schöpfung Gottes, so wie wir ihn heute kennen, seine Fähigkeiten, seine Intelligenz und seine Freiheit in sein suchendes und forschendes Bemühen einzubringen und sogar seine Möglichkeiten dem ihm anvertrauten Universum aufzuzwingen? Ist er nicht eben so der Mensch der Schöpfung Gottes – wenn er sich nur nicht einer offenen und demütigen Beantwortung auch der letzten ihn fordernden Frage des Schöpfers zu entziehen sucht? Gleichzeitig wird er wohl nie völlig die irgendwie doch bewußte Beziehung zu dem vom transzendenten Absoluten kommenden Anruf zu personaler Verantwortung hinsichtlich der möglichen Risiken seines zwar intelligenten, aber auch mutigen und gelegentlich risikoreichen Wagens unbeachtet lassen können. In dieser Frage wird sich zweifellos auch die möglicherweise mitbetroffene menschliche Gemeinschaft vernehmbar machen.

In ähnlicher Weise ist der auf sich selbst gestellte Mensch auch in die atomare Welt eingedrungen. Nicht ganz ohne Beziehung zu ihr ist er in überaus auffälliger und einer uns Menschen vielleicht unmittelbarer betreffenden Weise durch seine intelligente und entschiedene Forschung im Bereich des Lebens und vor allem des menschlichen Lebens zu vorher kaum geahnten Kenntnissen und möglichen Weisen des Eingreifens gelangt. Im Bereich der Medizin und der Genetik ist er

vor allem in neuester Zeit auf Einsichten und Möglichkeiten gestoßen, die von ihm ein Höchstmaß von kluger und gewissenhafter Verantwortungsbereitschaft erfordern. Er stößt auf Probleme, für die oft weder der einzelne Forscher noch der einzelne Arzt eine völlig angemessene Antwort zu finden vermögen. Sowohl er selbst wie auch die Forschergremien und die verantwortlichen Gremien öffentlicher Autorität, die begrenzende Richtlinien geben sollen und wollen, sehen sich in vielen Dingen überfragt.

Die Ethiker und Moraltheologen können sich in vielen Fragen kaum auf parallele kasuistische Lösungsversuche vergangener Zeiten berufen. Welche Unmenge schwierigster Probleme zeitigt allein ein Zeitschriftenbeitrag unter dem Titel „Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin“[5] oder ein anderer unter dem Titel „Es geht um den Patienten. Grundfragen medizinischer Ethik neu bedacht“[6], um gar nicht auf die kaum übersehbaren Veröffentlichungen zu genetischen und entsprechenden bioethischen Fragen einzugehen. Aber der Mensch ist im Universum gefordert, vertretbare – mehr ist nicht möglich – Lösungen für die sich ihm stellenden Probleme zu suchen. Der Schöpfer nimmt ihm seine Verantwortung nicht ab.

Der betende Mensch

Bei solchen und ähnlichen Problemen sieht sich der Mensch mit einer besonderen Problematik konfrontiert: Kann oder soll er nicht die Lösung seiner Probleme doch irgendwie dem Schöpfer selbst zu überlassen versuchen, sie also direkt an ihn herantragen? Ist Gott nicht immer noch der seiner Schöpfung permanent gegenwärtige und daher einsatzfähige Schöpfer? Sollte der Mensch nicht die Lösung seiner Probleme von ihm vielleicht erbitten oder seinen direkten Eingriff zur Bewältigung der problematischen Situationen ihm bittend nahelegen? Wir nähern uns mit dieser Frage dem Problem des Bittgebets, aber auch dem damit verbundenen Problem unserer Gotteserfahrung in der Schöpfung. Darf dieses Problem in den Diskussionsbereich Gott – Schöpfung – Mensch eingeführt werden?

Um mit dem Problem der Gotteserfahrung zu beginnen: Anderswo und wiederholt habe ich darauf hingewiesen, daß vor Jahren – in der Zeit der Diskussion um die Situationsethik – Karl Rahner die Frage aufgeworfen hat, ob denn Gott nicht für den einzelnen gelegentlich einen nur für diesen einzelnen geltenden Gotteswillen haben könne. Dieser Gotteswille wäre demnach aus einer allgemeingültigen Ethik und einer Einsicht in unsere gegebene Wirklichkeit nicht erschließbar. Er könne infolgedessen einzig aufgrund einer besonderen konkreten Gotteserfahrung verstanden werden. Rahner bejahte seine Frage, und zwar nicht nur für seltene Ausnahmefälle. Er nennt auch im Anschluß an das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius v. Loyola theologische Kriterien für die richtige Beurtei-

lung einer solchen Erfahrung eines individuellen Eingriffs Gottes. Er vertritt damit die Möglichkeit, daß grundsätzlich der unserem Universum und darin auch uns Menschen permanent gegenwärtige Gott sich dem suchenden und betenden Individuum wirksam und direkt erschließen kann[7].

Im übrigen hat die christliche Theologie seit Jesus und Paulus unzweideutig daran festgehalten, daß der Heilige Geist Gottes dem für ihn offenen Menschen direkt „geistliche" Einsicht und Führung gewähren kann und sie tatsächlich gewährt. Diese Beispiele zeigen eindeutig die Sinnhaftigkeit eines sich für Gott öffnenden Gebets und Bittgebets.

Aber soll ein solches unmittelbares Einwirken des immer transzendenten und gleichzeitig immanenten Gottes nur im Bereich des „Geistlichen" möglich sein? Gibt es dergleichen nicht auch in der Welt der Parapsychologie, wie diese auch von manchen Naturwissenschaftlern interpretiert wird?[8] Mit dieser Frage würden wir uns aber auch offensichtlich der Problematik des Wunders nähern, auf die später noch kurz eingegangen werden muß.

Hat es Sinn, den Schöpfer um sein Eingreifen in den alltäglichen Verlauf der Dinge zu bitten, wie es doch viele Christen – und gar nicht so selten – tun, oft sehr ernst, oft nur leichthin?[9] Sicherlich ist Gott allem Geschehen gegenwärtig, geschehe es gemäß dem naturgesetzlichen Lauf der Dinge oder aufgrund freier menschlicher Entscheidungen oder auch infolge eines eher „zufälligen" oder „chaotischen" Ereignisses im Universum. Sollte er nicht seine permanente Creatio continua im Sinn einer ihm vorgelegten Bitte wirksam „orientieren" können?

Es ist bekannter christlicher Brauch, den Schöpfergott um ein Eingreifen bittend anzugehen, wenn wir keine Selbsthilfe mehr kennen – um Erfolg, um Gesundheit, um den Erhalt des Lebens. Gebetet wird aber auch um ein effektives Eingreifen im sozialen Geschehen, also in das Tun der Menschen, der einzelnen, familiärer Gruppen, politischer Gremien und Ereignisse. Auch die Kirchen rufen dazu auf, sie veranstalten Gottesdienste, Prozessionen und Wallfahrten. In Kriegszeiten beten beide Seiten der einander bekämpfenden Kräfte – jeweils in ihrer Gemeinschaft – um Gottes Hilfe. Gottes Eingreifmöglichkeit ist grundsätzlich kaum zu bezweifeln. Dies ebensowenig wie beim Wunder, wobei es beim Wunder nicht – wie nicht selten zu hören und zu lesen ist – um die Aufhebung von Naturgesetzen geht, sondern um eine effektive, uns aber unbekannte „Orientierung" der Creatio continua Gottes.

Aber nimmt der Schöpfergott unser menschliches Wünschen und Beten wahr, hört er uns? Nichts kann ihm unbekannt sein. Und wenn wir glauben, ihm danken zu sollen, wenn das eintritt, was wir erbeten hatten, bleibt noch die Frage, ob es so sicher sei, daß es sich dabei wirklich um eine „Erhörung" handelt, also um etwas, was ohne unser Gebet nicht eingetreten wäre. Jedenfalls tun wir gut daran, ihm zu danken; denn seiner liebenden Zuwendung zu uns in dem von uns in frommer Weise „Erhörung" genannten Geschehen dürfen und müssen wir sicher sein.

In vielen oder eher in den meisten Fällen läßt sich also kaum mit Sicherheit sagen, ob es sich konkret im alltäglichen Geschehen um eine Erhörung oder – bei nicht feststellbarem Ergebnis im Sinn unseres Gebets – um eine Nichterhörung handelt. Trotz der zugestandenen Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in das Menschenleben oder auch im gesamten Universum scheinen die geschaffenen autonomen Kräfte, soweit wir feststellen können, schlicht gemäß dem Schöpfungsauftrag ihren Weg zu gehen. Das ist wohl unsere alltägliche Erfahrung. Es ist die normale Weise der Selbstrealisierung, für die der Schöpfer das Universum und in ihm den freien Menschen geschaffen hat. Nichts aber geschieht, das nicht aus seiner schöpferischen Liebe hervorgeht. Eben damit ist die großartige Wirklichkeit eines evolutiven Universums und der freien Selbstverwirklichung des Menschen in ihm gegeben.

Warum, so hört man oft fragen, greift Gott nicht mehr und häufiger ein gegen Unglück und Unrecht? Die Möglichkeiten unseres Antwortens sind begrenzt: Er allein ist der absolute – wenn auch liebende – Schöpfer, in den hineinzuschauen den Geschöpfen – weil nur Geschöpfe – nicht möglich ist. Den Geschöpfen ist es gegeben, die Wirklichkeit der vorfindlichen Schöpfung und der sinnvollen, freien Selbstrealisierung des Menschen in ihr mehr und mehr zu ergründen, aber nicht den Schöpfer als den einzigen Absoluten und den Ursprung von allem, was nicht er selbst ist.

ANMERKUNGEN

[1] Schon in meinem Beitrag „Gott, die Physik und die Moral" (in dieser Zs. 213, 1995, 131–139) hatte ich mich auf mein Studium von St. Hawkings Bücher „Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums" (Reinbek 1988) und „Einsteins Traum. Expedition an die Grenzen der Raumzeit" (ebd. 1994), aber auch auf das vielleicht etwas weniger kritische Buch von P. Davies „Gott und die moderne Physik" (München [8]1986) bezogen. Inzwischen gewährt die von den Mitarbeitern M. White und J. Gribbin hg. Biographie „Stephen Hawking. Die Biographie" (Reinbek 1994; Tb. 1995) beachtenswerte Einsichten.

[2] Vgl. A. Ganoczy, Schöpfungslehre (Düsseldorf [2]1987) 146–262.

[3] Zum folgenden vgl. das wertvolle Werk: C. Westermann, Schöpfung. Wie d. Naturwiss. fragt – was d. Bibel antwortet (Freiburg 1989).

[4] A. 1. [5] H. Hepp in dieser Zs. 214 (1996) 654–669. [6] J. Reiter ebd. 435–448.

[7] K. Rahner, Die Logik d. existentiellen Erkenntnis bei Ignatius v. Loyola, in: ders., Das Dynamische in d. Kirche (Freiburg [2]1958) 74–148, v. a. 113–123.

[8] B. Weissmahr, Gottes Wirken in d. Welt. Ein Diskussionsbeitr. zur Frage d. Evolution u. d. Wunders (Frankfurt 1973) 164–167.

[9] H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theol. Skizze (Einsiedeln 1979).

Stephan Ernst

Ethik in einer egoistischen Zeit

Zu Peter Singers neuem Buch „Wie sollen wir leben?"

Der Name Peter Singer hat, gerade in Deutschland, keinen guten Klang. Bei vielen Auftritten des australischen Philosophen in der Bundesrepublik kam es zu tumultartigen Protesten und Beschimpfungen, vor allem durch Behindertenverbände oder Abtreibungsgegner. Vortragstermine, Vorlesungen und Seminarveranstaltungen wurden zum Teil von den Landesregierungen verboten und kurzfristig abgesagt.

Daß philosophische Ethik dermaßen die Gemüter bewegen kann, hat seinen Grund in Singers Thesen zum Umgang mit menschlichem Leben an seinem Anfang und an seinem Ende: in seiner Auffassung zur Tötung von schwerstbehinderten Neugeborenen ebenso wie zur Euthanasie. Singer verstößt gegen grundlegende Tabus unserer Gesellschaft, wenn er die Vorstellung von der „Heiligkeit" des Lebens radikal in Frage stellt[1]. Er verstößt gegen unsere Tabus, wenn er geneigt ist, Affen und Delphinen mehr Bewußtsein und deshalb Personsein zuzugestehen als einem gerade neugeborenen Säugling[2]. Er verletzt die Fundamente unseres ethischen Empfindens, wenn er sich zwar für die Befreiung der Tiere aus der grausamen Behandlung zu Forschungs- oder Ernährungszwecken einsetzt, zugleich aber die Tötung von Kindern mit offenem Rücken und Wasserkopf für ethisch erlaubt hält, wenn sie von ihren Eltern abgelehnt werden.

Im Vergleich mit diesen Thesen kommt das Anfang 1996 erschienene Buch Singers mit dem Titel „Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit"[3] eher harmlos daher. Es geht hier nicht mehr um Fragen der materialen Ethik. Nicht mehr die Frage, was wir tun sollen, wenn wir ethisch handeln wollen, steht zur Debatte. Es geht vielmehr nun um die viel grundlegendere, letzte Frage, warum wir überhaupt ethisch handeln sollen und nicht vielmehr egoistisch (14). Gibt es irgendeinen überzeugenden Grund – außer der Furcht, gesehen und bestraft zu werden (19) –, der uns heute in unserer individualistischen Gesellschaft dazu bringen könnte, die enge Perspektive unserer eigenen materiellen Interessen und Vorteile aufzugeben und den Standpunkt der Ethik einzunehmen? (42) Gibt es einen plausiblen Grund gegen die platte und gerade deswegen heute weitverbreitete Auffassung, daß derjenige, der nicht auf seinen eigenen Vorteil sieht, selbst der Dumme sei? (35)

Doch auch wenn es anscheinend nur um diese grundsätzliche und deshalb

harmlos erscheinende Frage geht, mit welchen Gründen wir in unserer heutigen egoistischen Zeit Menschen zur Wahl der ethischen Lebensform bewegen können, so läßt sich die Begründung, die Singer anbietet, doch nicht von seiner gesamten Begründungsstruktur der Ethik und damit auch ethischer Normen trennen. Die aber führt bei ihm in der Konsequenz im Bereich der materialen Ethik zu den bereits genannten Thesen. Ausgehend von diesem Zusammenhang wird es deshalb einsichtig, warum die Auseinandersetzung auch mit diesem neuen Buch Singers wichtig ist. In dieser Perspektive gewinnt sie ihre Brisanz.

Andererseits muß aber auch wirklich eine Auseinandersetzung erfolgen. Ein bloßes Tabuisieren, Verteufeln oder Totschweigen der Positionen Singers wird weder seinen Auffassungen gerecht noch den tatsächlichen Problemen unserer Gesellschaft, die Singer aufgreift und diskutiert. Wenn Menschen mit Behinderungen sich tatsächlich von Singers Überlegungen gefährdet fühlen, ist die Frage an unsere Gesellschaft weiterzugeben: Wie ist unsere Gesellschaft inzwischen beschaffen, welches Denken herrscht in ihr, daß sie zu solchen Befürchtungen Anlaß geben könnte?[4] Ein angemessener Umgang mit dem Problem scheint allein eine offene Diskussion der von Singer angeschnittenen Fragen zu bieten.

Im folgenden soll eine solche Auseinandersetzung aus der Sicht theologischer Ethik geführt werden. Dazu soll zunächst der Argumentationsgang Singers in seinen Hauptthesen kurz vor Augen geführt werden, um auf dieser Grundlage einige Punkte der Kritik entfalten zu können.

Wie begründet Singer die Entscheidung für ein ethisches Leben angesichts unserer egoistisch ausgerichteten Gesellschaft?

Singers Überlegungen sollen im folgenden anhand von drei Thesen rekonstruiert werden:

1. These: Wir stehen heute vor der Notwendigkeit einer Umkehr von der egoistischen zur ethischen Lebensweise. Wir stehen vor der Notwendigkeit, ein erweitertes Verständnis unserer eigenen Interessen zu entwickeln.

Singers Buch liegt die Erfahrung zugrunde, wie sehr unsere Gesellschaft – gemeint ist die Gesellschaft der westlichen Länder, vor allem Amerikas – von Egoismus und materieller Habgier durchdrungen ist. Singer macht dies anschaulich anhand von zahlreichen Schilderungen zeitgenössischer Ereignisse, anhand von Äußerungen unterschiedlichster Personen, vom einfachen Mann auf der Straße bis hin zu Börsenspekulanten der Wall Street und bekannten amerikanischen Politikern (36 ff.; 94 ff.).

Zugleich aber – so Singer – machen wir heute Erfahrungen, die diese Lebensweise radikal in Frage stellen. Singer nennt als erstes das Empfinden der Sinnlosigkeit, das sich bei vielen Menschen einstellt, die bisher rein auf ihren eigenen

materiellen Vorteil und die Anhäufung von Besitz bedacht waren (21). Es kommt zu dem, was als „Paradox des Hedonismus" bezeichnet wird und sich auf die Formel bringen läßt: „Je betonter dem Wunsch nach Befriedigung nachgegangen wird, desto mehr entzieht sich diese" (31; 239). Singer weist in diesem Zusammenhang auch auf das Problem der „Anpassung" hin, wonach nach einiger Zeit jedes erreichte Wohlstandsniveau als normal empfunden wird (65).

Über diese Sinnlosigkeitserfahrung hinaus aber wirkt sich unsere egoistische Lebensweise für unsere Gesellschaft und unsere Welt zunehmend zerstörerisch aus. Singer weist auf zwei Krisen hin, die Resultat dieses Lebensstils sind: die immense Zunahme der Kriminalität und die fortschreitende Zerstörung der Umwelt. An diesen Krisen wird deutlich, daß unser egoistischer Lebensstil beginnt, kontraproduktiv zu werden und sich gegen uns selbst zu richten. Er schreibt:

„Wenn wir unsere eigenen Interessen weiterhin rein materialistisch auffassen, dann garantiert die kollektive Auswirkung dessen, daß jeder einzelne Mensch nur sein persönliches Interesse verfolgt, das Scheitern aller unserer Versuche, diese Interessen zu fördern." (33)

Von dieser Einsicht her ergibt sich für Singer die notwendige Aufgabe, uns von der eingeschränkten materialistischen Vorstellung, die wir von unseren eigenen Interessen haben, zu lösen (28). Wir müssen eine umfassende Vorstellung von unserem Eigeninteresse gewinnen. Wir müssen einen entsprechenden Lebensstil entwickeln, in dem wir Einschränkungen des Wohlstands und des Reicherwerdens nicht mehr als etwas verstehen, was unseren Interessen feindlich gegenübersteht, sondern als etwas, das wir um unserer selbst und um unseres langfristigen Nutzens willen begrüßen (67f.).

2. *These:* Wir empfinden die Ethik oft als unvereinbar mit unseren eigenen Interessen. Dies ist sie aber nur, wenn wir unsere Interessen in einem engen materialistischen Sinn auffassen. Wenn wir dagegen unsere Interessen langfristig und aufs Ganze gesehen betrachten, konvergieren Ethik und Eigeninteresse in den meisten Fällen (32; 174).

Singer entfaltet diese Überlegung, indem er sich zunächst kritisch mit der – im Zuge der Soziobiologie – verbreiteten populärwissenschaftlichen Auffassung auseinandersetzt, der Mensch könne aufgrund seiner biologischen Natur gar nicht anders als nur aus engen egoistischen Gründen handeln. Altruismus sei ihm von seiner Biologie her unmöglich (102f.). Die Gene seien es, die, um sich selbst durchzusetzen, den Menschen auf ein Handeln nur um des eigenen Vorteils willen festlegten. Singer widerlegt diese Auffassung in mehreren Schritten.

Bereits am Beispiel der Sorge, die wir für unsere Kinder oder auch für unsere Verwandten empfinden, läßt sich zeigen, daß gerade um der Verbreitung der eigenen Gene willen nicht nur egoistisches Verhalten im engen Sinn, sondern auch altruistisches Verhalten notwendig ist (105–115). Bezieht man aber nicht nur die biologische, sondern auch die kulturelle Evolution in die Betrachtung mit ein, läßt sich auch die Sorge für die eigene Gruppe, zu der man jeweils gehört, mit der

man aber gerade nicht genetisch verbunden ist, erklären. Die Kultur nämlich – egal ob sie auf wahren oder auf falschen Annahmen beruht – mildert durch Belohnung und Anerkennung den individuellen Nachteil, der mit der Hingabe des einzelnen an die Gruppe verbunden ist. Dadurch aber kann die eigene Gruppe besser überleben und damit auch der einzelne (115–123). In beiden Fällen aber gilt, daß sowohl die Sorge für unsere Kinder und Verwandten als auch die Hingabe an die eigene Gruppe – im Bewußtsein des einzelnen – durchaus altruistisch motiviert sein kann, auch wenn sie ihm auf der biologischen Ebene nutzt.

In einem weiteren Schritt überschreitet Singer dann auch die Grenzen der Gruppe und kommt auf ethisches Handeln zu sprechen. Ethisch handeln heißt für ihn, so zu handeln, daß man im Prinzip jedes vernünftige Wesen mit Gründen von seiner Entscheidung überzeugen könnte. Ethische Urteile müssen also universalisierbar sein (PE 20f.). Es kann deshalb nicht nur um mein Glück oder um das Glück meiner Gruppe gehen. Vielmehr muß das Glück aller Menschen im Blick sein. Ethisch leben heißt für Singer also, die Welt unter einer umfassenden Perspektive betrachten und entsprechend handeln (195–197). Ethisch leben heißt für ihn, wie es der englische Philosoph Henry Sidgwick formuliert hat: die Welt vom „Standpunkt des Universums" aus beurteilen (258f.; PE 297).

Auch solches Handeln aber konvergiert letztlich, so Singer, mit dem Eigeninteresse des Menschen. Auch allgemein gültige ethische Regeln nämlich wie etwa „Versprechen soll man halten" führen dazu, daß alle und auch jeder einzelne im Leben besser wegkommen als ohne solche Regeln. Singer verweist dazu auf die Ergebnisse, die Experimente mit dem sogenannten „Häftlingsdilemma" erbracht haben.

Das Häftlingsdilemma geht von folgender Situation aus: Du und ein anderer Gefangener, ihr sitzt getrennt in zwei Zellen in Ruritanien. Die Polizei will euch zum Geständnis einer Verschwörung gegen den Staat bringen. Jedem von beiden wird folgendes Angebot gemacht: 1. Wenn du gestehst und der andere nicht, bekommt er 10 Jahre und du kommst frei; 2. Wenn du nicht gestehst, aber er, bekommst du 10 Jahre und er kommt frei; 3. Wenn du gestehst und er auch, bekommt ihr beide 8 Jahre; 4. Wenn du nicht gestehst und er auch nicht, kommt ihr beide nach einem halben Jahr frei.

Für jeden von beiden schließen sich folgende Überlegungen an: Es ist rational für dich das beste, wenn du gestehst; denn dann kommst du in jedem Fall besser weg, egal was der andere tut. Aber: Wenn es für dich vernünftig ist zu gestehen, dann auch für ihn; dann aber bekommt ihr beide 8 Jahre. Wenn ihr beide nicht gestehen würdet, kämt ihr beide nach einem halben Jahr frei. Dies aber würde ein Risiko für den einzelnen bedeuten. Man müßte von seinem je eigenen rational sicheren Vorteil absehen. Die Konsequenz aus diesem Dilemma ist also: Wenn sich jeder allein am eigenen Interesse orientiert, wählt jeder etwas Schlechteres, als wenn alle im Sinn eines gemeinsamen Interesses entscheiden würden. Man kommt dann am besten weg, wenn alle Beteiligten nicht nach eigenen Interessen handeln, sondern einen gemeinsamen Weg wählen, der aber das Risiko enthält, daß man schlechter wegkommt, wenn der andere nicht mitmacht.

In der Weiterführung durch Robert Axelrod wurde eine Versuchsreihe unternommen, in der die gleichen Partner über 200mal diese Situation nacheinander durchlaufen mußten, wobei ihnen jeweils die vorhergehende Entscheidung des anderen bekannt war.

Diese Versuchsreihen zeigten: Ein Verhalten auf Gegenseitigkeit nach dem Grundsatz „Wie du mir, so ich dir" – wobei jeder zunächst kooperativ beginnt und auch wieder bereit ist zu vergeben (156) – nutzt auf Dauer allen einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft mehr als alle anderen Verhaltensstrategien, seien es nun freundlichere, gemeinere oder komplexere (157–159). In diesem Zusammenhang weist Singer übrigens auch die Forderung der Bergpredigt nach radikalem Gewaltverzicht zurück. Sie sei aufgrund von empirischen Experimenten als auf Dauer und im ganzen für die Gesellschaft schädlich erwiesen (159f.). Das Ergebnis dieser Überlegungen formuliert Singer so:

„In unserem Zusammenleben mit Familie und Verwandtschaft, Liebespartnern und Liebespartnerinnen, Freunden und Freundinnen, Geschäftspartnern und Geschäftspartnerinnen, Kollegen und Kolleginnen weisen eigenes Interesse und Ethik sehr oft in die gleiche Richtung" (174).

Und auch hier betont Singer wieder, daß der tatsächliche Nutzen solchen Verhaltens nicht das subjektive Motiv ausmachen muß. Es kann durchaus aus einem altruistischen Motiv wie der Liebe entspringen.

Fassen wir also zusammen: Für Singer läßt sich der vermeintliche Konflikt, den viele im Zug einer neuzeitlichen Sollens- oder Pflichtethik zwischen Ethik und Eigeninteresse sehen, ausräumen. Damit aber kann die Entscheidung, wie wir leben sollen, für viele wesentlich erleichtert werden (174). Allerdings bleibt auch dann noch immer die Frage nach den Gründen, die Menschen nun auch tatsächlich zur Entscheidung für ein ethisches Leben bringen können. Was ist es, was Menschen letztlich motiviert, in einer egoistischen Welt die universale, ethische Perspektive einzunehmen? Singers Argumentation hierzu läßt sich in einer weiteren, dritten These zusammenfassen:

3. These: Indem wir ethisch handeln, erfahren wir, daß unser Leben Sinn und Erfüllung bekommt.

Singer lehnt zunächst zwei in der bisherigen Geschichte gängige Modelle der Begründung ab: das Modell der Ethik Jesu und das Modell der Ethik Kants. Den Begründungsversuch, den er in der Verkündigung Jesu gegeben sieht, nämlich durch Lohn im Jenseits zu motivieren, lehnt er ab, weil hier der Grund dem Handeln äußerlich bleibe und letztlich wieder egoistisch sei. Den Versuch, den er bei Kant gegeben sieht, nämlich die Ethik durch Verweis auf die reine Pflicht zu begründen, lehnt er dagegen ab, weil hier die Begründung letztlich abgebrochen werde. Sie könne deshalb nicht wirklich überzeugen und zur ethischen Lebensweise motivieren.

Für Singer selbst liegt die überzeugende Begründung dagegen im ethischen Handeln selbst, in der Sinnerfahrung, die ethisches Handeln mit sich bringt und in sich enthält. Denn Sinn gibt es für ihn in unserem Leben letzlich nicht durch das Verfolgen unserer eigenen engen Interessen, nicht durch grenzenlose Anhäufung von Reichtum, sondern erst dadurch, daß wir uns einer Sache verpflichten, die größer ist als wir selbst, ja das größte Ziel überhaupt ist (245).

reine Pflicht = Soll ohne „um zu"

Was läßt sich aus Singers Begründungsversuch der Ethik positiv aufgreifen?

Der positive Ansatzpunkt bei Singer liegt vor allem darin, daß er sich wirklich ernsthaft auf die Mentalität unserer Zeit einläßt und daß er versucht, unter ihren Bedingungen für eine ethische Lebensweise zu argumentieren. Er begibt sich auf das Feld des egoistischen und materialistisch-empirischen Denkens vieler Zeitgenossen und versucht hier und für dieses Denken, Gründe für die Abkehr vom Egoismus und für die Entscheidung zur ethischen Lebensform anzugeben.

Nimmt man aber – wie Singer – dieses Anliegen ernst, so zeigt sich, daß nicht nur der jahrhundertelang erfolgreiche, seit der Aufklärung jedoch unglaubwürdig gewordene Weg des Christentums, einen jenseitigen Lohn in Aussicht zu stellen, scheitert. Auch die Begründung durch Verweis auf die reine Pflicht, die seit der Aufklärung an die Stelle der christlichen Motivation getreten ist, vermag nicht zu überzeugen. Der Auffassung Kants von der sittlichen Autonomie, wonach nur ein Handeln allein aus Pflicht sittlich sei, wirft Singer vor, daß sie letztlich ein in sich abgeschlossenes, sich immunisierendes System sei. Denn wer nicht schon den Standpunkt der Moral eingenommen habe, dem könne sie keinen Grund angeben, warum er sich für die Ethik entscheiden sollte. Er schreibt:

„Doch für jene, die sich nicht schon zum Leben nach dem Diktat der Pflicht bekennen, wird die Grundfrage, wie wir leben sollen, unbeantwortbar, weil die Moral, eine der Hauptkandidatinnen, sich in sich gekehrt und jede Antwort verweigert hat" (208).

Gegenüber einer solchen Konzeption der Begründung der Ethik, die einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Ethik und Eigeninteresse setzt, sieht Singer unter den heutigen Bedingungen des egoistischen und materialistischen Denkens der westlichen Gesellschaft nur dann eine Plausibilitäts-Chance für eine Begründung der Ethik, wenn sie die Konvergenz von Ethik und wohlverstandenem Eigeninteresse aufweisen kann.

Singer steht mit dieser Auffassung übrigens nicht allein. Mehr und mehr wächst die Einsicht im Rahmen philosophischer Ethik, daß zumindest an die Seite einer reinen Sollens- oder Pflichtethik wieder eine Strebensethik treten müsse, wie sie die gesamte antike und mittelalterliche Ethik charakterisiert hat, nun freilich unter modernen, nichtteleologischen Voraussetzungen[5].

Dies betrifft übrigens auch das Bemühen einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung ethischer Normen, die in der gedanklichen Linie Kants liegt. Denn die transzendentalpragmatische Letztbegründung, wie sie vor allem von Karl-Otto Apel und Wolfgang Kuhlmann vertreten wird, vermag zwar die unhintergehbare implizite Voraussetzung von bestimmten Normen im Diskurs und die Inkonsistenz gegenteiliger Verhaltensweisen einsichtig zu machen. Und es ist evident, daß derjenige, der bereits zur Moralität entschlossen ist, diese unhintergehbar vorausgesetzten Normen auch als sittlich verbindlich für sich anerkennen muß. Aber sie vermag keine überzeugende Begründung dafür zu liefern, warum

man überhaupt den ethischen Standpunkt einnehmen sollte[6]. Mit der unhintergehbaren Mitsetzung bestimmter Normen ist noch nicht zugleich die freie Anerkennung der Verpflichtung dieser Normen verbunden. Dies setzt vielmehr schon die Entschiedenheit für die Ethik überhaupt voraus[7].

Die Argumentation der Transzendentalpragmatik ist damit aber kaum ein geeignetes Instrument, um in einer egoistischen Zeit Menschen zur Wahl der ethischen Lebensform überhaupt zu bewegen. Demgegenüber scheint der Versuch, für die Ethik so zu argumentieren, daß man die Übereinstimmung von Ethik und wohlverstandenem Eigeninteresse aufweist, sehr viel mehr Chancen zu bieten, auf Akzeptanz zu stoßen.

Greift man aber das Anliegen Singers auf, so ist zu fragen, ob die Weise, wie er Ethik und Eigeninteresse miteinander versöhnen will, wirklich überzeugt. Dazu ist Singers Konzeption der Ethik zu prüfen. Denn mit der Feststellung, daß es im weiteren Eigeninteresse des einzelnen liegt, ethisch zu handeln, ist umgekehrt ein bestimmtes Verständnis von Ethik und Normbegründung vorausgesetzt.

Welche Konzeption der Ethik liegt bei Singer zugrunde und wie ist sie zu beurteilen?

1. Im Blick auf diese Frage läßt sich leicht ein sogenannter „konsequentialistischer Utilitarismus" ausmachen. In dieser Form des Utilitarismus geht es darum, den Handlungsverlauf zu wählen, durch den die Interessen aller Betroffenen maximiert werden und der „per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat" (PE 24). Die Ausführungen über das Häftlingsdilemma machen dies deutlich. Ethisch handeln bedeutet danach, so zu handeln, daß langfristig, unter Voraussetzung eines unparteiischen, universalisierbaren Standpunkts, der Vorteil aller vergrößert wird. Dies ist dann der Fall, wenn alle nach dem Prinzip „Wie du mir, so ich dir" handeln, wobei jeder zunächst kooperativ beginnen und auch wieder zum Neuanfang bereit sein soll. Bei einem Verhalten nach diesem Grundsatz geht es langfristig und im ganzen allen am besten, auch wenn der einzelne zunächst vordergründig auf seinen unmittelbaren Vorteil verzichten muß.

Fragt man, was Singer inhaltlich unter dem Vorteil aller versteht, so füllt sich dieses gemeinsame Ziel der Ethik mit der Aufgabe, Schmerz und Leid in dieser Welt zu verringern. Singer begründet dieses Ziel rein pragmatisch:

> „Das offensichtlichste solche Ziel ist ... die Verringerung von Schmerzen und Leiden, wo immer sie sich finden. Das ist vielleicht nicht der einzige rational begründete Wert, aber der unmittelbarste, dringendste und allgemein anerkannte" (261).

Der langfristige Vorteil aller, um dessentwillen also der einzelne von seinem unmittelbaren Nutzen absehen sollte, ist die Verminderung von Leid und Schmerz in unserer Gesellschaft. Ist dies aber die Konzeption der Ethik Singers, so wird

nun auch unmittelbar all das verständlich, was Singer über die Tötung von schwerstbehinderten Föten und sogar Neugeborenen sowie zum Thema Euthanasie sagt. Sein entscheidendes Argument in all diesen Fragen ist ja gerade, daß es darum gehe, langfristig und für alle – gerade auch für die Betroffenen selbst – Schmerz und Leid zu verringern.

Spätestens hier muß aus theologisch-ethischer Sicht Einspruch erhoben und der unverrechenbare Wert der menschlichen Person zur Geltung gebracht werden. Dabei soll allerdings nicht in die Diskussion um die Frage eingestiegen werden, ab wann man beim Menschen von Person sprechen kann. Diese Diskussion ist auf philosophischer und theologischer Ebene bereits intensiv geführt worden[8]. Dabei hat sich gezeigt, daß sich auch philosophisch die Position rechtfertigen läßt, daß menschliches personales Leben auch in der Phase seiner Genese und in der Phase des Sterbens als unbedingt schützenswert gelten muß[9].

Hier soll vielmehr gefragt werden, ob im Blick auf das Anliegen Singers, nämlich auf dem Feld einer egoistischen Gesellschaft für ein ethisches Leben zu argumentieren, die Konzeption des Utilitarismus wirklich die einzig mögliche Begründungsform der Ethik ist, die diesem Anliegen gerecht zu werden vermag. Gibt es nicht eine aus christlicher Sicht kritisch inspirierte Alternative, die eine Begründung der Ethik in egoistischer Zeit zu leisten vermag und dennoch Singers inhumane Konsequenzen vermeidet? Singer selbst hält ja die Möglichkeit einer über den Utilitarismus hinausgehenden ethischen Theorie offen[10].

2. Die Problematik des Utilitarismus liegt darin, *wie* hier die Übereinstimmung von Ethik und erweitertem Eigeninteresse hergestellt wird. Hier wird nämlich dasjenige zum letzten Wert des Handelns und zum letzten Bezugspunkt einer umfassenden Güterabwägung gemacht, was die faktischen Interessen aller real Beteiligten am besten erfüllt. Alle anderen Güter und Werte aber werden im Hinblick auf dieses letzte Ziel instrumentalisiert, disponibel und abwägbar. Damit aber ist es – zumindest grundsätzlich – möglich, daß Beliebiges, wenn auch durchaus Wichtiges, zum letzten Bezugspunkt der Ethik und der Güterabwägung gemacht wird. Und tatsächlich zeigt sich dies bei Singer darin, daß die Schmerz- und Leidfreiheit aller gemäß der Einschätzung etwa der Eltern, der Angehörigen oder der Gesellschaft über den Wert eines einzelnen menschlichen Lebens gestellt werden kann. Von hier aber ist es nur ein kleiner Schritt dahin, daß etwa auch das wirtschaftliche Gesamtinteresse gegen menschliches Leben aufgerechnet wird.

Wie könnte demgegenüber eine alternative Konzeption der Ethik aussehen, die zwar mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse konvergiert, die aber die Problematik des Utilitarismus vermeidet?

Zunächst ist durchaus am Prinzip der Nutzenmaximierung anzuknüpfen. Aber es darf nun nicht darum gehen, die Nutzenmaximierung auf das faktische Gesamtinteresse der Gesellschaft zu beziehen und im Blick darauf alle anderen Werte und Güter abzuwägen. Das Prinzip der Nutzenmaximierung ist vielmehr

auf jeden einzelnen Wert, den man gerade anstrebt oder verwirklichen möchte, zu beziehen. Jeder einzelne Wert ist in solcher Weise anzustreben, daß man ihn nicht zerstört, und zwar – gemäß dem Universalisierungsprinzip, das auch Singer als wesentlich für die Ethik ansieht – langfristig und im ganzen. Eine Handlung ist also entsprechend dann unverantwortlich, wenn man den Wert, den man in seinem Handeln jeweils anstrebt und verwirklichen will, durch die Weise, wie man ihn anstrebt, auf Dauer und im ganzen zerstört oder verringert[11].

Die Gemeinsamkeit dieser Konzeption mit dem Entwurf Singers liegt zunächst darin, daß auch hier in jeder Handlung ein Nutzen angestrebt wird, die Gesamtbilanz des Handelns also im ganzen positiv ist und deshalb mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse des Menschen konvergiert. Es geht um die optimale Verwirklichung ontischer Güter in der gesamten Wirklichkeit durch die Folgen des Handelns. Andererseits aber unterscheidet sich die Position grundlegend von Singers Utilitarismus. Denn es geht hier nicht darum, den wie auch immer verstandenen Nutzen der jeweiligen Gruppe oder Gesellschaft und deren Gesamtinteressen zu fördern, alle Werte und Güter aber im Hinblick auf dieses letzte Ziel abzuwägen. Sondern es geht darum, jeden einzelnen Wert in sich optimal zu fördern. Die entscheidende Frage ist also nicht, welchen Wert man im Blick auf ein letztes Ziel wählen soll, sondern auf welche Weise man den Wert, den man gerade verwirklichen möchte, anstrebt.

In dieser Sicht aber ist es nur dann gerechtfertigt und verantwortbar, ein Übel oder einen Schaden zu verursachen oder in Kauf zu nehmen, wenn dadurch zugleich der entsprechende entgegengesetzte Wert auf Dauer und im ganzen gefördert wird und nicht irgendein Wert, wenn auch vielleicht ein wichtiger. Um den Unterschied zu veranschaulichen: In unserer Konzeption kann man den Wert „Leben" nicht gegen irgendeinen anderen wichtigen Wert im Hinblick auf das Gesamtinteresse der Gesellschaft verrechnen. Die Tötung eines einzelnen Menschen ist nicht schon dann gerechtfertigt, wenn sie dem Gesamtinteresse aller dient. Sie kann vielmehr allenfalls nur dann gerechtfertigt sein, wenn sie die Ultima ratio ist, wie der entgegengesetzte Wert Leben auf Dauer und im ganzen gefördert werden kann.

In unserer Sicht wird also das sittlich Richtige nicht auf Nützlichkeit im Blick auf ein gesellschaftlich positiv festgesetztes Ziel zurückgeführt oder reduziert, wie es im Utilitarismus der Fall ist. Wohl aber wird das sittlich Richtige nicht ohne Bezug auf einen Nutzen und die Förderung eines angestrebten nichtsittlichen Gutes bestimmt.

Doch was ist, wenn es zu einem Wertekonflikt kommt? Auch dann ist nicht einfach vom faktischen Gesamtinteresse der Gemeinschaft auszugehen. Andererseits aber ist es auch nicht notwendig, im Sinn eines Intuitionismus eine vollständige apriorische Werteordnung und Wertehierarchie vorzulegen, die ebenfalls immer subjektive, weltanschauliche Vorentscheidungen enthält, aber damit auch nur

schwer allgemein kommunikabel ist. Es genügt eine Über- und Unterordnung von Werten nach dem Prinzip der Fundierung, wonach solche Werte Vorrang haben, die die Voraussetzung für die Verwirklichung anderer darstellen.

Nach diesem Prinzip der Wertehierarchie lassen sich zwar nicht alle Werte in eine feste Zuordnung bringen. In den meisten Fällen wird es so sein, daß man nicht nur einen Wert allein fördern und perfektionieren kann, ohne zugleich auch alle anderen zu fördern. Sonst gerät man nur allzu leicht in die Gefahr, auch den angezielten Wert selbst zu zerstören. In den meisten Fällen wird es vielmehr so sein, daß es einem darum gehen muß, alle Werte so zu fördern, daß jeder einzelne darin optimal verwirklicht wird. In einigen Fällen lassen sich aber grundlegendere Werte klar von weniger grundlegenden, vielmehr selbst fundierten Werten unterscheiden. Nach diesem Prinzip ist der Wert Leben ganz fundamental, weil Leben – wie es etwa Franz Böckle formuliert – die Voraussetzung für die Verwirklichung aller anderen Werte ist[12]. Auch Schmerz- und Leidfreiheit, die Singer als letztes Ziel ethischen Handelns angibt, setzt Leben voraus. Die Förderung von Leid- und Schmerzfreiheit darf deshalb nicht *direkt* gegen die Förderung des Wertes „Leben" verstoßen. Eine indirekte Inkaufnahme der Lebensverkürzung ist nur bei der Gabe von Schmerzmitteln in der Sterbephase allgemein akzeptiert. Sonst würde nicht nur dem angestrebten Ziel seine Grundlage entzogen, sondern zugleich die Verwirklichung aller anderen Werte unmöglich gemacht.

3. Die skizzierte alternative Position macht deutlich, daß Singers Ethikkonzept nicht die einzige Möglichkeit ist, wie Ethik und wohlverstandenes Eigeninteresse konvergieren können. Ethik kann im Bezug auf das wohlverstandene Eigeninteresse des Menschen konsequent teleologisch entwickelt werden, auch ohne die Folgerungen Singers zum Thema Tötungsverbot mitmachen zu müssen.

Es bleibt noch zu prüfen, ob die letzte Begründung, die nach Singers Meinung Menschen dazu bewegen kann, ihr Leben tatsächlich zu ändern und eine ethische Lebensweise zu beginnen, tragfähig ist. Denn es handelt sich um eine Begründung, die lediglich die Konvergenz von Ethik und wohlverstandenem Eigeninteresse voraussetzt, nicht aber unbedingt eine utilitarische Lösung.

Wie tragfähig sind Singers Gründe für die Entscheidung zum ethischen Leben?

Für Singer besteht die letzte Begründung, warum man ethisch leben sollte, darin, daß man im ethischen Handeln selbst Sinn und Erfüllung erfährt. Das Leben wird sinnvoll und erfüllend, wenn man sich für die ethische Lebensweise entschließt. Ein Leben nach engen egoistischen Gesichtspunkten dagegen führt letztlich in eine Erfahrung der Sinnlosigkeit. Singer läßt dabei den Einwand, der ihm von Richard Taylor[13] gemacht wurde, nicht gelten, daß nämlich der Sinn, den man erfährt, wenn man sich eine umfassendere Perspektive zu eigen macht und

an der Verbesserung dieser Welt mitarbeitet, doch nur endlich, begrenzt, gebrochen und kontingent sei. Seine Antwort auf diesen Einwand lautet:

„Die Tatsache, daß auch die schönsten und dauerhaftesten von Menschen geschaffenen Werke einmal zu Staub zerfallen, ist also kein Grund zu bestreiten, daß ihre Schaffung eine wertvolle und sinnvolle Aufgabe war" (244).

Singer erkennt den Einsatz für ein Projekt, das größer ist als wir selbst, durchaus als wahrhaft sinnstiftend für unser Leben an und sieht ihn letztlich als ausreichend, um zu einem ethischen Leben zu bewegen.

„Ist es also letztlich beliebig, ob wir uns für eine ethische Sache entscheiden oder für eine andere? Nein; ein ethisches Leben ist sicher nicht die einzige Möglichkeit für ein Engagement, das dem Leben Inhalt und Wert verleihen kann; aber für alle, die sich entscheiden, eine bestimmte Art von Leben einer anderen vorzuziehen, ist es das Engagement mit der beständigsten Grundlage" (245).

Singer behauptet dies. Aber es bleibt die Frage, ob das Bedürfnis des Menschen nach Sinnerfüllung seines Lebens nicht doch auf absoluten, unbedingten Sinn geht. Ist Singers Behauptung nicht der verzweifelte Versuch, sich selbst zu bescheiden und sich mit der Endlichkeit abzufinden? Ist menschliche Freiheit nicht auf einen Sinn hin angelegt, den sich der einzelne nicht selbst aus sich heraus zu geben und zu schaffen vermag, indem er sich einer größeren Sache verschreibt, wie Singer es meint? Ist menschliche Freiheit nicht vielmehr auf einen Sinn hin angelegt, der – folgt man etwa der Analyse menschlicher Freiheit bei Hermann Krings[14] – in der interpersonalen Erfahrung der Anerkennung meiner Freiheit durch andere Freiheit begründet ist? Blendet Singer in seiner Beschreibung menschlicher Sinnerfüllung nicht die Erfahrung zwischenmenschlicher Anerkennung und Zuwendung einfach aus? Geht er nicht statt dessen von einem isolierten monadischen Subjekt aus, das sich seinen Sinn selbst schafft?

Andererseits läßt sich auch nicht einfach ein unbedingter Sinn, ein absolutes Ziel an die Stelle der Motivation zum ethischen Leben setzen. Singers Vorwurf an das Christentum, den Menschen zum ethischen Handeln durch die Aussicht auf ein jenseitiges, unbedingtes Ziel bewegen zu wollen, damit aber nur krassen Egoismus hervorzubringen, darf nicht übergangen werden. Die Einsicht Singers in die innere Sinnhaftigkeit ethischen Handelns ist ernst zu nehmen.

Doch ist dies aus christlicher Sicht auch gar nicht der ursprüngliche Ort, an dem die Erfahrung unbedingten Sinns eine Rolle für die Ethik spielt. Für den Glauben liegt die Erfahrung unbedingten Sinns vielmehr bereits im Vorfeld der Ethik und ist nicht erst Resultat ethischen Handelns. Die christliche Botschaft antwortet nicht auf die Frage, warum, aus welchem Motiv heraus, wir ethisch handeln sollten, sondern auf die Frage, wie wir ethisch handeln *können*. Sie antwortet auf die Frage: Was hindert uns, das, was wir als das Gute erkannt haben, auch zu tun? Diese Frage kommt bei Singer freilich gar nicht in den Blick. Und doch wäre sie angesichts der Handlungsratschläge, die er aufgrund seiner Ausführungen zum „Häftlingsdilemma" gibt, konkretisierbar. Sie würde dann lauten:

Was ermöglicht es uns überhaupt, zunächst kooperativ auf den anderen zuzugehen? Was ermöglicht es uns, zu vergeben und wieder von neuem kooperativ zu beginnen? Singer geht optimistisch davon aus, daß wir ethisch handeln können, wenn wir uns nur dafür entscheiden. Er geht davon aus, daß wir den ersten Schritt auf den anderen zugehen können, wenn wir es nur wollen. Doch entspricht dies wirklich unserer Erfahrung? Wird hier nicht das grundlegende anthropologische Dilemma übergangen, daß wir Menschen oft genug zwar erkennen, was das Richtige und Gute wäre, es aber dennoch nicht zu tun vermögen? Sind wir nicht allzuoft wider alle Einsicht ins Gute im Egoismus gefangen?

Fragen wir aber, warum wir Menschen derart im Egoismus verhaftet sind, so stoßen wir letztlich auf die Angst und Sorge des Menschen um sich selbst, die aus seiner Endlichkeit und Verletzlichkeit hervorgeht. Genau diese Grundangst des Menschen aber ist es, die ihn zum Egoismus treibt. Genau diese Grundangst des Menschen um sich selbst ist es auch, auf die sich der christliche Glaube bezieht und die er entmachten zu können beansprucht. Indem er Gottes unbedingte Zuwendung zusagt, vermag er eine Gewißheit der Geborgenheit in Gott zu geben, gegen die auch, paulinisch gesprochen, der Tod keine Macht mehr hat (Röm 8) und die deshalb alle Angst des Menschen relativiert.

Die Erfahrung unbedingten Sinns, die Gewißheit, unbedingt angenommen und geliebt zu sein, liegt also in christlicher Sicht bereits vor aller Entscheidung für oder gegen ein ethisches Leben. Sie ist nicht Resultat dieser Entscheidung und auch nicht das Ziel, das uns bewegt. Sie ist vielmehr die Grundlage, auf der eine Entscheidung gegen ein egoistisches und für ein ethisches Leben möglich wird. Dies hindert nicht daran, daß das faktische ethische Handeln selbst noch einmal jenen den Menschen erfüllenden und beglückenden Aspekt in sich enthält, den Singer als Grund anbietet, warum man ethisch und nicht egoistisch handeln sollte. Die Grunderfahrung unbedingten Sinns im christlichen Glauben ermöglicht es vielmehr, daß auch diese erfüllende Erfahrung endlichen und begrenzten Sinns nicht bestritten werden muß. Vom Glauben her können wir sie gelten lassen.

ANMERKUNGEN

[1] P. Singer, H. Kuhse, Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener (Oxford 1985; Erlangen 1993). [2] P. Singer, Prakt. Ethik (Cambridge 1979; Stuttgart 1984) 135; zit. PE.
[3] Melbourne 1993; Erlangen 1996; Seitenzahlen jeweils in Klammern.
[4] Tabuisieren?, in: HerKorr 50 (1996) 220f. [5] H. Krämer, Integrative Ethik (Frankfurt 1992).
[6] H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß d. Fundamentaltheol. (Düsseldorf 1991) 186. [7] Ebd. 187
[8] Überblick: H. Schlögel, Der erneute Streit um die Euthanasie – theol.-eth. Aspekte, in: ZThK 114 (1992) 425–439.
[9] Ebd. 432f. [10] PE 18, 24f.
[11] Zu diesem Ansatz: P. Knauer, Fundamentalethik: Theolog. als deontolog. Normbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360. [12] F. Böckle, Fundamentalmoral (München [4]1977) 286f.
[13] R. Taylor, Good and Evil, Prometheus (New York 1984).
[14] H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: ders., System u. Freiheit (Freiburg 1980) 161–184.

Ottmar Fuchs

Gemeinsam den Aufbruch wagen

Das Bamberger Pastoralgespräch

Am ersten Fastensonntag dieses Jahres ist in der Erzdiözese Bamberg in den Dekanaten bzw. in besonderen pastoralen Zentren das Bamberger Pastoralgespräch offiziell eröffnet worden. In einer ziemlich häufig und intensiv tagenden Vorbereitungsgruppe wurden ab April 1996 dessen Konzeption und die Struktur erarbeitet, zusammen mit Vertretern aus dem Domkapitel, die ihrerseits mit ihren Kollegen und insbesondere mit dem Erzbischof den jeweiligen Stand der Diskussion austauschten. Ausschlaggebend dafür, daß mit neuem Mut und mit Hoffnung auf dieses Projekt zugegangen werden konnte (das in bestimmten Bereichen der Diözese schon seit Beginn der 90er Jahre angeregt und teilweise auch schon vorüberlegt wurde), war nach dem Bischofswechsel im Jahr 1995 eine schon relativ früh geäußerte Stellungnahme des neuen Erzbischofs Karl Braun im Priesterrat, daß er ein solches Pastoralgespräch nicht nur zulasse, sondern für die Kirche von Bamberg wünsche, und daß dies ein offener Dialog sein solle. Im Bischofswort zur Eröffnung des Pastoralgesprächs kommt dies deutlich zum Ausdruck: „Für mich ist das Pastoralgespräch keine ‚Pflichtübung' und auch kein ‚Sandkastenspiel'. Es ist mir ein Anliegen, Ihre Meinungen und Wünsche zu hören, uns darüber offen auszutauschen und Ergebnisse zu erarbeiten, die möglichst von allen mitgetragen werden können."[1]

Interessanterweise war ziemlich bald klar, den Vorgang, der hier angezielt wurde, „Pastoralgespräch" zu nennen. Dahinter verbirgt sich eine Unsicherheit, die sich allerdings als Stärke herausgestellt hat, nämlich die anfängliche Unklarheit, in welchen strukturellen Bahnen dieses Pastoralgespräch ablaufen solle. Andere Diözesen wußten von vornherein, daß sie von der Institution eines „Diözesanforums" ausgehen wollten, was dann auch den gesamtdiözesanen Gesprächsprozeß mehr oder weniger auf diese Institution hin ausrichtete. Mit dem Begriff Pastoralgespräch liegt demgegenüber die Betonung von Anfang an auf einem breit angelegten Prozeß, wie er in den Gemeinden und Verbänden, Gruppierungen und Initiativen der ganzen Diözese in jeweils gleichstufiger Wichtigkeit zueinander geschehen solle und dürfe. So kommt in diesem Begriff besonders deutlich zum Ausdruck, daß das Forum, auf das auch hier nicht verzichtet werden kann, nur Dienstcharakter in bezug auf diesen Gesamtprozeß hat und darin selbst nicht mehr und nicht weniger als eine reziproke Teilrealität darstellt.

Im Sinn dieses dezentralen Anliegens fanden die Auftaktveranstaltungen an verschiedenen Orten der Diözese statt, nicht zuletzt auch um den Domkapitularen, dem Weihbischof und dem Erzbischof die Möglichkeit zu geben, sich auf diese Orte zu „verteilen". Dadurch konnte unmittelbar vor Ort erlebt werden, daß die Bistumsleitung das Pastoralgespräch nicht nur aus der Ferne hochschätzt, sondern von vornherein „mit dabei" ist und, je nach Möglichkeit, auf den verschiedenen Ebenen (nicht nur auf der obersten) an diesem Gespräch beteiligt ist. Denn würde sich eine Bistumsleitung nicht wenigstens intentional und soweit wie möglich auch praktisch an den Prozessen einer solchen Dialogunternehmung beteiligen, sondern sich nur vorbehalten, am Ende des Dialogprozesses als Außenstehende über dessen Ergebnisse zu urteilen, hätte sie mit dem Dialogprojekt der Kirche auch nur von außen zu tun. Erst vom Innenbereich des Gesprächsprozesses heraus kann die Verantwortung wahrgenommen werden, „über" ihn zu wachen. Nur wer hinhört, weiß, wie Entscheidungen zu treffen sind.

Die Beteiligungsfrage stellt sich aber nicht nur an die Bistumsleitung, sondern an alle, vor allem auch an die Pfarrer und an die anderen Hauptamtlichen wie überhaupt an die Gläubigen. Hier zeigen sich teilweise viel größere Probleme in der Motivation, an entsprechenden Gesprächen teilzunehmen. Die Reden: „Das braucht es nicht" bzw. „Das bringt ja doch nichts" sind von sogenannter konservativer und sogenannter progressiver Seite her die schlimmsten Killerargumente. Dahinter stehen biographisch sicher verständliche (Gegen-)Abhängigkeiten im positiven oder negativen Sinn „nach" oben, die aber beide das lebendige Volk Gottes nicht mehr ernst genug nehmen und zu wenig Hoffnung investieren.

Nicht wenige Hauptamtliche befürchten, überlastet wie sie ohnehin schon sind, daß mit dem Pastoralgespräch zusätzliche Arbeit auf sie zukomme. Diesem Motivationsbedarf gegenüber wäre deutlich zu machen: Das Pastoralgespräch ist keine Inszenierung, die dem Leben der Gemeinden und Verbände noch etwas Zusätzliches draufsetzte, sondern es geht um eine Klärung, Vertiefung und Neuorientierung des schon bestehenden pastoralen Lebens. Es ist ein Reflexionsprozeß, der in die eigene Arbeit integriert ist und *dieser* zugute kommt. Schon dadurch gewinnt die Pastoral eine neue Qualität. Wenn sich dann auch neue Prioritäten einstellen, dann immer nur in Verbindung mit neuen Abrüstungen von dem, was dann nicht mehr so wichtig scheint. Am Ende wird sich ein solcher Vorgang eher entlastend auf die Hauptamtlichen auswirken.

Übrigens darf sich das Pastoralgespräch – in guttuender Dialektik zu allem notwendigen Engagement vieler, ohne das nicht viel zustande käme – grundlegend im Horizont der Gnade verstehen, ohne perfekte Alles-oder-nichts-Totalansprüche („Wir müssen *alle* erreichen!"), ohne Gehetztheit, mit viel Geduld für die Ungleichzeitigkeiten (manche können sich auch erst später dazu motivieren lassen), vor allem immer zuerst mit der Frage: Wo findet denn schon längst etwas von dem statt, was wir für wichtig halten? Menschen leben vom Beispiel. Wenn

etwas weit weg ist und nur eingefordert werden kann, dann ist dies nicht sehr hilfreich. Wenn aber schon etwas da ist und wenn man dies sieht und hochschätzt, dann ist es allein schon dadurch ermutigend, daß es existiert. Christus hat nicht nur ein Beispiel gegeben (vgl. Joh 13, 15), sondern er gibt Beispiele auch heute noch. Indikativisch darf das Pastoralgespräch also sein, indem es die Gegebenheit Gottes in der Wirklichkeit wahrnimmt und sich dieser Wirklichkeit verdankt, damit nicht der Krampf eines sich gegenseitig unter Druck setzenden Imperativs um sich greift, der den Erfolg, um mit Paulus zu sprechen, in der selbstrühmerischen Leistung der Menschen sucht (vgl. Röm 3, 27). Sicher gilt Ernst Käsemanns Bemerkung: Gnade, die nicht tätig wird, ist Einbildung. Einbildung ist jedoch auch, ohne Gnade zugunsten des Gottesreichs tätig sein und das Fragmentarische menschlicher Existenz nicht barmherzig zulassen zu wollen.

Die Bandbreite der Reaktionen im Kirchenvolk erstreckt sich von der Verwunderung darüber, daß man (und besonders frau) in der Kirche gefragt ist, über die nüchterne Frage, ob „die da oben denn nicht schon längst wüßten, was uns beschäftigt" (die so fragen sind noch relativ leicht bekehrbar für die Einsicht, daß nun endlich auch die jeweilige Sicht der Dinge direkt auszutauschen sei), über die Bemerkung nicht weniger, „noch einmal mitzumachen" und die entsprechende Hoffnung aufbringen zu wollen (mit dem Nachsatz, daß dann aber Schluß sei, wenn man wieder enttäuscht werde), bis hin zu manchen, für die das Pastoralgespräch „zu spät kommt", weil sie in ihrer Erbitterung ihren Glauben anders orientiert haben.

Das Pastoralgespräch würde gelingen, wenn in seinen vielen Pastoralgesprächen die Erfahrungen zum Vorschein kommen könnten, die hinter solchen Reaktionen liegen, daß man also nicht allein bei den Reaktionen steckenbleibt und entsprechend gegenreagiert, sondern daß ein Gesprächsklima aufgebaut wird, in dem auch das zu Wort kommt, was an Erlebnissen und Verwundungen „dahinter" steht. Dies ist der beste Weg, um jene auch und besonders innerkirchliche Gewohnheit zu durchbrechen, weitgehend nur noch über Klischees (rechts und links, konservativ und progressiv, Kerngemeinde und Fernstehende usw.) miteinander umzugehen und dahinter nichts mehr voneinander zu erwarten. Auf diese Weise kann die Kreativität und darin auch die Gegebenheit des Heiligen Geistes in den Gläubigen nicht kommunikativ eingeholt und zum Aufbau der Kirche aufgenommen werden. Ähnliches gilt für die sogenannten Reizthemen. Ohne ihre Eigenbedeutung und Wichtigkeit zu schmälern, ist doch auch darauf zu schauen, daß, so plakativ sie zunächst klingen, dahinter jeweils höchst differenzierte Sehnsüchte, Erfahrungen, Überlegungen und tiefere Probleme stehen. Das Pastoralgespräch wäre der Ort, wo diese Kreativität nicht mehr durch gegenseitige Vorurteile und Grabenkämpfe gestaut wird, sondern fließen kann.

Bereits nach den Auftaktveranstaltungen kam öfter die Frage im Kirchenvolk auf: Ja wo beginnt jetzt denn dieses Pastoralgespräch? Wer führt es denn? Sind

wir bzw. ab wann sind wir daran beteiligt? Diesbezüglich muß sich wohl erst noch richtig herumsprechen, daß nach der Konzeption des Pastoralgesprächs hier nur eine Antwort zutrifft: Das Pastoralgespräch beginnt genau an der Stelle, wo diese Fragen gestellt werden. Wie geht es weiter? – Mit uns geht es weiter! Es ist gar nicht so leicht, unsere Blicke von der Bistumsleitung bzw. von einem noch zu bildenden Pastoralforum zunächst wegzunehmen und auf uns selbst zu richten. Dies gilt vor allem für die „gute" oder „schweigende" Mitte des Gottesvolks, insbesondere der Gottesdienstbesucher außerhalb der vorhandenen Gremien. Deren Lebens- und Glaubenserfahrungen sind genauso wichtig wie diejenigen, die in den Gremien ausgetauscht werden von der jeweiligen Außenperspektive her formuliert werden. Ihr treues Dazugehören darf nicht als Selbstverständlichkeit eingeordnet und damit der Sprachlosigkeit überlassen werden. Jedenfalls gilt: Wenn sich das Pastoralgespräch nicht jeweils vor Ort ereignet, dann findet es nicht statt, dann hängt auch das Forum in der Luft.

Wenn das Pastoralgespräch scheitert, dann scheitert es am mangelnden Mut und an mangelnder Hoffnung, die in das Volk Gottes gesetzt werden bzw. das Volk Gottes in sich selber setzt. Man kann aber nur an den Gott Jesu glauben, wenn man – wie er – Vertrauen in die Menschen setzt. Und man kann nur an Christus glauben, wenn man denen etwas zutraut, die auf ihn getauft sind[2].

Ekklesiologischer Ort des Pastoralgesprächs

Die Kirche hat eine Identität (ein Wesen, einen Charakter, eine Selbst-Bestimmung). Diese ist ihr durch Jesus Christus geschenkt, um in seiner Erinnerung die Menschen für eine erlösende und aufbauende Gottesbeziehung zu öffnen und von daher die Welt zu sehen sowie das Leben in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu gestalten. Durch Gottesliebe und Nächstenliebe vollzieht sich die Kirche also. Diese Identität findet sie in der Zeit. Über die Erfahrungen der Menschen entdeckt sie die „Zeichen der Zeit". Sie nimmt diese genauso intensiv wahr wie die eigene Wahrheit, damit sich ihre Hoffnung schenkende Botschaft im Leben der Menschen bewahrheiten kann. Die Kirche ist damit das ganze Volk Gottes, das sich derart in seinen Charismen von Christus beschenkt weiß und sich von daher den Herausforderungen und Aufgaben der kirchlichen Identität in der Welt von heute öffnet und stellt. Erzbischof Karl Braun formuliert dies in seinem Bischofswort zur Eröffnung des Pastoralgesprächs folgendermaßen:

„Ziel des Pastoralgespräches ist es, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und im Gebet und Gespräch zu erfahren, was dieser Geist Gottes heute von uns und unserem Erzbistum will. Das erfordert 1. die Situation vor Ort in den Blick zu nehmen und zu schauen, was die Menschen in der Kirche und in der Welt bewegt (sehen), 2. zu fragen, wie die Seelsorge in Zukunft entfaltet werden muß (urteilen), 3. notwendige Schritte einzuleiten, die sich daraus ergeben, wenn wir als Kirche verkündigen, Gottesdienst feiern und anderen helfen (Verkündigung, Liturgie und Diakonie) (handeln)."[3]

Das Pastoralgespräch hat das grundsätzliche Ziel, die Identität der Kirche in den Lebenserfahrungen und Herausforderungen der Gegenwart lebendig und bewußt werden zu lassen. Die Grundfrage heißt deshalb: Wie wollen/sollen wir uns (nicht) verändern, um Kirche zu bleiben bzw. zu werden? Das Pastoralgespräch kann von daher vielleicht als eine Art Inventur im echten Sinn des Wortes angesehen werden: als ein Vorgang, in dem Vorhandenes gefunden und Neues erfunden wird, was jeweils den Glauben und die kirchliche Verantwortung heute vertieft und steigert.

Das pastorale Gespräch macht einen Vorgang zum Thema, der verschiedentlich in der Kirche von Bamberg längst im Gang ist (so etwa in der „Wir-sind-Kirche"-Bewegung, die – von ihrem jährlichen Tagungsort her – eng mit dem Namen „Feuerstein" verknüpft ist, und insbesondere auch in den Regionen Nürnberg und Bamberg, wo seit Jahren schon an der Gestaltung eines pastoralen Forums sowie an möglichen Themenbereichen gearbeitet wurde). Das Pastoralgespräch nimmt diese Gegebenheiten wahr und möchte ähnliche Prozesse für die gesamte Diözese initiieren und interpretieren. Es geht hier also nicht primär um eine von welcher Gruppe auch immer inszenierte Sonderveranstaltung, an deren Ende dann Texte stehen, die mehr oder weniger handlungsleitend sind oder sein dürfen, sondern um einen Prozeß, der jetzt schon Kirche verändert und gestaltet und deshalb auch nicht einfach „abgeschlossen" sein kann. Wir leisten uns ein „offenes Ende". Zwar wird es so etwas wie einen offiziellen Abschluß des Pastoralgesprächs als eines für eine bestimmte Zeit besonders thematisierten und institutionell forcierten Vorgangs geben, doch werden die darin vertieften und neu aufbrechenden kirchenkonstituierenden Prozesse weitergehen. Was die Würzburger für ihr Diözesanforum formuliert haben, gilt auch hier: Nicht ein Punkt sei der Abschluß, sondern ein Doppelpunkt.

Sicher werden auch Texte erstellt, aber immer innerhalb dieses Gesamtprozesses, als Schritte der Vergewisserung in einem gesamten Vorgang, der durch sich selbst schon eine neue Praxis setzt. Damit liegt die dominante Erfolgslast des Pastoralgesprächs nicht auf der Abfassung von Abschlußtexten und ihrer größeren kirchenpolitischen Wirksamkeit (obwohl auch darauf nicht zu verzichten ist). Das Pastoralgespräch wird auch dann noch in seinem eigenen Selbstvollzug einen Sinn gehabt haben, wenn es solche Papiere nicht gibt bzw. wenn sie in der obersten Kirchenleitung unbeachtet bleiben. Derart kann man die eigene kirchliche Identität nicht von solchen Erfolgen abhängig machen. Die Beschlüsse können fairerweise nur insoweit bei anderen Verbindlichkeit beanspruchen, als sie für die Beschließenden selbst verbindlich sind. Über das Pastoralgespräch erneuert sich die Kirche von Bamberg. In diesem Prozeß werden von allen Beteiligten Verpflichtungen eingegangen, die diese neue kirchliche Wirklichkeit konstituieren.

Das Volk Gottes ist eine sehr komplexe Größe und existiert in vielen unterschiedlichen Strukturen und inhaltlichen Prioritäten. Es ist gegliedert in Institu-

tionen, Pfarreien, Verbände, Gremien und Bewegungen. Und darüber hinaus gibt es viele, die in diesen dichteren Gliederungsteilen nicht vorkommen, aber sehr wohl zum Volk Gottes gehören. Das Pastoralgespräch geht den Weg in die Richtung einer Gesamtpastoral, in der die verschiedenen Teile des Volkes Gottes sich aufeinander beziehen, sowohl horizontal wie auch vertikal. Erst dann können die verschiedenen Ebenen miteinander kooperieren, wenn sie voneinander wissen und aufeinander gehört haben. Zur Kommunikation der vertikalen Ebenen gehört es, daß an Prozessen des Pastoralgesprächs auf „unterer" Ebene (z.B. in Pfarrgemeinden) auch Personen aus der Bistumsleitung teilnehmen. Es ist dem Mißverständnis entgegenzuwirken, daß das Pastoralgespräch „nur" ein Beratungsvorgang für die *danach* zu treffenden Entscheidungen der Bistumsleitung bzw. des Bischofs sei. Letztere nehmen vielmehr von vornherein an diesem Prozeß nach ihren Möglichkeiten teil, im Austausch mit den Meinungen anderer, und nicht erst als Urteilsmacht am Ende des Meinungsaustauschs anderer.

Das Thema des Pastoralgesprächs ist sein praktisches Ziel: der Selbstvollzug der Kirche in dieser Zeit. Dies ist der vorgegebene Inhalt. Welche Einzelthemen im Vollzug des Pastoralgesprächs wichtig werden, muß den Erfahrungen und Visionen des gesamten Gottesvolks überlassen bleiben. Ihm werden also keine Themen vorgesetzt, über die es dann diskutieren könne. Damit wird das Pastoralgespräch aber nicht ziellos, sondern mobilisiert genau jene Fragen, in deren Beantwortung Inhalte und Themen explizit werden. So wurden etwa folgende Anregungen vorgeschlagen: Wie leben wir unseren Glauben? Bringt er Freude, bringt er Last? Was für eine Vorstellung von Kirche haben wir? Gibt sie Heimat, bringt sie Probleme? Was ersehne und erträume ich? Was gibt mir Hoffnung und was gibt mir Halt? Damit das Pastoralgespräch in Gang kommt, werden also insbesondere von der Gesprächsbegleitung Leitfragen zu formulieren sein, die die Gespräche motivieren und die je eigenen Themen herauslocken. Motivierend kann auch die Frage sein: Wer will mit wem sprechen und warum? Inhaltlich könnte die Orientierung an den Grundvollzügen der Kirche hilfreich sein (Verkündigung und Diakonie, Gemeinschaft und Liturgie): Wo haben wir unsere Prioritäten, wo haben wir Ausfälle? Oberstes Gebot wird sein, daß das inhaltliche Anliegen, die Identität der Kirche in den Anforderungen der jeweiligen Zeit zu verwirklichen und zu vertiefen, immer auch die Organisation und die Strukturierung der Prozesse des Pastoralgesprächs zu bestimmen hat.

Erwartungen und Hoffnungen

Weitreichende Erfahrungen zeigen, daß im Kirchenvolk nicht nur positive Erwartungen, sondern auch starkes Mißtrauen gegenüber dem Pastoralgespräch gehegt werden. Hier müßte in einer innerkirchlichen Öffentlichkeitsarbeit klargemacht

werden, welche Ziele das Bamberger Pastoralgespräch hat, wie und auf welcher Basis es vor sich geht und wie der Verlauf, soweit er absehbar ist, aussehen wird. Der Verdacht, dann doch nicht „dabeisein" zu dürfen oder nicht die entsprechenden sozialen Räume zu haben, wo in Offenheit gesagt wird, wie etwas ist bzw. was jemand glaubt und denkt, ist ziemlich stark. Dazu kommt die Frage: Was geschieht mit unseren Texten? Welche Personen gehen wie mit ihnen um?

Manche Vorurteile und Ängste können allein schon durch genauere Informationen eingedämmt werden. Die Ziele sind klar formuliert:

„Das Pastoralgespräch soll – verknüpft mit den Vorbereitungen für das Heilige Jahr 2000 – ein geistliches Geschehen sein, ... (es) soll dazu beitragen, daß in der Erzdiözese Bamberg ein offenes Gesprächsklima entsteht und Vertrauen wächst, also in gegenseitiger Wertschätzung auch kontroverse Meinungen ausgetauscht werden, daß das Miteinander aller und die gemeinsame Verantwortung gestärkt werden, daß die richtigen und notwendigen Schritte für die künftige Seelsorge eingeleitet werden, daß Kirche auch nach außen als dem Menschen verpflichtete, lebendige Gemeinschaft deutlich wird."[4]

Auch der Angst gegenüber, daß irgendwelche Themen von vornherein blokkiert oder nicht erlaubt seien, hat der Erzbischof immer deutlich gemacht, daß es im Prozeß des Pastoralgesprächs keinen „Maulkorb" gibt und geben darf und daß alle gewählten Themen und Anliegen in entsprechenden Voten und Papieren zum Vorschein kommen können. Dabei ist es dem Bischof unbenommen, daß er sich möglicherweise ganz bestimmte Voten nach seinem Verständnis von Kirchenordnung und gegenwärtigem Lehramt nicht zu eigen machen kann und entsprechende Texte auch mit seinen Dissensvermerken versieht. Entscheidend ist, daß in einem Gesamtbericht alle Meinungsbilder an die Bischofskonferenz bzw. nach Rom weitergeben werden[5].

Es kann auch keine Ausgrenzungen geben, als könnten hier nur ganz bestimmte Leute miteinander ins Gespräch kommen. Denn so, wie das Pastoralgespräch angelegt ist, beginnt es nicht „oben", sondern es beginnt von vornherein unter der Beteiligung all derer, die sich beteiligen wollen. In Richtung auf diese Motivation ist allerdings von Beginn an einiges zu tun, vor allem auch durch persönliche Botschafter, denen man anmerkt, daß sie selbst mit viel Hoffnung motiviert sind: Wie werden diejenigen, die nichts oder nicht viel vom Pastoralgespräch halten (gleichgültig, ob sie im progressiven oder konservativen Lager stehen), dazu motiviert, daß sie im Pastoralgespräch vorkommen wollen? Erzbischof Karl Braun formuliert denn auch in seinem Hirtenbrief zum Auftakt des Pastoralgesprächs:

„Das Gespräch kommt in Gang, wenn sich viele Gläubige intensiv daran beteiligen. Darum bitte ich Sie, liebe Schwestern und Brüder, am Pastoralgespräch teilzunehmen. Erwachsene, Jugendliche und Kinder, Frauen und Männer, Einzelne und Gruppen: ich lade Sie ein, Ihre Fragen zu formulieren, Themen und Vorschläge einzubringen, mitzudenken und mitzuplanen. Sprechen Sie in Ihren Familien, Gemeinschaften und Pfarrgemeinschaften über das, was sie bewegt: über Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängste."[6]

Versteht man unter Pastoral (entsprechend dem Zweiten Vatikanum) die gesamte Erfahrungs- und Handlungsseite der Kirche, dann geht es nicht nur um binnenkirchliche Angelegenheiten, sondern um die Frage, wofür die Kirche da ist und dasein soll. Die von Ausgrenzung, Not, Ungerechtigkeit, Behinderung, körperlichem und psychischem Leid Betroffenen sind die bevorzugten Partner und Partnerinnen des Gesprächs. Diese Einsicht holt alle sozialen Initiativen und Einrichtungen der Kirche (insbesondere des Diözesan-Caritasverbands, gerade im Zusammenhang der dortigen Leitbilddiskussion) in die Mitte des Pastoralgesprächs. Soweit diese Mitte im Pastoralgespräch selber zu wenig benannt wird, muß sie wohl im Sinn einer Gesamtpastoral herausgefordert werden.

Nicht erst in einem noch zu bildenden Diözesanforum (das die Pastoralgespräche an der Basis aufnimmt, bündelt, interpretiert und zur Präzisierung und Handlungsverpflichtung an die Basis weitergibt), sondern bereits von Anfang an sollen die Gespräche in ihren entscheidenden Phasen nicht nur im eigenen Sozialbereich bleiben, sondern Verbindungen zu anderen Gruppen und Initiativen suchen (z.B. zwischen den Frauen der „Wir-sind-Kirche"-Bewegung und des Frauenbundes) und auch von außen Leute einladen, die verschiedene Außenperspektiven authentisch einbringen und thematisieren. Auch dafür waren die Auftaktveranstaltungen signifikant, indem „Außenstehende" eingeladen wurden, um von ihrer Seite her zu hören, wie sie die Kirche sehen und welche Wünsche sie formulieren. So waren in Erlangen und Nürnberg nach den Gottesdiensten Personen aus Kunst, Politik, Sozialreferaten, Gewerkschaften sowie Pfarrer und Pfarrerinnen aus der Evangelischen Kirche zu Statements eingeladen. In Nürnberg fand die Eröffnungsveranstaltung in der evangelischen Lorenzkirche statt, was eine besondere ökumenische Signalwirkung hat.

Dies beginnt mit einer Person, die auf Anforderung Moderationsaufgaben übernimmt (dafür hat sich auf Dekanats- und Diözesanebene mittlerweile die stattliche Anzahl von 80 solcher Gesprächsbegleiter und -begleiterinnen gemeldet) und geht über Fachleute aus verschiedenen Bereichen (nicht nur der Theologie, sondern auch aus der Soziologie zur Analyse einer Pfarreisituation usw.) zu den Bündnispartnern im Bereich der Diakonie aus sozialen Tätigkeitsbereichen (nicht nur der Caritas, sondern auch von nichtkirchlichen Organisationen[7]) bis hin zu den Mitchristen und Mitchristinnen aus dem Bereich der nachbarlichen oder überregionalen Ökumene (denn es wird zunehmend buchstäblich notwendig sein, in verschiedenen Bereichen, vor allem in der Diakonie, zusammenzuarbeiten). Das eingerichtete Büro des Pastoralgesprächs kann hier Vermittlerdienste leisten. Es geht hier also um die Frage: Wie kommen die Anliegen, Wünsche und Erwartungen der jeweils in irgendeiner Form nicht unmittelbar Dazugehörigen oder auch Außenstehenden als „Fremdprophetie" in das Gespräch mit ein? Wie werden die Lücken der Distanz nicht mit Vorurteilen, sondern mit zutreffenden Informationen aus erster Quelle gefüllt?

Indem sich in Verbänden und Gemeinden solche Gespräche konstituieren, werden letztere darin eine neue Kirchenpraxis setzen. Diese beginnt schon mit kommunikativen Fortschritten, in denen durch direkte Begegnung Voreingenommenheiten zurückgenommen werden, die ohne Kontakt wucherten, und mündet in eine „Kultur der Anerkennung". Dazu gehört etwa auch, daß neue ökumenische Lebensformen und Lebenszusammenhänge, die sich mittlerweile gebildet haben (wie etwa ökumenische Ehepaare und Familien, die in beiden Kirchen zu Hause sind und damit eine eigene ökumenische Wirklichkeit aufbauen) für das Pastoralgespräch relevant werden können, auch wenn sie in den vorhandenen strukturellen Formen noch nicht vorkommen.

Dies ist nur möglich, wenn auch Gespräche über das zugelassen sind, was gelingt, aber im Geruch der Illegalität steht. So daß Hauptamtliche, insbesondere Pfarrer, nicht befürchten müssen (ein authentisches Zitat): „Hoffentlich müssen wir nicht Dinge aufhören, die wir jetzt schon machen!" Man darf nicht übersehen, daß sich die Kirche diesbezüglich in einer heiklen Situation befindet, nämlich im Zustand der anwachsenden „Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung"[8] oder zwischen legaler und generell noch nicht erlaubter, aber für legitim gehaltener Pastoral. Es liegt auf der Hand, daß eine weiter auseinandergehende Schere für alle Beteiligten nicht wünschenswert sein kann. Deshalb kann man das Hirtenwort der drei oberrheinischen Bischöfe zum pastoralen Problem des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen gar nicht hoch genug würdigen. Denn hier wurde wohl zum ersten Mal von offizieller Seite der Versuch gemacht, diese Schere wieder etwas zusammenzubringen[9]. Ähnliches gilt für das neue Schreiben der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Eucharistieteilnahme nichtkatholischer Partner/innen in konfessionsverschiedenen Ehen.

Gestaltung

Peinlich ist darauf zu achten, daß das Pastoralgespräch zwar auch in den etablierten Gremien stattfindet, aber nicht mit ihnen identisch ist bzw. von ihnen exklusiv angeeignet wird. Ein erster Schritt in die richtige Richtung ist schon dadurch getan, daß für das Pastoralgespräch ein eigenes Büro eingerichtet wurde, dem später ein eigenes „Forum" (bzw. eine „Versammlung") zur Seite treten wird. Die bisherige Vorbereitungsgruppe ist in gleicher Zusammensetzung zur begleitenden Koordinationsgruppe des Pastoralgesprächs geworden. So wird deutlich, daß das pastorale Gespräch nicht quasi so nebenbei über die bestehenden Gremien läuft (und dadurch leicht in die Gefahr gerät, von diesen absorbiert zu werden), sondern eine eigene gesamtdiözesane Initiative in und auch noch einmal gegenüber und derart mit den bestehenden Gremien sein will.

Die vorläufige Verlaufsplanung faßt folgende Etappen ins Auge: Nach dem offiziellen Start steht bis Herbst 1998 genügend Zeit für die entsprechenden Prozesse im Volk Gottes zur Verfügung. Bis dahin wird dazu eingeladen, die Ergebnisse in schriftlicher Form an das Büro zu schicken. Dann wird das Forum des Pastoralgesprächs zusammenkommen, für dessen Zusammensetzung bislang folgende Kriterien angedacht sind: Die Regionen sollen über in den Dekanaten zu wählende Personen – die nicht unbedingt mit den Hauptamtlichen zusammenfallen, sondern nach Engagement im Pastoralgespräch zu wählen sind – zu knapp 50 Prozent das Forum ausmachen. Im anderen und größeren Teil sollen Laien und Kleriker, Jugendliche und Erwachsene, Frauen und Männer, Haupt- und Ehrenamtliche, etablierte und kritische Gruppen in ausgewogener Weise vertreten sein. Dazu kommen Vertreter der Berufsgruppen, des Priesterrats, das Domkapitel und der Erzbischof. Gäste können hinzugezogen werden. Auch kann der Bischof Personen berufen, um Gruppierungen und Richtungen vertreten sein zu lassen, die über die anderen Zugänge nicht zum Zug gekommen wären.

Insgesamt wird sich das Forum aus 130–145 Teilnehmern zusammensetzen. Darin wird nun versucht, die vielen Stimmen einander zuzuordnen, mit entsprechenden Zusammenfassungen und daraus folgenden neuen Anfragen, die wieder an den Gesamtprozeß des Pastoralgesprächs in den Gemeinden und Vereinen zurückgegeben werden, einmal als Kontrollvorgang, ob man die je eigenen Anliegen darin wiederfindet, dann insbesondere mit der Maßgabe, die daraus folgenden Handlungskonsequenzen zu benennen und auch zu klären, für welche Verwirklichung die jeweiligen Gesprächsräume selber eine verbindliche Selbstverpflichtung übernehmen. Wo es allerdings um den Übergang vom Wort zur Tat, von Texten zur Handlung geht, erfolgt auch von daher eine Hierarchisierung und eine Selektion der Worte und Texte. Denn handlungsmäßig kann man nicht all das gleichzeitig angehen, was man im Wort an Desideraten und Voten zu benennen vermag. Über die praktische Selbstverpflichtung kommt es daher zu einer „natürlichen" Konzentration auf ganz bestimmte, in nächster Zeit anzugehende Optionen [10].

Nach dieser zweiten Gesprächsphase, die bis Herbst 1999 dauern soll, nimmt das Forum die nunmehr zur Sprache gekommenen Meinungen und Erfahrungen auf und formuliert bis Anfang des Jahres 2000 erste grundlegende Texte für die Pastoral der Diözese. Wie solche Etappen weitergehen und wie lange, kann erst später entschieden werden. Es kann durchaus sein, daß man auf das Pastoralgespräch als eine grundlegende Bewegung und Institution im Selbstvollzug der Kirche von Bamberg nicht mehr verzichten will. Es kann aber auch sein, daß die klassischen Räte in der Diözese, insbesondere der Diözesanpastoralrat, die Verantwortung übernehmen, in der Folgezeit darauf zu achten, wie mit der Erfahrung des Pastoralgesprächs sowie mit den daraus entstandenen Papieren umgegangen wird. Jedenfalls wäre etwa drei Jahre nach dem offiziellen vorläufigen Abschluß des Pastoralgesprächs neu danach zu fragen, ob man nochmals einen ähnlichen Prozeß aufnehmen will oder ob dieser Prozeß ohnehin schon in die Gremien, Gemeinden, Vereine und Gruppierungen eingegangen ist.

Im Überblick sieht der Verlauf folgendermaßen aus: 1. Frühjahr 1997: Beginn des Pastoralgesprächs und erste Gesprächsphase auf der Ebene aller Sozialgestalten der Bamberger Kirche. 2. Herbst 1998: Erstes Forum (Sammeln der Eingaben, theologische Gewichtung und konzentrierte Formulierung von Themen). 3. Frühjahr 1999: Zweite Gesprächsphase auf allen Ebenen (Kontrolle der Texte und Selbstverpflichtungen bezüglich der aufzunehmenden Praxis). 4. Herbst 1999: Zweites Forum (abermalige Sammlung und Konzentration des Rücklaufs und insbesondere der Praxisverbindlichkeiten, denn nur mit diesen kann in authentischer Weise die entscheidende Auswahl der pastoralen Optionen begründet werden).

Obwohl bereits in den Gesprächsphasen vielerorts mit glaubensbezogenen und auch theologischen Interventionen zu rechnen ist (nicht nur von Hauptamtlichen, sondern auch von Gläubigen in ganz bestimmten Lebenssituationen), wird doch auch darüber nachzudenken sein, wie inhaltliche Verengungen und Ausblendungen, was die gesamte Identität der Kirche betrifft, verhindert werden können. Auch ein Gespräch unter Gläubigen ist nicht davor gefeit, ganz bestimmte Dinge nicht mehr wahrzunehmen, auf die erst der Kontakt mit der biblischen und kirchlichen Tradition bzw. mit zum eigenen Gesprächskreis nicht Dazugehörigen aufmerksam machen würde. So wurde in anderen Diözesen nicht selten die Erfahrung gemacht, daß das Thema der „Diakonie" in der Regel nur auf Anregung bzw. auf eine entsprechende Provokation hin in den Blick kam.

Auch wenn man viel Vertrauen in das Volk Gottes investiert, daß bei einem solchen Prozeß kirchlicher Bewußtwerdung auch die gesamte Identität der Kirche zur Sprache kommen wird, muß wohl doch genauer darüber nachgedacht werden, wie dies methodisch unterstützt werden kann: etwa durch eine strukturell ermöglichte und angeratene Austauschfähigkeit mit anderen Gruppierungen bzw. mit Personen, die man sich ganz bewußt als Infragestellung in den eigenen Raum hinein einlädt. Dies können wiederum die Gesprächspartner und geistlichen Moderatoren sein, die man entsprechend anfordern und einladen kann, dies können aber auch Personen aus anderen Kreisen und überhaupt aus dem Bereich der sogenannten Fernstehenden und auch außerhalb der Kirche sein. Vor allem von Ungerechtigkeit und Not betroffene Menschen bzw. solche, die sich um Betroffene kümmern, haben hier Vorrang.

In dieser Hinsicht kommt den Forumsveranstaltungen eine besondere Verantwortung zu. In ihnen geht es nicht nur um eine majoritätsorientierte Sammlung der eingeschickten Papiere, sondern auch um eine an der gesamten kirchlichen Identität orientierte Auseinandersetzung um deren Gewichtung und Ergänzungsbedarf. Diese können im zweiten Gesprächsgang kontrolliert werden bzw. entsprechende Provokationen darauf ausüben. Wichtig ist, daß sich solche Interventionen nicht indoktrinierend aufführen, sondern auf die Kraft ihrer theologischen Argumentation und ihrer geistlichen Authentizität bauen.

Dazu gehört auch, daß Gruppen nicht nur für sich sprechen, sondern auch lobbyhaft für andere, die nicht so gut mitsprechen können oder wollen. Von diesen „anderen" her ergibt sich dann eine neue Blickweise. So mag richtig sein, daß das

Pastoralgespräch die Arbeiterschaft und vor allem die arbeitslosen Menschen wenig interessiert. Diese haben andere Probleme. Aber genau darum geht es, nämlich daß deren Probleme die Probleme der Kirche werden, wenn sie ihre Verantwortung für konkrete Gerechtigkeit und Diakonie wahrnimmt. Erst wenn die Betroffenen merken, daß kirchliche Sozialgestalten deren Probleme zu eigenen Problemen machen, wird sich auch auf der Ebene der Kommunikation und des Gesprächs manches verändern können. So ist in einem selbstkritischen Miteinander darauf zu schauen, daß wir nicht über irgend etwas ein Gespräch anzetteln, sondern über das, was die Existenz der Menschen im Horizont der christlichen Botschaft (be)trifft. Erst dann wird der Dialog tatsächlich zum BaP (die gängig gewordene Abkürzung des Bamberger Pastoralgesprächs) und nicht (wie die Bamberger Diözesanvorsitzende des BDKJ trefflich formuliert hat) zum Papperlapapp (wobei dieses Papperlapapp auch noch assoziiert, daß jemand die Meinung von anderen von vorneherein als unwichtig abtut).

Pastoralgespräch als geistlicher Weg

Durch Taufe und Firmung ist den Gläubigen der Geist Gottes geschenkt: Im Pastoralgespräch kommt dieses Geschenk für die Kirche von Bamberg zum Ausdruck. Insofern hat es geistlichen Charakter. Es ist für das Gelingen des Pastoralgesprächs ausschlaggebend, daß dieser geistliche Charakter auch beansprucht und bewußt wird: als immer wieder ausdrücklich werdende Verbindung von Dialog und Gebet, von Aktivität und Gottesdienst, von Menschenverantwortung und Gottesbeziehung.

Da das Bamberger Pastoralgespräch zeitlich mit der Vorbereitung auf das Jahr 2000 zusammenfällt, ist daran gedacht, eine Verknüpfung der spirituellen Grundgedanken beider Ereignisse zu versuchen[11]. Insgesamt geht es bei beiden um die Erfahrung der Anwesenheit Gottes in unserer Lebenswelt, wenn man so will um eine „inkarnatorische Spiritualität". So wurde vorgeschlagen (auch damit es keine unverbundenen Parallelinitiativen gibt), daß insbesondere die spirituelle Seite des Pastoralgesprächs auch davon ihre Anregungen bezieht. Dort wird für 1997 folgendes Thema angeregt: „Jesus Christus: Das menschliche Antlitz Gottes – Jahr der Wahrnehmung, des Austauschs und der Vergewisserung im Glauben." Insbesondere der Untertitel trifft jene Tiefenschicht des Pastoralgesprächs, die deutlich macht: Es geht um die Revision der Kirche und des Lebens aus der Perspektive dessen, dessen Namen wir tragen. Auch das geistliche Thema von 1998 macht eine wichtige spirituelle Dimension des Pastoralgesprächs deutlich: „Gottes Geist in der Welt – Jahr des Entdeckens von Hoffnungszeichen." Vielleicht kann gerade dieses Jahr mit dem Vorgang verknüpft werden, in dem die verschiedenen Gruppierungen danach suchen, wie ihre jeweiligen Anliegen verwirklicht werden kön-

nen und wo dafür (in Kirche und Welt) bereits Ansatzpunkte möglicher Weggemeinschaften sind, vor allem im ökumenischen Bereich.

Innerhalb der Frage nach der Spiritualität des Pastoralgesprächs geht es auch um das, was „theologische Alphabetisierung" genannt werden kann[12]. Dabei geht es um eine Sprachfähigkeit, in der die Sicht des Glaubens nicht nur neben der Sicht des Lebens steht (und abgesondert davon im Gottesdienst gefeiert wird), sondern auch im Leben, in den Gesprächen und in den Handlungen selber zum Vorschein kommt und dort auch benannt wird. Erzbischof Braun hat des öfteren betont, daß das Pastoralgespräch ein Ort sei, wo sich das Glaubenswissen der Gläubigen anreichern und vertiefen wird, weil die Gläubigen spüren und einander zusprechen, daß es mit ihrem Leben zu tun hat. So daß sie miteinander lernen, mit welchen Erfahrungen und Wirklichkeiten bestimmte biblische Geschichten und theologische Begriffe (als Einsichten des Glaubens) zusammenhängen.

Insgesamt ist der Gefahr zu widerstehen, daß sich der Vollzug des Pastoralgesprächs weitgehend getrennt vom thematisierten bzw. gefeierten Gottesbezug abspielt. Denn dann käme das Pastoralgespräch in die Problemzone des „kirchlichen Atheismus" (Aktivitäten der Kirche, in denen nicht mehr das Mysterium Gottes durchscheint bzw. benannt wird)[13]. Die Kirche kann nur dann als Quelle der Hoffnung und der Liebe der Menschen erfahrbar werden, wenn darin deutlich wird, daß letztlich nicht die Gläubigen und auch nicht die Kirche, sondern Gott selbst die Quelle der Hoffnung und der Liebe für alle Menschen ist.

Wie wird das Pastoralgespräch zur Chance, daß sich die Gläubigen auch des Glaubens vergewissern, ihres eigenen Glaubens und in der Wahrnehmung der Glaubensprofile der anderen? Wie kommt ins sprachliche Bewußtsein, daß sich alle vor dem Angesicht Gottes und in der Begegnung mit Jesus Christus zusammenfinden? Wie wird deutlich, daß sie sich und die Welt aus der Perspektive dessen wahrnehmen, was sie Gottes universalen Heilswillen nennen? Wie können die Veranstaltungen des Pastoralgesprächs so weit wie möglich den Gottesbezug der jeweiligen Positionen thematisieren, sei es argumentativ, sei es erfahrungsorientiert? Wichtig ist dabei, daß sich alle gegenseitig in der Fähigkeit ernst nehmen und aufbauen, die spirituelle Seite ihres Lebens, ihrer Glaubens- und Kirchenerfahrung auch ins Wort zu bringen.

Zum Beispiel: Wenn Gläubige zusammenkommen und miteinander über ihre Freuden und Sorgen in Kirche und Welt sprechen, dann dürfen sie das in dem Glaubensbewußtsein tun, daß jeder und jede dazu berufen ist und dafür ein spezielles Charisma einbringt, also etwas, was er oder sie von Gott geschenkt bekommen hat. Darin steigert sich nicht nur das spirituelle Selbstbewußtsein des Volkes Gottes, sondern dies hat auch Auswirkungen auf die Art und Weise des Umgangs. Denn dann geht es nicht nur um die eigene Meinung, sondern um die Aufmerksamkeit für die anderen. Und das ist dann nicht nur ein Erfordernis zwischenmenschlicher Begegnung, sondern auch ein Erfordernis unseres Gottesbe-

zugs, der alle Menschen derartig beruft. Daß diese geistliche Dynamik ins Bewußtsein gerät und daß die Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen darin ihre kirchliche Identität beanspruchen, dafür dürften entsprechende Sichtweisen eröffnet werden. Zu diesem spirituellen Bewußtsein gehört dann auch: Wer Gott als den Ursprung der Charismen anerkennt, kann nicht selber Gott spielen. Alle Charismen (z. B. Meinungen) wissen sich dann in ihrer menschlichen Reichweite begrenzt und durch andere ergänzungsfähig.

Ein anderes Beispiel: Wenn Christen nicht nur miteinander und füreinander, sondern auch im Gegeneinander Kirche gestalten, dann wird die Frage elementar: Gibt es für diese Gemeinschaftsbildung im Widerspruch nicht längst spirituelle und theologische Modelle, die uns im theologischen Durchblick wie auch in der praktischen Verwirklichung dieser Herausforderung helfen könnten? Ich erinnere nur an die Auseinandersetzung des Apostelkonzils, wo man sich nicht einigen kann, aber in der Diakonie und in der Eucharistie beieinander bleibt[14]. In der Vergegenwärtigung solcher Glaubensmodelle gewinnen dann auch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen und der Umgang damit einen spirituellen Horizont.

Ein weiteres Beispiel: Die kirchliche Verantwortung für leidende und bedrängte Menschen ist nicht nur eine ethische Forderung unseres Glaubens, sondern ein Vollzug des Glaubens selbst: Denn in den Betroffenen, den Kranken und Fremden begegnen wir Christus (vgl. Mt 25, 35–46). So geht es hier um das spirituelle Bewußtsein: Wenn wir uns für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit einsetzen, dann ist dies nicht nur ein Menschendienst, sondern auch Christusdienst (also Gottesdienst!). Hinter diesem Menschendienst ist also noch „mehr dahinter": Und es kommt nun alles darauf an, daß im Pastoralgespräch immer wieder dieses „mehr dahinter" wenigstens andeutungsweise zum Vorschein kommt[15].

Praktische Anregungen

„Vergessen" ist im Alten Testament das Schlimmste, was Gott bei den Menschen passieren kann. Kommt er nicht mehr in die Erinnerung, dann verschwindet er aus dem Bewußtsein und damit aus der Begegnungsmöglichkeit. Damit im Pastoralgespräch die spirituelle Dimension nicht vergessen wird, wurden folgende Anregungen gegeben:

1. Das Angebot von geistlichen Moderatoren und Moderatorinnen, um die Menschen, die sich im Pastoralgespräch engagieren, dazu zu ermutigen (auch mit entsprechenden methodischen Angeboten), in den Gesprächen auch ihre Glaubensmotive bzw. ihre Schwierigkeiten mit dem Glauben zu Wort zu bringen. Auch in der Suche nach Personen, die in der Diözese konzeptionell und methodisch an dieser Frage nach der Spiritualität des Pastoralgesprächs arbeiten.

2. In der Wachsamkeit dafür, daß nicht nur „harte" Probleme der Praxis und des Handelns, sondern auch spirituelle Fragen Themen des Pastoralgesprächs werden können: möglicherweise in gesonderten Veranstaltungen, die sich aber mit dem Gesamtprozeß des Pastoralgesprächs vernetzt wissen, in Exerzitien (im Alltag), Besinnungstagen, theologischen Seminaren usw.

3. In der Suche nach geeigneten geistlichen Texten, die zusammengestellt und zur Verfügung gestellt werden („Liturgische Hilfen I" sind bereits erschienen, denen weitere folgen sollen). Auch an spezielle Gebetszettel ist zu denken. In besonderen Text- und Liederangeboten, also in Bausteinen für Gottesdienste, mit Liedvorschlägen. In Meditationen über Kunstwerke aus der Diözese. Auch in der Entdeckung neuer liturgischer Formen, neuer Symbolhandlungen, die im Vollzug des Pastoralgesprächs gefunden und gefeiert werden.

So wird insgesamt erfahrbar: Das Pastoralgespräch ist nicht nur ein sozialer und politischer, sondern auch ein geistlicher Aufbruch. Im Anschluß an eine Vorlesung zum Pastoralgespräch hat mich ein Theologiestudent darauf aufmerksam gemacht, dieses Gespräch doch unter den Paulustext zu stellen, mit dem Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanum eingeladen hat: „Denn ich sehne mich danach, euch zu sehen; ich möchte euch geistliche Gaben vermitteln, damit ihr dadurch gestärkt werdet, oder besser: damit wir, wenn ich bei euch bin, miteinander Zuspruch empfangen durch eueren und meinen Glauben" (Röm 1, 11 f.).

Der Text des Kanons zum Bamberger Pastoralgespräch formuliert dies so: Gemeinsam den Aufbruch wagen; / miteinander Sehnsucht spür'n; / die gute Nachricht weitertragen / und das Ziel nicht aus dem Blick verlier'n[16]. Ohne Zweifel: Im Erzbistum Bamberg gibt es „Frühlingsgefühle". Es liegt an allen Beteiligten, daß der Herbst die entsprechenden Früchte bringt.

ANMERKUNGEN

[1] K. Braun, Gemeinsam den Aufbruch wagen, in: Heinrichsblatt 104 (1997) 7 (16. 2.) 4.
[2] E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube d. Konzils u. d. Befreiung d. Menschen (Zürich 1990) 100 ff. [3] Braun (A. 1) 4.
[4] Pastoralgespräch nimmt Konturen an, in: Heinrichsblatt 104 (1997) 7 (16. 2.) 3.
[5] KNA-Interview mit Ebf. Braun, in: Heinrichsblatt 103 (1996) 44 (3. 11.) 4. [6] Braun (A. 1) 5.
[7] Zum Verhältnis von Kirche u. Reich Gottes (auch außerhalb der Kirche im Sinn eines impliziten Chr.tums): O. Fuchs, Ämter für eine Kirche d. Zukunft. Ein Diskussionsanstoß (Luzern 1993) 22–32, 76–80.
[8] E. W. Böckenförde, Neuere Tendenzen im kath. Kirchenrecht, in: ThPr 27 (1992) 121.
[9] T. Schneider, Geschieden - Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten d. Theol. (Freiburg 1995).
[10] Zu diesem notwendigen Prozeß innerhalb der Evangelisierung und damit der Identität der Kirche: O. Fuchs, Heilen u. befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche u. Pastoral (Düsseldorf 1990) 95–102.
[11] Vgl. die entspr. Entfaltung in den Jahren 1997–2000 in d. Arbeitshilfe d. Sekretariats d. DBK (Bonn 1996) 20 ff.
[12] Vgl. dazu O. Fuchs, „Von solcher Hoffnung kann ich leben" (Luzern 1997) 191–205.
[13] J. Fischer, Über d. Gottvorkommen in d. heutigen Kirche. Wider d. ekklesialen Atheismus, in: Nur d. Geist macht lebendig, hg. v. M. Albus, P. M. Zulehner (Mainz 1985) 29–37.
[14] O. Fuchs, Dialog u. Pluralismus in d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 223 ff. [15] Fuchs (A. 12) 16–20. [16] Text v. S. Hoffmann u. J. Klehr, Musik v. J. Klehr.

UMSCHAU

Keine Angst vor Dolly

Was von geklonten Säugetieren zu halten ist

Wieder einmal mehr ist es den Biologen gelungen, durch Beseitigung einer bisher für unüberwindlich gehaltenen Hürde in der Manipulation des Lebendigen zur Horror-Wissenschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu avancieren. Was bei Pflanzen schon lange geht, ist nun auch bei Säugetieren möglich: aus einer ausgewachsenen Körperzelle einen ganzen Organismus zu regenerieren. Zwar funktioniert es nicht ganz so einfach wie bei der Meristemkultur von Pflanzen – es ist immer noch der „Umweg" über eine entkernte Keimzelle einzuhalten, in welche das Genom der somatischen Zelle eingespritzt wird –, aber das Resultat ist dasselbe: die Erzeugung identischer Kopien eines existierenden Individuums. Und das ist es, wovor vielen Zeitgenossen graut und was die Presse die Visionen eines Aldous Huxley bemühen läßt: die Konstruktion von Menschen nach Maß.

Nun ist die experimentelle Idee der somatischen Kerntransplantation nicht gerade neu. Die Einsicht in die prinzipielle genetische Identität aller Zellen eines Organismus und das Verständnis der Entwicklung als differentieller Genaktivierung ließen schon früh den Wunsch nach einem „experimentum crucis" aufkommen: durch Rückverpflanzen eines ausdifferenzierten Zellkerns in eine kernlos gemachte Eizelle zu sehen, wie sehr das genetische Potential einer Zelle im Lauf der Entwicklung verändert wird, und ob es sich bei dieser Differenzierung um einen reversiblen Prozeß handelt. Bei Fröschen hat man das schon vor zwanzig Jahren gemacht und beachtliche Erfolge erzielt. Mit den ins Ooplasma transplantierten Kernen von ausdifferenzierten Hautzellen ließen sich tatsächlich Kaulquappen erzeugen. Allerdings – zum fertigen Frosch reichte es nie. In allen Versuchsansätzen (auch mit anderen Spenderzellen) gaben die bis dahin schön entwickelten Larven irgendwann ihren Geist auf.

Insofern ist das, was I. Wilmut und seine Kollegen vom Roslin-Institut in Edinburgh beim Schaf fertiggebracht haben, zweifellos eine Leistung. Die geklonte Dolly schaut auf allen Bildern so gesund und munter in die Kamera, daß man um ihre Zukunft nicht fürchten muß. Was haben die schottischen Biologen Besonderes gemacht, um diesen Coup zu landen?

Das Prinzip der somatischen Kerntransplantation ist so einfach, daß es in praktisch allen Zeitungen richtig wiedergegeben wurde. Die eigentlichen Probleme beginnen, wie üblich, bei den Details. Das eingepflanzte Kernmaterial entstammt im Fall Dolly bekanntlich einer Zellkultur von Eutergewebe; der Empfängerorganismus ist eine Eizelle in einer bestimmten Phase der Reifeteilung, in der man die gebildeten Chromosomen restlos entfernt hat. In beiden Fällen handelt es sich also um aktiv teilungsfähiges Material, und der Verlauf der Zellteilungsrunden ist ein hochkompliziertes regulatives Geschehen. Es kommt deshalb darauf an, die Teilungsbereitschaft von Spender- und Empfängerzelle möglichst zu synchronisieren, damit der Zustand des übertragenen Erbmaterials auf ein dafür kompatibles Ooplasma trifft. Andernfalls klappt die Fusion von Spenderkern und Empfängerzelle nicht richtig, und die eingespritzte Fremdzelle wird wieder abgestoßen, wie das sehr häufig ja auch geschieht.

Die schottischen Wissenschaftler haben sich darum nicht damit begnügt, nur die Zellverschmelzung durch Anlegen eines elektrischen Feldes zu unterstützen, sondern sie haben auch die beiden Zellen in einem so günstigen Zeitpunkt zusammengebracht, daß der Cocktail der für die Zellzyklen verantwortlichen Regulationsfaktoren in einer Art und Weise zusammenwirken konnte, die eine Rückschreibung der differenzierten Erbinformation des Spenderkerns in

den embryonalen Ausgangszustand erlaubte. Allerdings ist dieser glückliche Umstand nur in einem einzigen von 277 Versuchsansätzen eingetreten, so daß der so gewonnene „Klon" (man versteht darunter üblicherweise eine Gruppe von Organismen mit identischem Genotyp) noch kein sehr schlagender Beweis für eine beliebige Vervielfältigung von Lebewesen durch Menschenhand ist.

Was ist mit diesem Verfahren gewonnen? Wer so fragt, hat keine Vorstellung von der intellektuellen Befriedigung, um nicht zu sagen Lust, die der Naturwissenschaftler beim experimentellen Überlisten von Tücken des Objekts verspürt. Das ist indessen keine Marotte eines retardierten kindlichen Spieltriebs, der sich „höheren Zwekken" unterzuordnen hätte, sondern das unverzichtbare Substrat, aus dem auch alle „nutzbaren" Erkenntnisse und technischen Innovationen erwachsen, ohne die unser modernes Leben nicht mehr denkbar wäre. Was diesen praktischen Nutzen angeht, so scheint der häufig zitierte Vorteil der Klonierung somatisch kerntransplantierter Tiere für die Tierzüchtung bzw. die gentechnische Produktion bestimmter Pharmaka mit der Milch eher sekundär. Gewiß sind die daran interessierten Unternehmen die Geldgeber, die hinter der „Zweckfreiheit" einer solchen Forschung stehen. Aber deswegen sind diese Ziele nicht schon von vornherein schlecht (wenngleich zu hoffen ist, daß die Tierhalter schlau genug sind, sich nicht nur auf eine Supersorte festzulegen). Wer fragt, ob wir derartige Neuerungen denn „noch brauchen" angesichts der vielen ohnehin schon hochgezüchteten Haustierrassen bzw. eines ständig steigenden Überangebots an Arzneimitteln, der übersieht, daß er seinen augenblicklichen Genügsamkeitshorizont oder Natürlichkeitsdrang zum Maß aller Dinge machen möchte. Gnade Gott unserem Lebensstandard, wenn solches Denken sich schon vor hundert Jahren durchgesetzt hätte.

Wichtiger als diese praktischen Nutzanwendungen sind jedoch die wissenschaftlichen Perspektiven, die sich mit diesem Verfahren der Kerntransplantation auftun. Es wird nun möglich, der Frage nach der entwicklungsphysiologischen Potenz der einzelnen Zelltypen eines Organismus in extenso nachzugehen und damit die verschiedenen Zustandsformen eines Genoms genauer zu analysieren und wohl auch in ihrer Regulation besser zu verstehen. So wird sich zum Beispiel zeigen lassen, welche Eigenheiten im genetischen Schaltplan eine Nervenzelle von, sagen wir, einer Bindegewebszelle unterscheiden und wieweit derartig extreme Spezialisierungen noch reversibel sind – ein Thema, das etwa in bezug auf die Regeneration von Gehirngewebe auch für die Neuromedizin von Bedeutung ist. Oder man wird klären können, welche genetischen Faktoren für das Altern von Zellen ausschlaggebend sind. Vor allem aber wird die zu erwartende Verbesserung der Methode der Kerntransplantation zu einem genaueren Verständnis des komplizierten Regelwerks des Zellzyklus führen. Gründe genug, um die Warnung namhafter Wissenschaftler zu unterstützen, die Parlamente möchten doch nicht durch eine vorschnelle und allzu restriktive Gesetzgebung derartige Möglichkeiten im Keim ersticken. Das Verfahren der somatischen Kerntransplantation ist noch entwicklungsbedürftig genug, so daß genügend Zeit bleibt, um vernünftige Kontrollmaßnahmen zu erwägen, die nicht von einer augenblicklichen Panikmache oder populistischen Willfährigkeitstaktik diktiert sind.

Warum also Angst vor Dolly? Freilich, die Gefahr einer künstlichen Klonierung des Menschen steht im Raum. Und es hat auch schon Stimmen gegeben – allen voran diejenige des Erfolgsautors Richard Dawkins („Das egoistische Gen") –, die ein Kopieren der Individualität (am besten natürlich der eigenen) begrüßen würden. Man kann sich auch vorstellen, daß es in gewissen Kreisen zum gesellschaftlichen Gag geraten könnte, Mutter des eigenen Vaters zu werden... Ob derartige Perversionen imstande sind, einen einträglichen Geschäftszweig zu etablieren, mag man bezweifeln. Gegen Dünkel und Dummheit helfen allerdings keine neuen Ethikkommissionen, sondern nur einschlägige Verordnungen. Die überall beschworene Vision vom Diktator und seinen gezüchteten Arbeitssklaven und Soldaten ist dagegen schlichtweg Schwarzmalerei. Die tatsächlichen Gefahren einer technokratischen Manipulation des modernen Menschen und insbesondere der jungen Generation

liegen ganz woanders. Man denke nur an die – selbstverständlich akzeptierte – Subkultur der Diskotheken.

Wer genau zusieht, kann noch einen anderen Vorteil in der Debatte um die somatische Klonierung finden. Im Streit über die ethische Vertretbarkeit der identischen Reproduktion von Individuen sind es auf einmal die Genetiker, die betonen, daß Individualität doch nicht nur auf dem genetischen Programm beruhe. Dieses Argument ist gewiß nicht besonders neu. Wie mehrfach berichtet, hat es vor Jahren der damalige bayerische Kultusminister Hans Maier in das Bonmot gekleidet, daß im Fall eines geklonten Mozart unser Schulsystem es wäre, was verhinderte, daß wirklich ein zweiter Mozart daraus wird. Es geht jedoch nicht nur um den Zusammenhang von Genom und Umwelt. Durch das Verpflanzen eines Körperzellkerns in eine fremde Eizelle und die Übertragung des entstehenden Keims in eine Leihmutter könnte gezeigt werden, in welchem Umfang die Beschaffenheit der Eizelle bzw. der Uteruskontakt und die mütterliche Versorgung des Embryos an der Formung eines Organismus beteiligt sind. Klont also so viele „Dollies" wie nur möglich – die Aufklärung der Reichweite unserer Gene ist es wert!

Christian Kummer SJ

Doppelter Widerstand

Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten der Fuldaer Bischofskonferenz 1941–1945

Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten kam bislang nur in Anmerkungen einiger Bände der „Akten Deutscher Bischöfe" (hg. von Ludwig Volk) und in der Edition von Schriften Augustinus Röschs „Kampf gegen den Nationalsozialismus" (hg. von Roman Bleistein) zur Sprache: demnach nur ein Faktum für sehr gute Kenner der Kirchengeschichte des Dritten Reichs. Eine grundlegende Darstellung stand noch aus. Sie liegt in dem stattlichen Band „Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens" von Antonia Leugers[1] nun vor. Aufgrund vieler von Leugers detektivisch aufgespürter neuer Dokumente und aufgrund der auch sozialstatistischen Erhebungen über die Zusammensetzung der Fuldaer Bischofskonferenz in den Jahren des Dritten Reichs bietet das Buch viele dramatische Einzelheiten.

Den Anstoß, einen Ordensausschuß bei der Bischofskonferenz zu gründen, gab der Klostersturm, in dem in den Jahren 1940–1941 die „Nazibande" fast 200 Klöster enteignete und die Ordensleute bei Nacht und Nebel vertrieb. Dieses Unrecht dürfe die katholische Kirche nicht unwidersprochen hinnehmen, meinten die fünf Mitglieder dieses Kreises: Laurentius Siemer O.P. (Köln), Augustinus Rösch SJ (München), Lothar König SJ (Pullach), Odilo Braun O.P. (Berlin) und der Justitiar der Diözese Würzburg Georg Angermaier. Ihre bischöflichen Gesprächspartner waren Konrad von Preysing (Berlin) und Johannes B. Dietz (Fulda).

Die Absicht, das allgemeine Unrecht nicht hinzunehmen, fand in der damaligen Fuldaer Bischofskonferenz keine ungeteilte Zustimmung, zumal seit es zwischen ihrem Vorsitzenden, Kardinal Adolf Bertram (Breslau), und Bischof Preysing auf der Bischofskonferenz am 21. August 1940 zu einem großen Eklat gekommen war, der Preysing fast zur Niederlegung seines bischöflichen Amtes bewegt hatte. Im letzten stand der politische Kurs der Fuldaer Bischofskonferenz zur Debatte: mit Eingaben an Hitler einerseits Unterwürfigkeit zu signalisieren und andererseits zugleich Beschwerden anzubringen oder mit dem System des Unrechts auf einen Konfrontationskurs zu gehen; man könne doch angesichts des himmelschreienden Unrechts nicht mehr schweigen. Bischof Preysing hatte sich aus der Orientierung am Naturrecht zu diesem Konfrontationskurs entschieden und förderte in diesem Sinn auch den Ordensausschuß.

Gemäß dieser Zielsetzung kam es zu drei großen Aktivitäten des Ordensausschusses, die am Ende die Fuldaer Bischofskonferenz in Bewegung brachten: der Menschenrechtshirtenbrief vom November 1941, der Hirtenbrief vom Frühjahr 1942, der Dekaloghirtenbrief vom Herbst 1943. Von diesen drei Aktivitäten glückte allein

der Dekaloghirtenbrief, wenn auch nur in abgeschwächter Form; denn der Menschenrechtshirtenbrief wurde vor der Verlesung abgesagt, ähnlich wurde der Hirtenbrief von 1942 gestoppt. Nur über den Lauf der Dinge mit dem Dekaloghirtenbrief konnten die Mitglieder des Ausschusses einigermaßen zufrieden sein. Dieser Brief der Anklage stellte immerhin die kritischste Äußerung der Fuldaer Bischofskonferenz gegenüber dem Unrechtssystem des Dritten Reichs dar; gewiß hervorragend, aber einige Jahre zu spät. Ludwig Volk kommentierte diesen Vorgang bereits 1966 auf die folgende Weise: „Der Aktionsbehinderung des Gesamtepiskopates suchten seit 1941 der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und die westdeutsche Bischofskonferenz mit Erfolg abzuhelfen. Ihren Anstrengungen waren die Denkschrift vom Dezember 1941, die Kundgebung vom Passionssonntag 1942 sowie der Dekaloghirtenbrief 1943 zu verdanken. Davon ergingen die Kanzelverlautbarungen, die mutigsten unter den Dokumenten der Kriegszeit und fast so etwas wie eine Ehrenrettung des Bischofsgremiums, ohne, ja gegen den Willen des Fuldaer Konferenzvorsitzenden" (in dieser Zs 178, 1966, 267).

Bei der genauen Erforschung des Umfelds des Ordensausschusses kamen die engen Verbindungen dieses Kreises zur Gruppe um den Grafen Helmuth James von Moltke, zum Kreisauer Kreis und zu anderen Widerstandsgruppen an den Tag. Erstmals wurde deutlich, daß der Kreisauer Text „Gedanken zur europäischen Ordnung" aus der Feder Angermaiers stammt. Damit ist jetzt die Verfasserschaft eines weitsichtigen Dokuments aus dem Widerstand geklärt. Die Kontakte zu anderen Widerstandsgruppen, zumal in Köln, waren bereits bekannt, gewinnen aber ein klareres Profil, bedürfen allerdings noch weiterer Forschungen. Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich, daß die unterschiedlichen Widerstandsgruppen wie in einem unterirdischen Geflecht verbunden zusammenarbeiteten, immer in Sorge, von der Gestapo entdeckt und ausgehoben zu werden.

Nach dem 20. Juli 1944 endeten die Aktivitäten des Ordensausschusses. Zwei der fünf Männer tauchten unter und überstanden unentdeckt das Dritte Reich: Laurentius Siemer und Lothar König. Zwei wurden von der Gestapo verhaftet und überlebten die Haft im Gestapogefängnis Berlin, Lehrterstraße 3: Augustinus Rösch und Odilo Braun. Allein Georg Angermaier kam unter mysteriösen Umständen bei einem Autounfall in Berlin am 27. März 1945 ums Leben. War er dabei ein Opfer der Gestapo? Die Frage bleibt unbeantwortbar. Leugers geht auch dem Engagement der Mitglieder des Ordensausschusses nach dem Ende des Krieges nach. Bei allen zeigte sich – in unterschiedlicher Dichte – ein soziales und politisches Engagement, in dem sie erneut ihre Option für Menschenrechte unter Beweis zu stellen versuchten.

Am Ende dieser engagierten Kirchengeschichtsforschung stellt sich die Frage: Hat der deutsche Episkopat im Dritten Reich versagt? Leugers bringt die Gewissensfrage auf diesen allerdings pauschalierenden Kernsatz: „Im Mittelpunkt stand für sie (die Mitglieder des Ordensausschusses) nicht die Kirche als pastorale Institution, sondern die Kirche als Kirche für andere, in der sich Christsein in der Tat für den Nächsten zu realisieren hatte, die das Martyrium nicht scheut" (140). Allein die Formulierung dieser These beweist, daß sie nachkonziliar ist. In der Tat stellte sich das Problem – wie Leugers selbst ausführt – differenzierter: Erst in den Jahren 1941–1942 setzte sich der Schutz der Menschenrechte als neue Aufgabe der Kirche durch. Leugers schreibt: „Pius XII. fuhr fort, einzelne Bischöfe in ihrer Haltung zu bestärken und die Gegenargumente, wie sie Bertram und Buchberger vertraten, zu entkräften. Die kirchenhistorische Zäsur und Chance war ihm bewußt, die mit der expliziten Verteidigung der Menschenrechte durch die Kirche gegeben war. Er dankte Galen am 24. Februar 1943 für das Passions- und das Adventspastorale von 1942. ‚Beide Kundgebungen haben Unsere ungeteilte Zustimmung gefunden, weil sie so mutvoll für die Rechte der Kirche, der Familie und des Einzelmenschen eintreten. Selten, vielleicht niemals in der neueren Kirchengeschichte ist die Schicksalsverbundenheit dieser drei: der Menschenwürde, der Familie und der Kirche so greifbar zutage getreten wie heute'" (290).

Demnach vollzog sich in diesen Jahren ein kirchenhistorisch tiefgehender Umbruch, der in

die Richtung der Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" von 1963 wies (346). Offensichtlich konnten die Mitglieder des Ordensausschusses diesen Umbruch nicht nur leichter akzeptieren, sondern auch bereitwilliger in Taten umsetzen als der Großteil der deutschen Bischöfe: ein Musterbeispiel für die Gültigkeit der These von der „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen" (W. Pinder).

Abschließend dies: Zu diesem schwierigen Themenfeld hätte man sich – bei aller Bewunderung für die kirchenhistorische Leistung – eine größere ekklesiologische Präzision gewünscht, die auf keinen Fall von späteren Enzykliken ihre Maßstäbe bezieht. Diese Optik wäre höchst unhistorisch. Auch die Kirche ist – zu ihrem Leidwesen – eingebunden in geistesgeschichtliche Entwicklungen; sie stand in den damaligen bischöflichen Generationen einerseits dem Kulturkampf und andererseits einer vorkonziliaren Moderne nahe. Bedauerlich bleibt dennoch das Ergebnis dieser präzisen und im kleinsten Detail belegten Studie, daß Bischöfe offensichtlich selten zu den voraussehenden, tatkräftigen und widerständigen Propheten zählen. Von daher wird der Titel des Beitrags verständlich; denn die Mitglieder des Ordensausschusses hatten doppelten Widerstand zu leisten: den Nationalsozialisten in ihrem Unrecht und den Bischöfen in ihrem Schweigen. *Roman Bleistein SJ*

[1] Leugers, Antonia: Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945. Frankfurt: Knecht 1996. XII, 558 S. Kart. 98,–.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Haeffner, Gerd: *In der Gegenwart leben.* Auf der Spur eines Urphänomens. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 171 S. Kart. 34,80.

Der Titel mag den unbefangenen Leser zunächst befremden: Natürlich leben wir in der Gegenwart! Wo denn sonst? Des Lesers vermeintliche Sicherheit wird jedoch schnell erschüttert, denn schon bald wird ihm klar, daß er überall lebt – nur nicht in der Gegenwart. Im Gespräch mit fünf von der Gegenwart faszinierten Denkern geht Haeffner den Fragen nach, wie man in der Gegenwart leben kann, warum man es tun soll – und warum es uns meistens so schwerfällt.

Blaise Pascal ist es, der uns als erster darauf stößt, daß wir uns fast nie in der Gegenwart, sondern meistens in Vergangenheit und Zukunft aufhalten, und er sagt uns auch, warum dies ein Problem darstellt, an dem wir arbeiten sollten. Sören Kierkegaard versucht das Pascalsche Problem zu lösen, indem er drei verschiedene Weisen aufzeigt, in der Gegenwart zu leben: die ästhetische, die ethische und die religiöse. Von diesen führen allerdings zwei in die Verzweiflung. Bloß in der Gegenwart zu leben, reicht also nicht aus, sondern es geht darum, richtig in der Gegenwart leben. Die Vorgaben Pascals und Kierkegaards werden von Ernst Bloch differenziert: In der Gegenwart zu leben, ist nicht weiter schwierig; das tun wir sozusagen immer. Das Problem liegt vielmehr darin, die Gegenwart bewußt zu erleben. Die Gegenwart ist normalerweise „dunkel" und nur von einzelnen besonderen Augenblicken her, in denen es zu einem „total uns treffenden Blick ins rätselhafte Dasein" kommt, fällt Licht in dieses Dunkel. Den Gedanken des Angeblicktwerdens greift nun wiederum Martin Buber auf: Gegenwart ereignet sich für ihn in der Ich-Du-Beziehung, in der das Ich sich von einem Menschen, einem Naturwesen, einer Idee duhaft angesprochen erfährt und auf dieses Angesprochensein antwortet. Dies heißt dann für Simone Weil konkret: so aufmerksam in der Wirklichkeit zu leben, daß man ihren Anruf vernimmt; sie so zu akzeptieren, wie sie ist; zu handeln, statt sich in Träume zu flüchten.

Haeffner selbst, für den Gegenwart immer Gegenwart eines – wie auch immer gearteten – Gegegenüber ist, lenkt die Aufmerksamkeit auf einen Punkt, der von den Denkern noch nicht angesprochen wurde: auf die Gegenwärtigkeit dieses Gegenwärtigen selbst; die Voraussetzung dafür ist, daß es für uns so etwas wie Gegenwart überhaupt erst geben kann. Er bezeichnet sie daher als „Urphänomen". Den Leser für dieses Urphänomen der Gegenwärtigkeit zu sensibilisieren, ihm die Bedeutung eines Lebens in der Gegenwart zu erschließen und ihm den Weg dorthin zu weisen, ist Haeffners Anliegen.

Das Buch verzichtet weitestgehend auf philosophischen Fachjargon und ist in auffallend schöner Sprache geschrieben, ohne daß dies auf Kosten des Niveaus oder der Präzision der Darstellung ginge. Es steht in der Tradition einer Philosophie, die sich nicht mit theoretischen Konstruktionen zufriedengibt, sondern solche nur akzeptiert, wenn sie helfen, das wirkliche Leben besser zu verstehen und zu bewältigen. Gleichzeitig macht es „Appetit" darauf, sich näher mit den vorgestellten Denkern selbst zu befassen und deren Texte im Original zu lesen. Insgesamt eine gelungene Kombination von anspruchsvoller Philosophie, Lebenshilfe und nicht zuletzt Lesegenuß. *Ulrike Hoffmann*

Philosophen der Antike. Bd. 1–2. Hg. v. Friedo Ricken. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 288, 316 S. (Urban Taschenbücher. 458. 459.) Kart. je 32,–.

Was heißt Philosophie? Wie hat sie sich im Abendland entwickelt? Zur Beantwortung dieser Fragen ist der Blick in die Antike unverzichtbar. Doch die üblichen Darstellungen erschöpfen sich oft in trockenen Wiedergaben schwer verständlicher Lehrinhalte und über sie ausgetragener

Schulstreitigkeiten. Philosophie freilich wird von konkreten Menschen betrieben. Sie ist biographisch und kulturell bedingt. Dies mindert ihren überzeitlichen Wert keineswegs, sondern verleiht ihr jene Echtheit und Tiefe, mit der das antike Denken auch heute noch unmittelbar anzusprechen vermag.

Solches deutlich zu machen ist das Ziel des zweibändigen Taschenbuchs. Von 27 Fachleuten aus dem In- und Ausland werden in 29 Einzeldarstellungen die großen Philosophenpersönlichkeiten der Antike präsentiert. Der behandelte Zeitraum reicht vom 7. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. Eine Besonderheit des Buchs besteht darin, daß nicht nur Berühmtheiten wie Parmenides, Platon, Aristoteles, Epikur oder Plotin vorkommen, sondern auch weniger bekannte Denker Beachtung finden, deren Einfluß erheblich war, wie der Aristotelesschüler Theophrast, der stoische Universalgelehrte Posseidonios, der Jude Philon, die Neuplatoniker Porphyrios und Jamblichos und, an der Schwelle zur islamischen Tradition und für diese hochbedeutsam, der christliche Aristoteliker Johannes Philoponus.

Begonnen wird mit dem Theologen Hesiod. Sein Versuch, die traditionellen Mythen zu systematisieren, führte ihn zur Frage nach dem letzten Ursprung. Diese Frage suchten bald darauf, in einer städtisch und interkulturell geprägten Aufklärungsatmosphäre, die jonischen Naturphilosophen mit Hypothesen zu beantworten, deren Begriffs- und Anschauungsgehalte (Wasser, Luft, das Unbegrenzte) allgemein zugänglich und somit vernünftig sein wollten. Damit begann die Erforschung der Natur, die bei Empedokles in die Lehre von den vier Elementen mündete oder bei Demokrit in die Atomtheorie, später in die Kosmologien Platons und Aristoteles' und die Systeme des Hellenismus. Ein Kapitel über die griechische Medizin zeigt, wie sich Spezialforschung und geistige Gesamteinstellung fruchtbar verbanden, etwa in der Lehre von der Harmonie des menschlichen Körpergefüges und den Selbstheilungskräften der Natur. Die aufklärerischen Richtungen polemisierten häufig gegen die Religion, so die Sophistik und die atomistische und epikureische Tradition. Für letztere ist Lukrez die ergiebigste Quelle. Sein Materialismus will einerseits den Menschen beruhigen und ihm die Furcht vor den Göttern nehmen. Andererseits ist bei ihm das Erschrecken über ein sinnleeres Universum deutlich zu spüren.

In der Person des Sokrates wandte sich die Aufklärung der religiösen Tradition erneut zu. Das Religiöse sollte nun denkend gerechtfertigt werden. Die Ausrichtung auf ein unbedingt Gutes, das sich im Gewissen meldet, wurde von Platon zur Idee des Guten weiterentwickelt, einer metaphysischen Ursprungsidee, die sich auch bei Aristoteles und im Neuplatonismus findet und von den Christen mit Gott identifiziert wurde. Daneben gab es die pantheistischen Systeme wie das der Stoa, deren Lehre von einer guten Welt und einer entsprechenden Weltlenkung die Frage nach dem Übel dringlich werden ließ und zu differenzierten Theodizeeversuchen führte, die ebenfalls in das christliche Denken Eingang fanden.

Wir erleben in diesem Buch eindrucksvoll, wie sich Menschen den plötzlich aufbrechenden Gesamtfragen stellen: nach dem Ursprung des Daseins und seinem letzten Ziel, nach der Welt, ihrem Aufbau und ihrem Sinn. Wir erleben den Ernst ihres Fragens, die Freude ihrer Entdeckungen, aber auch den Zweifel, das Scheitern sowie die neu errungene, oft durch Leiden gereifte Hoffnung und Zuversicht. Es ist ein Buch, das sich sowohl zur durchgehenden Lektüre wie auch als Nachschlagewerk eignet, ein Buch, das stets zum Mitdenken auffordert und eigenständiges Philosophieren anregt und ermutigt.

Josef Schmidt SJ

KUMMER, Christian: *Philosophie der organischen Entwicklung.* Stuttgart: Kohlhammer 1995. 271 S. Kart. 36,–.

Viele reden von Interdisziplinarität, doch wo gelingt sie? Während ein Gespräch zwischen Philosophie und Physik oder auch zwischen Medizin und Ethik durchaus stattfindet, kommt der Dialog zwischen Philosophie und Biologie über die Darlegung bzw. Kritik (neo)darwinistischer Spekulationen kaum hinaus. Dies ist um so bedenklicher, als von Philosophen weitgehend unbemerkt die molekulare Zellbiologie in den letzten zwei Jahrzehnten zur derzeit erfolgreichsten Wissenschaft avanciert ist. Vor diesem Hinter-

grund ist Kummers Unterfangen eines Brückenschlags zwischen klassischer Philosophie und moderner Biologie eine Pionierleistung. Die Brückenpfeiler sind geschickt gewählt: einerseits die Entwicklungsbiologie, die die Aufklärung der Individualentwicklung von der Eizelle an betreibt, anderseits die aristotelische Metaphysik des Werdens. Die Frage heißt: Lassen sich die empirischen Daten der modernen Entwicklungsbiologie „in den aristotelischen Werde-Rahmen einpassen" (68)?

Der eigentlichen Analyse vorangestellt ist eine Darstellung der Evolution als Dimension alles Lebendigen, denn: „Nothing in biology makes sens except in the light of evolution" (15). Das 2. Kapitel zeichnet, beginnend mit den Entwürfen der Vorsokratiker, die Geschichte der Metaphysik des Werdens bis hin zur „Lösung des Aristoteles" (57) nach. Die weitere Philosophiegeschichte bleibt unberücksichtigt, sieht man von einer eher exkursorischen Darstellung der Prozeßphilosophie Whiteheads ab. Kummers Entscheidung für die aristotelische Substanz-Metaphysik scheint eher pragmatisch. Auf ihre Schwächen weist er ausdrücklich hin (67), wenn auch vielleicht zu knapp. Auf entwicklungsbiologische Fragen bezogen hält er sie „nach wie vor" (12) für brauchbarer als „die mechanistische Alternative" (67). Geradezu spannend liest sich das 3. Kapitel zur Geschichte der klassischen „Entwicklungsmechanik" bis hin zur modernen Molekularbiologie. Kummer versteht es meisterhaft, den Zusammenhang von Wissenschaftsgeschichte, im Hintergrund stehenden philosophischen Fragen und biologischen Fakten darzustellen.

Die folgenden Kapitel leisten ein Doppeltes: Zum einen wird das neueste popularwissenschaftliche Dogma von der Allmacht der DNA – die Bedeutung epigenetischer, d. h. physikalischer, biochemischer und topologischer Parameter (213) – herausgearbeitet. Dementsprechend wird vor dem Genetik-Kapitel ausführlich auf die Rolle der Proteine bei Transkription und Signaltransport eingegangen sowie auf die offene Frage der Proteinfaltung; deren thermodynamische und kinetische Aspekte werden allerdings nicht immer klar auseinandergehalten. Das 6. Kapitel („Wie man eine Fliege macht"), ein detaillierter Überblick über die Entwicklung des „genetischen Musterorganismus" Drosophila, zeigt: „Organisation (entsteht), und sei sie auch so elementar wie die eines Eies, immer aus schon vorhandener Organisation – nie aus dem Genom allein" (222). Im Abschlußkapitel führt Kummer seine philosophischen und entwicklungsbiologischen Darlegungen zur Frage nach der Begründung des Organismusganzen zusammen. Drei Modelle diskutiert er: das kombinatorische, das „bionomische" und das aristotelische (das gegen Kapitelende zu einem teilhardschen mutiert). Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister schließen den Band ab.

Kenntnisreich im Detail und mit dem Blick für das Ganze geschrieben, kann sich der Leser einen Einblick verschaffen, wie Philosophie und Entwicklungsbiologie aufeinander verwiesen sind, und nebenbei wird er über neueste Forschungsergebnisse unterrichtet. Unabhängig davon, ob man der dargebotenen „aristotelischen Lösung" in allen Einzelheiten folgen mag: Kummer setzt mit diesem Buch Maßstäbe für die Bearbeitung philosophisch-biologischer Grenzfragen. Eine Lesehilfe: Die Lektüre dieses fast abbildungslosen Buchs wird erleichtert, wenn man sich, dem Rat seines Autors folgend, das Geschriebene gelegentlich anhand von Abbildungen der S. 13 genannten Lehrbücher veranschaulicht.

Johannes Seidel SJ

Kirche

Kehl, Medard: *Wohin geht die Kirche?* Eine Zeitdiagnose. Freiburg: Herder 1996. 173 S. Kart. 22,80.

Dieses Buch läuft gegen den vielbeschworenen Trend der Krise des religiösen Buchs: In kurzer Zeit erlebte es fünf Auflagen. In Anknüpfung an Karl Rahners immer noch aktuelle Überlegungen zum „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" aus dem Jahr 1972 fragt Medard Kehl: „Wo stehen wir? Was sollen wir tun? Wie kann eine Kirche der Zukunft gedacht werden?" (11) Dabei greift er auf Vorträge und Artikel zu-

rück, die zum Teil schon in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden.

Im ersten Teil zeichnet der Autor mit Hilfe neuerer religions- und kultursoziologischer Analysen ein ungeschminktes Bild der gesellschaftlichen und kirchlichen Realität. Dabei verschließt er nicht die Augen vor der außerordentlichen Krisensituation, in der sich die Kirche im mittel- und westeuropäischen Raum befindet. Leitend ist die These, daß die Kirche selber Anteil hat an der derzeitigen Umbruchsphase in der neuzeitlich-europäischen Kultur (19). So vermeidet Kehl eine Fixierung auf binnenkirchliche Konflikte, die allerdings auch zur Sprache kommen. Kritisch stellt er fest, daß gerade von der zentralkirchlichen Leitung in Rom wenig kreative und flexible Unterstützung dieses notwendigen Innovationsprozesses kommt (20).

Im zweiten Teil deutet er die innerkirchlichen Konflikte als Zeichen des ungeklärten Verhältnisses zwischen Kirche und Moderne. Der Leitfaden dabei ist wie schon in Kehls 1992 vorgelegter Ekklesiologie (vgl. diese Zs. 210, 1992, 645 f.) das Verständnis der Kirche als Sakrament der Communio Gottes. Dementsprechend müßte sich die Kirche in Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil als kommunikative Einheit aller Gläubigen verwirklichen. Besonders aufschlußreich ist der Abschnitt über „Das Ungleichgewicht zwischen Universalkirche und Einzelkirchen", in dem Kehl das Schreiben der Glaubenskongregation vom 15. Juni 1992 über „einige Aspekte der Kirche als Communio" einer kritischen Prüfung unterzieht (80 ff.). Gegenüber dem neu akzentuierten römischen Zentralismus plädiert Medard Kehl für eine Stärkung der Teilkirchen und der synodalen Zwischeninstanzen zur Einlösung der Communio-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im dritten Teil entwirft der Autor Perspektiven und Prognosen, unter denen die gegenwärtige Situation der Kirche auch als Chance und Herausforderung erscheinen kann. Von seiner Vertrautheit mit der pastoralen Praxis zeugt sein Vorschlag einer neuen Sakramentenkatechese nach der jeweiligen kirchlichen Segens- oder Sakramentsfeier (135 ff.). Eine andere Chance für eine kirchliche Erneuerung sieht er in den neuen geistlichen Gemeinschaften, wobei er aber auch auf deren Gefahr einer (kirchen-)politischen Rechtslastigkeit und einer religiösen Nischenkultur hinweist (156).

Im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils führt Medard Kehl in diesem Buch eine schöpferische Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und moderner Kultur. Ohne in den Chor der Kirchenapokalyptiker von rechts oder von links einzustimmen, lokalisiert er auch produktive Anknüpfungspunkte für eine neue Glaubensverkündigung in der „postmodernen" Kultur. Darüber hinaus ermutigt er, in der Kirche zu verändern, was zu verändern ist, anzunehmen, was nicht zu ändern ist, und er entfaltet hilfreiche Kriterien, das eine vom anderen zu unterscheiden. *Martin Maier SJ*

Krätzl, Helmut: *Kirche im Zeitgespräch.* Salzburg: Otto Müller 1996. 217 S. Geb. 29,80.

127 von 200 Glossen, die der Wiener Weihbischof zwischen 1988 und 1996 in der katholischen Wochenzeitung „Die Furche" veröffentlicht hat, sind hier versammelt. (Hätte der Lektor oder die Lektorin das Vorwort Krätzls gelesen und ins Inhaltsverzeichnis geschaut, würde auf dem Umschlag wohl nicht stehen, man träfe auf 200 Glossen.) Ein Bischof begibt sich ins Gespräch mit Themen der Zeit. Krätzl mischt sich ein, er bezieht Stellung, umgeht sogenannte heiße Eisen nicht, auch nicht elegant. Die Glossen sind 14 Bereichen zugeordnet: Spannungen, Erneuerung, Papst, Priesteramt, Ehe(-Moral), Abtreibung, Schule, Ökumene, Schlagzeilen, Parteipolitik, Weltpolitik, Menschenbilder, Selbstbildnis. Jeder Text ist kurz eingeleitet, um Anlaß oder Motiv der Glosse verstehen zu können. Gelegentlich ist am Schluß etwas über das Echo geschrieben, das eine Glosse ausgelöst hat.

Etwa die Mahnung des Generalrelators der Kongregation für Heiligsprechungen, als Krätzl über Johannes XXIII. gemeint hatte, die Seligsprechung des Gründers des Opus Dei hätte die Prozesse für Paul VI. und Pius XII. überholt, ganz zu schweigen davon, daß der Roncalli-Papst („schuld am Konzil") fallengelassen worden sei, obwohl doch seinerzeit die Konzilsväter an eine Heiligsprechung per Akklamation dachten (203–205). Oder die Reaktion zweier so unterschiedlicher Naturen wie der Talk-Plauderer

Hermes Phettberg, der sich bedankte, und der Dechant von Altenmarkt Georg Eder, später Erzbischof von Salzburg, der protestierte, als Krätzl auf den Umstand hinwies, daß rechte Kreise von der Kirche mit enormem Aufwand umworben und mit der Erlaubnis zur Feier der ‚alten Liturgie' gehalten werden sollen, wohingegen andere Gruppen, vom Leben und der Kirche gezeichnet, ins Abseits gedrängt würden (11–12: „Heimatlos"; es war die Glosse mit den meisten Reaktionen – sie leitet die vorliegende Veröffentlichung ein).

Krätzl beherrscht die Kunst der Glosse meisterhaft. Er kehrt nicht die „Exzellenz" heraus, wo es um echten Dialog mit der Zeit geht. In vielem wird nicht nur kommentiert, was war, sondern wie einem Bischof dabei zumute war. Und der Leser kann sich seine Gedanken machen. Was mag Krätzl wohl gedacht haben, als er nach einjähriger Sedisvakanz den Namen des neuernannten Wiener Erzbischofs von einer prominenten Journalistin erfuhr, Tage bevor der Nuntius meinte, ihn als Diözesanadministrator informieren zu können (215)? Welche Erfahrungen mögen hinter den Anfragen an die Praxis und den Modus der Durchführung der turnusgemäßen ad-limina-Besuche der Bischöfe stehen, die unter mancher Hinsicht eine Grenz-Erfahrung seien (61)?

Man trifft hier auf einen pastoral orientierten, hochgebildeten Bischof, der sehr präzise argumentiert, der sich an seiner Kirche freut und unter ihr leidet, der ihr empfiehlt, sich Fragen nicht zu verweigern, der ihr sagt, wo sie sich umsonst verteidigt oder an Problemen vorbei. So ist die Veröffentlichung auch ein Stück Autobiographie geworden. Da läßt sich ein Bischof in seine Seele blicken. Was bleibt nach solcher Lektüre? Freude darüber, daß die Kirche auch solche Bischöfe hat wie Krätzl. Ist es nicht gut, wenn ein Bischof auch einmal sagt – der Innsbrucker Ordinarius Reinhold Stecher tat dies mehrmals –, es stünde der Kirche gut an zu bekennen (nicht nur zähneknirschend, auf Druck von außen, zuzugeben), sie habe geirrt? Krätzl zeigt, daß er sucht. Und daß er auf manches noch keine Antwort weiß. Seine Glossen sind Ausdruck dieser Suche. Nicht oberflächlicher Kirchenklatsch, sondern engagierte Zeitgenossenschaft. Krätzl ergreift Partei, manchmal gegen die Kirchenoberen, zu denen er selber zählt. Das erhöht die Glaubwürdigkeit seiner Überlegungen. *Andreas Batlogg SJ*

Schoenborn, Paul Gerhard: *Alphabete der Nachfolge.* Märtyrer des politischen Christus. Wuppertal: Hammer 1996. 215 S. Kart. 24,80.

Den im ersten Augenblick seltsam anmutenden Titel erklärt der Autor mit einem Zitat des lutherischen Theologen Michael Baumgarten aus dem letzten Jahrhundert: „Es gibt Zeiten, in denen Reden und Schriften nicht mehr ausreichen, um die notwendige Wahrheit verständlich zu machen. In solchen Tagen müssen Taten und Leiden der Märtyrer ein neues Alphabet schaffen, um das Geheimnis der Wahrheit neu zu enthüllen." (10f.) Auf diesem Hintergrund zeichnet der evangelische Pfarrer Paul Gerhard Schoenborn die Porträts von fünf Märtyrern unseres Jahrhunderts. Ermutigt durch seinen Lehrer Ernst Käsemann fügte er den bekannteren Lebensbildern von Dietrich Bonhoeffer, Oscar Romero und dem dänischen Pfarrer Kaj Munk mit dem österreichischen Wehrdienstverweigerer unter dem Naziregime Franz Jägerstätter und der brasilianischen Gewerkschaftsführerin Margarida Alves zwei weniger bekannte Glaubenszeugen „aus dem Volk" hinzu. Der Autor geht dabei jeweils von der Mordtat aus und beleuchtet dann den Lebensweg und die geistig-religiösen Hintergründe.

Was die porträtierten Märtyrer verbindet, ist ihr religiös motivierter Widerstand gegen Unrechtsregime und ihr Eintreten für deren Opfer. Zwei von ihnen gehörten der protestantischen und drei der katholischen Kirche an. So hebt Schoenborn den Aspekt der „Ökumene der Märtyrer" hervor und weist auf deren innovative Bedeutung für eine Theologie der Ökumene hin (183). Bedrückend ist, daß diese Märtyrer des Friedens und der Gerechtigkeit in ihren eigenen Kirchen nur zögerlich und bis heute mit Vorbehalten akzeptiert werden. Daß sie alle in sogenannten christlichen Ländern ermordet wurden, wirft die Frage auf, ob durch das Christentum selbst nicht ein tödlicher Riß geht, der mit den konfessionellen Trennungen nichts zu tun hat.

Schoenborn weitet den Begriff des christlichen Martyriums in eine Richtung aus, die schon Karl

Rahner kurz vor seinem Tod vorgezeichnet hat: Märtyrer ist nicht nur, wer wegen seines Glaubensbekenntnisses, sondern auch wegen der damit verbundenen politischen Konsequenzen ermordet wird. So kommen in den fünf Lebensbildern Mystik und Politik zu einer gelebten und mit dem Tod bezeugten Einheit. Die Massaker an ganzen Dörfern und Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika fügen dem Aspekt der frei gewählten Lebenshingabe eine kollektive Dimension hinzu. So sprechen die salvadorianischen Theologen Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino vom Martyrium des „gekreuzigten Volkes".

Eine Fülle von theologischen Anstößen enthält der Exkurs über Bonhoeffer und die Befreiungstheologie Lateinamerikas (104ff.). Um der Gerechtigkeit willen eine kleine Randbemerkung zum Kapitel über Erzbischof Oscar Romero: Nach der Ermordung von P. Rutilio Grande SJ im Jahr 1977 setzte Romero in Aguilares keinen neuen Pfarrer, sondern drei Ordensfrauen in der Leitung der geschundenen Pfarrei ein (vgl. 143).

Paul Gerhard Schoenborn hat ein wichtiges und aufrüttelndes Buch geschrieben. Er bewahrt nicht nur die Memoria der fünf namentlich erwähnten und vieler namenloser Märtyrer unseres Jahrhunderts, sondern er verweist auch die christlichen Kirchen auf den verborgenen und nicht selten verleugneten Schatz ihrer besten Zeugen.

Martin Maier SJ

Gesellschaft

Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer. Hg. v. Paul M. Zulehner. Innsbruck: Tyrolia 1996. 220 S. Kart. 36,80.

Die Solidarität scheint zu einem allgemeinen, zumal politischen Problem geworden zu sein. Die damit einsetzende Beunruhigung gab den Anstoß zu dieser präzisen Studie, die mit vielen Ergebnissen der empirischen Sozialforschung aufwartet und über die Grenzen Österreichs hinaus von Bedeutung sein wird. Die fünf großen Kapitel setzen mit dem Solidarbedarf ein, der vor allem die sogenannten Modernisierungsverlierer (Alte, Kranke, Flüchtlinge, Kinder) in den Blick bringt. Dann werden der Begriff der Solidarität geklärt, der die Fähigkeit des Menschen meint, sich für das Gemeinwohl und darin für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen stark zu machen (54), und ebenso die neuen Solidarformen vorgeführt. Ein Blick in die Solidarpolitik nimmt das Problem der Parteien wahr, die zwischen Machterhalt und Solidarpolitik gespannt sind. In diesem Kapitel finden sich Ausführungen von Johannes Schasching SJ zum Thema „Belastbare Solidarität", die die katholische Soziallehre in diesen Problembereich einbringen (136–140). Im Kapitel über die Solidarmehrung wird vor allem unterstrichen, daß weniger moralische Appelle helfen, als vielmehr zuerst die Minderung der desolidarisierenden Kräfte (etwa auch der Angst) und die Bereitschaft der Politik, auch solidaritätsfremde Interessen zur Förderung einer zukunftsträchtigen Solidarpolitik zu nützen (157).

In der abschließenden Zusammenfassung „Auf dem Weg in eine neue Solidarkultur" (209–217) wird ausgeführt: „Die Solidarstudie hat eine der wenig beachteten Stärken der christlichen Religion und ihrer Kirchen ans Licht gebracht. Zumal vernetzte Solidarität hat eine solidarisierende Kraft" (214). Gewiß fördert kirchliches Verhalten die bergende Mikrosolidarität (in überschaubaren Gemeinschaften wie Familie und Gemeinde), aber ebenso wirkt sie im fernsolidarischen Feld, bei dem sich ein kompliziertes Wechselspiel zwischen der Solidarität und dem die bürgerlichen Tugenden stabilisierenden Autoritarismus bzw. der Religion ergibt.

Dieses Resultat der Studie Paul M. Zulehners bestätigt die Aussage von Papst Johannes Paul II., daß „ohne Autonomie und freie Verfügbarkeit" eine universelle Solidarität nicht aufkommen kann. Damit werden nicht nur die Grundbedingungen der Weltpolitik festgeschrieben, sondern auch der katholischen Kirche sie selbst bindende Maßstäbe vorgegeben. Eine ausgezeichnete Studie, die gerade durch ihre didaktische Aufbereitung – nicht nur für die Erwachsenenbildung – eine wichtige Hilfe zur angstfreien Besprechung des großen Themas bietet.

Roman Bleistein SJ

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.

Der Autor, Priester der Diözese Münster und derzeit Rektor einer Jugendbildungsstätte in Borken, versucht mit seiner breitangelegten Studie einen Brückenschlag zwischen den in Deutschland leider verbreiteten Extremen eines ethisch unreflektierten, populistischen Politpragmatismus und einer gesamtpolitisch letztlich verantwortungslosen idealistischen Sozialromantik.

Rethmann untermauert seine sozialethischen Analysen durch reiches statistisches Material, das die Dynamik des weltweiten Migrationspotentials verdeutlicht und eine exakte Aufschlüsselung und Situationsbewertung nach den Zuwanderergruppen (Asylsuchende, De-facto-Flüchtlinge, Illegale, Arbeitsmigranten, Vertriebene, Aus- und Übersiedler) ermöglicht (27–153). Finanzwirtschaftliche und arbeitsmarktpolitische Aspekte der Einwanderungsentwicklung nach Deutschland werden hierbei statistisch ebenso berücksichtigt wie die Verbreitung von Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus.

Dem Autor geht es um eine praktikable und ethisch verantwortbare Gesamtkonzeption, die die faktische Situation nicht negiert, daß Deutschland ein Einwanderungsland geworden ist. Aus der Sicht der christlichen Sozialethik ist es ihm ein Anliegen, den sozialgemeinschaftstheoretischen Ansatz und die Individualismuskritik der kommunitaristischen Sozialethiker (M. Walzer) und die neuere sozialwissenschaftliche Reflexion zu Herkunft, Struktur und Anliegen sozialer Bewegungen auf dem Hintergrund ihrer gemeinsamen christlich-kirchlichen Wurzeln stärker miteinander ins Gespräch zu bringen (162–236). Die Ergebnisse eines zukünftigen sozialwissenschaftlichen und ethischen Diskurses könnten so politisch-konstruktiv in die deutsche Asyl- und Migrationsdebatte eingebracht werden, die unter den im rechten und linken politischen Lager angesiedelten, festgefahrenen emotionalisierten Positionen und ihren einprägsamen Parolen („Kein Einwanderungsland" gegen „Niemand darf abgeschoben werden") leidet. Rethmann plädiert für eine Pro-Migranten-Bewegung in Christentum und Kirche und nennt für diese Position biblische, naturrechtliche und sozialethische Traditionsströme (237–294).

Ein Abschnitt zur Konzeption einer ethisch verantwortbaren Asyl- und Migrationspolitik, der die wichtigen Problemfragen des Kirchenasyls, der multikulturellen Gesellschaft und des Verhältnisses von Staatsbürgerschaft und Integration behandelt, beschließt das Werk (294–348). Das Buch bietet eine gute, informative Einführung in die faktische Problematik von Asyl und Migration und gibt darüber hinaus wichtige sozialethische und pastorale Anregungen.

Georg Schmidt SJ

SOMMER, Volker: *Heilige Egoisten.* Die Soziobiologie indischer Tempelaffen. München: Beck 1996. 301 S. 32 Abb. Geb. 58,–.

Affenbücher sind „in" – zumal wenn sie die Abenteuer der Freilandbeobachtung mit autobiographischen Details der Forscherpersönlichkeiten verbinden. Man denke nur an Jane Goodalls Schimpansen-Klassiker, das Leben Dian Fosseys unter ihren Berggorillas, die „Weißen Affen am Roten Meer" des Schweizer Pavianforschers Hans Kummer, oder, unlängst (aber zu sehr ins Persönliche abgleitend) der Bericht Biruté Galdikas über ihr Leben mit den Orang-Utans in Borneo. Und nun also Volker Sommers Darstellung des Soziallebens der Grauen Languren.

Ein Unbekannter auf dem Büchermarkt ist der Autor keineswegs; verdanken wir ihm doch neben dem großartigen GEO-Bildband „Die Affen: Unsere wilden Verwandten" (Hamburg 1989) Titel wie „Wider die Natur? Homosexualität und Evolution" und „Lob der Lüge: Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch" (München 1990, 1993). Damit ist er als überzeugter Soziobiologe ausgewiesen, der sich nicht scheut, das Konzept vom Egoismus der Gene auch auf das Tun und Denken des Menschen anzuwenden.

Soziobiologisch ausgerichtet ist auch das vorliegende Buch; war es doch gerade die Dokumentation des bei den Tempelaffen praktizierten Infantizids, was zu einer wesentlichen Erschütterung der ethologischen Doktrin vom Artwohl führen sollte. (Zum Verständnis: Der erstaunli-

chen Tatsache, daß neu angetretene Regenten in ihren Harems Säuglinge töten und schwangere Weibchen zum Abort treiben, läßt sich leicht Sinn abgewinnen, wenn man bedenkt, daß ein Haremshalter nur relativ wenig Zeit hat, eigene Nachkommen zu zeugen, bevor er durch konkurrierende Junggesellen wieder entthront wird. Eine solche Strategie steht aber im Dienst der Verbreitung der eigenen Gene und nicht einer allgemeinen Arterhaltung.) Solches und vieles mehr über den Lebensraum und den Tagesablauf der Tempelaffen, über Nahrungserwerb und Kinderaufzucht, über Sexualkonkurrenz der Weibchen und das Leben in den Männerbanden, aber auch über Land und Leute in Indien und die Rolle der Affen in der dortigen Mythologie erfährt man in dem ebenso spannenden wie wissenschaftlich präzisen Band. Auch der Forscheralltag kommt nicht zu kurz; neben unterhaltsamen Anekdoten kommen auch die gefühlsmäßigen Belastungen zur Sprache, und selbst für etwaige Einsteiger in das mühsame Geschäft der Feldforschung gibt es nützliche Tips.

Die Bebilderung des Buchs ist ähnlich instruktiv wie der Text. Manchmal wünschte man sich allerdings besseres Papier für die Wiedergabe, damit die Kontraste nicht gar so hart ausfallen (z.B. 147). Störend wirken bisweilen allzu überladene und mit winzigen Sigeln versehen Grafiken; hier verlangt das Sachbuch doch wohl einen etwas anderen Standard als die wissenschaftliche Publikation.

Ob die soziobiologische Argumentation immer überzeugt, ist eine Frage, die der Rezensent lieber in weiteren Diskussionen mit dem Autor selbst klären möchte. Fair ist die Präsentation der Daten allemal. Es werden Alternativen diskutiert, und mag auch das Reproduktionskalkül manchmal monoton oder weit hergeholt wirken, verblüffend ist es am Ende doch. Immerhin gibt zu denken, wie breit und unterschiedlich das Spektrum an Verhaltensmustern ist, mit denen es den Primaten gelingt, ihren Fortpflanzungsvorteil zu wahren. Zu diesem Spektrum die oft so fremd anmutenden Eigenheiten der indischen Tempelaffen beigetragen zu haben, ist mit das Verdienst Volker Sommers. Sein Buch rangiert in der Liste der populären Primatenliteratur zweifellos obenan. *Christian Kummer SJ*

Panse, Winfried – Stegmann, Wolfgang: *Kostenfaktor Angst.* Wie Ängste in Unternehmen entstehen. Warum Ängste die Leistung beeinflussen. Wie Ängste wirksam bekämpft werden. Landsberg: Moderne Industrie 1996. 285 S. Lw. 58,–.

Das Thema Angst spielt im Leben des Menschen generell eine wichtige Rolle. Auch der berufliche Bereich macht da keine Ausnahme. Das vorliegende Buch gibt in allgemein verständlicher Sprache einen guten Überblick über die Entstehung und Auswirkung von Angst im Unternehmen. Angst stellt sich damit als Kostenfaktor dar, den keine verantwortliche Unternehmensleitung außer acht lassen darf.

Ohne sich in Fachsprache zu verlieren, verstehen es die Autoren, die physischen und psychischen Ursachen von Angst auch dem medizinisch und psychologisch nicht geschulten Laien verständlich zu machen. Das Buch verrät zudem eine detaillierte Kenntnis der Situation in den Betrieben, was durch Interviews mit betroffenen Personen erhärtet wird. Daher wird der Leser sich mit seinen eigenen Problemen und Ängsten auf vielen Seiten wiederfinden, und es werden ihm Wege gewiesen, wie er sich von Ängsten befreien kann. Ohne Zweifel ist Angst heute auch ein Tabu-Thema. Um so erstaunlicher ist es, daß man das Buch kaum aus der Hand legen wird, bis man es ganz gelesen hat.

Zum Einstieg in das Thema geben die Autoren einen kurzen geschichtlichen Einblick in die Zusammenhänge von Angst und Wirtschaft, um dann auf den Angstbegriff in betriebswirtschaftlicher Sicht einzugehen. Wie aktuell das Thema Angst in Betrieben ist, wird deutlich, wenn die Autoren das ganze Spektrum dem Leser vor Augen führen: Angst vor Arbeitsplatzverlust, vor Krankheit, Angst vor Vorgesetzten, Mitarbeitern und Versammlungen und nicht zuletzt vor Leistungsbeurteilung und Versagen. Ist der Mensch diesen enormen Belastungen, die täglich auf ihn eindringen, gewachsen? Welche körperlichen und geistigen Auswirkungen haben Ängste auf den Menschen? Herz und Kreislauf, Schlafstörungen und psychische Belastungen sind nicht selten Folge von Angst am Arbeitsplatz. Bewußte und unbewußte Abwehrreaktionen wie Aggression, Projektion und Regression belasten nicht nur die Zusammenarbeit der Menschen, sie

mindern auch die Effektivität der Arbeit. Aber nicht nur die einzelnen Unternehmen haben unter den negativen Auswirkungen der Angst am Arbeitsplatz zu leiden. Die ganze Volkswirtschaft wird kostenmäßig zur Kasse gebeten. Viele Krankheiten und Frühpensionierungen könnten bei einem bewußt als Aufgabe erfaßten „Angstmanagement" vermieden werden. Das bedeutet für die Leitung eines Unternehmens Überprüfung und Korrekturen im Führungsstil. Diesem Thema ist denn auch das letzte Kapitel des Buches gewidmet. Das didaktische Geschick der Darstellung, anschaulich gestaltete Sichttafeln und das ausführliche Stichwortverzeichnis erleichtern die Aufarbeitung des Themas für Schulungen und Workshops. *Alfons Höfer SJ*

Liturgie

Sauer, Ralph: *Die Kunst, Gott zu feiern.* Liturgie wiederentdecken und einüben. München: Kösel 1996. 320 S. Kart. 38,–.

Auf dem Hintergrund langjähriger theoretischer und praktischer Erfahrungen entwickelt Ralph Sauer, Professor für Religionspädagogik in Vechta und Osnabrück, eine grundlegende Analyse und Ansatzpunkte für eine mehrdimensionale Strategie liturgischer Bildung für alle Gottesdienstfeiernden. Sauer setzt bei der Liturgiefähigkeit der heutigen Menschen an (15–43), gibt Rechenschaft über seine Vorstellungen von Liturgie (44–64) und Bildung (65–76) und sichtet die konziliaren und nachkonziliaren Forderungen nach liturgischer Bildung (77–85). Vor diesem Hintergrund zeigt Sauer überzeugend, daß die Forderung nach liturgischer Bildung eine Notwendigkeit für alle Gläubigen ist, die zur Teilnahme an der Liturgie als einem Lebensvollzug der Kirche und des Christseins berufen sind.

In beeindruckender Breite und Konkretheit behandelt Sauer im zentralen 5. Kapitel seines Buchs die humanen und theologischen Voraussetzungen für die Liturgie und erweist damit die dringende Notwendigkeit einer liturgischen Propädeutik (86–179). Denn um Liturgie zu feiern, braucht man Gemeinschaftsfähigkeit, symbolische und ästhetische Kompetenz, aber auch eine Beziehung zu Gott und zur Kirche. Unterschiedliche Bildungsträger müssen hier genauso zusammenwirken wie bei der liturgischen Bildung im engeren Sinn, der die folgenden Kapitel gewidmet sind. Sauer befaßt sich mit den spezifischen Möglichkeiten und Anforderungen der Schule und Sakramentenkatechese (180–203), einer „mystagogischen" Liturgiefeier (204–222) und einer angemessenen Ministrantenarbeit (223–238). Er untersucht die besonderen Chancen der Kinder- und Familiengottesdienste (239–252) und der Jugendliturgie (253–263) und beschäftigt sich mit der immer deutlicher zu Tage tretenden Notwendigkeit einer Liturgie für Fernstehende (264–280) und den notwendigen Konsequenzen in Aus- und Fortbildung (281–291). Auch wenn Sauer dabei auf manche Mängel und fehlende Voraussetzungen aufmerksam machen muß (vgl. etwa 198f. den wichtigen Hinweis auf das religionspädagogische Desiderat einer Didaktik des Rituals), so zeigt er doch eine Fülle positiver Möglichkeiten auf.

Sachlich sind nur wenige Korrekturen und Ergänzungen wünschenswert. So bevorzugte die Liturgie in der Vergangenheit gerade keine „inklusive" Sprache, sondern grenzte sprachlich häufig die Frauen aus (141). Wenn Sauer zu Recht darauf hinweist, daß Gebet immer schon Antwort auf Gottes Anrede ist (vgl. 155), sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die Anrede Gottes nicht nur „in den Dingen, Ereignissen und Menschen, denen er [= der Mensch] begegnet", geschieht, sondern auch im Wort der Heiligen Schrift. Ob profane Lesungen im Kinder- und Familiengottesdienst wirklich die „Lebensrelevanz der Verkündigung" verbürgen (249f.), scheint fraglich; auf jeden Fall aber sollte man darauf dringen, daß durch das liturgische Ritual der Unterschied zum Wort der Bibel erfahrbar bleibt. Sachlich falsch ist die Vorstellung, daß die drei Hochgebete für Kinder auf unterschiedliche Altersstufen hin konzipiert seien (251). Ergänzend könnte darauf hingewiesen werden, daß die alte Arkandisziplin, nach der sich manche zurücksehnen (265), so kaum bestanden hat. Zu den wenigen Druckfehlern dürften auch die falschen Jahreszahlen gehö-

ren, die im Literaturverzeichnis bei den Büchern von Kapellari und Langer stehengeblieben sind, bei Langer auch ein falscher Titel (314).

Diese kleinen Ausstellungen fallen allerdings kaum ins Gewicht, wenn man die zahlreichen treffenden Beobachtungen und Hinweise beachtet. Hier wird nicht aus einer engen oder oberflächlich praktischen Perspektive heraus argumentiert, sondern es werden die Gefahren eines halbierten Gottesbildes für die Liturgie genauso aufgezeigt wie das Ungenügen einer liturgischen Bildung, die sich auf Wissensvermittlung beschränkt. Mehr als einmal kann man sich über erhellende Worte freuen, die nicht von Theologen stammen. So wäre es erstrebenswert, wenn gerade in der Liturgie die Bitte eines zehnjährigen Sonderschülers Erfüllung fände: „Sprich nicht zu viel, sondern laß uns Dinge tun, die an Gott denken machen" (112). Deshalb wünscht man dem Buch Leserinnen und Leser, die in ihren Gemeinden miteinander überlegen, welche Schritte konkret gegangen werden können. Ansatzpunkte für eine verändernde Praxis nennt das Buch jedenfalls genug. *Winfried Haunerland*

ZU DIESEM HEFT

Kardinal Henri de Lubac wäre im September 1996 100 Jahre alt geworden. Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, würdigt Leben und Werk des bedeutenden Theologen unter besonderer Berücksichtigung seiner Besinnung auf die Mystik und das Wesen der Kirche und seiner Auseinandersetzung mit dem Atheismus.

Am 28. Februar 1997 ist das gemeinsame Wort der Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen Lage in Deutschland erschienen. Marianne Heimbach-Steins, Professorin für christliche Soziallehre an der Universität Bamberg, gibt einen Überblick über Aufbau und Inhalte des vielbeachteten Dokuments.

Die Gottesfrage gehört zwar nicht in den Kompetenzbereich der Naturwissenschaften, doch sie bricht auf im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung des Universums. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, tritt aus einer ethischen und gläubigen Perspektive in einen Dialog mit der modernen Kosmologie.

Stephan Ernst, setzt sich mit den umstrittenen Thesen Peter Singers zum Umgang mit menschlichem Leben an seinem Anfang und seinem Ende auseinander. Auf der Ebene der Begründung sittlichen Handelns zeigt er, daß sich aus der Sicht einer christlichen Ethik eine alternative Konzeption skizzieren läßt, wie ethisches Handeln und wohlverstandenes Eigeninteresse konvergieren können.

In der Erzdiözese Bamberg wurde mit dem „Bamberger Pastoralgespräch" ein hoffnungsvoller Erneuerungs- und Dialogprozeß auf allen kirchlichen Ebenen in Gang gesetzt. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, befaßt sich mit dem ekklesiologischen Ort des Pastoralgesprächs und lotet die Chancen und Gefahren des Prozesses aus.

Zweite Europäische Ökumenische Versammlung

Vom 23. bis 29. Juni 1997 findet in Graz die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung unter dem Motto „Versöhnung – Gabe Gottes und Gabe neuen Lebens" statt. Veranstalter sind die Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Zu diesem ökumenischen und europäischen Ereignis wurden von der KEK und dem CCEE jeweils 350 offizielle Delegierte nominiert. Auf einer „Agora der Versöhnungsinitiativen" stellen engagierte Gruppen ihre Arbeit vor. Die dritte und größte Gruppe werden nach den bisherigen Anmeldungen mehrere tausend Besucher und Besucherinnen aus allen Ländern Europas bilden. In öffentlichen Plenarsitzungen und Arbeitsgruppen der Delegierten, in Dialogprogrammen, Hearings und Workshops sowie in gemeinsamen Gottesdiensten soll die Versöhnung der christlichen Kirchen untereinander und ihr Beitrag zur Versöhnung in einem von sozialen Polarisierungen und neuen Kriegen geprägten Europa erörtert und vorangetrieben werden. Nach der friedlichen Revolution von 1989 ist erstmals eine freie Teilnahme aller christlichen Kirchen Europas möglich.

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung markiert einen weiteren Meilenstein im „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung", der von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983 angestoßen wurde. Dieser konziliare Prozeß erlebte einen wichtigen Auftrieb durch den 1985 auf dem Kirchentag in Düsseldorf eingebrachten Aufruf Carl Friedrich von Weizsäckers an die Kirchen der Welt zu einem „Konzil des Friedens". Doch der Begriff „Konzil" bereitete auf katholischer und orthodoxer Seite Schwierigkeiten, da für sie Konziliarität eine erreichte Kirchengemeinschaft voraussetzen würde. Trotzdem mündete die dadurch in Gang gesetzte Dynamik in die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel im Mai 1989 unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit". Ein Jahr später fand in Seoul die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt, für die entgegen der ausdrücklichen Bitte des Ökumenischen Rates die katholische Kirche nicht mitverantwortlich zeichnete. Nach langem Hinhalten entsandte sie statt der eingeplanten 50 Delegierten nur 20 „Berater".

Dieser Hintergrund macht deutlich, daß auch die Versammlung in Graz im Spannungsfeld der Suche nach gemeinsamen Antworten der Christen auf die großen Überlebensfragen der Menschheit und der stagnierenden Annäherung in dogmatischen Kontroversfragen steht. Dementsprechend schwankt das seit April vorliegende Arbeitsdokument terminologisch zwischen „konziliarem" oder „ökumenischem" Prozeß. Die nationalen und regionalen Vorbereitungskonferen-

zen haben deutlich gemacht, daß sich damit überhaupt die Frage der Kontinuität zu Basel und zur Anfangsphase des konziliaren Prozesses verbindet. So wurde auf der deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt im Juli 1996 der Verdacht laut, mit dem Thema Versöhnung sollten Unrechtsverhältnisse in den Ländern Europas sowie zwischen Nord und Süd überdeckt werden. Dagegen erklärte der Erfurter Bischof Joachim Wanke als amtierender Präsident der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK): „Der Trias Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung soll nicht ein viertes Leitmotiv beigesellt werden. Es geht nicht darum, neben den anderen Themen oder an deren Stelle nun auch noch über Versöhnung zu sprechen. Vielmehr: Das Bemühen um Versöhnung bezeichnet einen unverzichtbaren Weg, ohne den Frieden in Gerechtigkeit nicht verwirklicht werden kann." Damit ist der Versammlung in Graz die Aufgabe gestellt, den konziliaren Prozeß in der veränderten politischen und gesellschaftlichen Situation Europas weiterzuführen.

Aus dem Treffen sollen drei Ergebnisse schriftlicher Art hervorgehen: eine kurz gehaltene „Botschaft von Graz", die den Geist und die Hauptrichtung der Versammlung zusammenfaßt, ein Basistext, der die theologischen Hauptaussagen zum Versammlungsthema beschreibt und ethische Orientierungen entfaltet, sowie eine Reihe von Handlungsempfehlungen, die auf eine Umsetzung und Weiterführung der Beschlüsse in den Kirchen vor Ort zielen. Die beiden letzten Texte sind Gegenstand eines breit angelegten Konsultationsprozesses, der die unterschiedlichen Ebenen und Sozialformen kirchlichen Lebens miteinander zu verknüpfen sucht. Doch nicht die Erarbeitung von Papieren kann das vorrangige Ziel der Versammlung sein. Es gilt, was auch schon über das konsultative Entstehungsverfahren des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur sozialen und politischen Lage in Deutschland gesagt wurde: Der Prozeß ist die Botschaft.

Inspiration und Richtschnur könnte die „Ökumene der Märtyrer" sein, wie sie im Kreisauer Kreis im Widerstand gegen die nationalsozialistische Schreckensherrschaft gelebt wurde. So hat Alfred Delp 1944 im Gefängnis wenige Wochen vor seiner Hinrichtung geschrieben: „Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben." Unmittelbar anschließend fordert er die Rückkehr der Kirchen in die „Diakonie": in den Dienst der Menschheit. Mit den Leitlinien des konziliaren Prozesses könnte man konkretisieren: in den Dienst für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Delp appelliert eindringlich: „Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste der physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen." Wenn die Ökumenische Versammlung die christlichen Kirchen in den so verstandenen Dienst an den Menschen und der Schöpfung zu rufen vermag, dürfte ihnen ein Wachsen in Einheit und Versöhnung hinzugegeben werden.

Martin Maier SJ

Johannes Reiter

Klonen von Tieren und Menschen

Bioethik auf der Suche nach ethischen Grenzen

Der alte prometheische Traum, Menschen zu formen, Menschen verändern zu können, diese immer wieder versuchte Annäherung an das Göttliche und die Rivalisierung mit ihm, scheint in unseren Tagen in Erfüllung zu gehen. Einen großen Schritt auf dieses Ziel hin haben Ende Februar Wissenschaftler des nahe Edinburgh gelegenen Roslin-Instituts gemacht. Das von ihnen geklonte Schaf Dolly sorgte bei seiner Vorstellung für weltweite Aufmerksamkeit und Aufregung. Viele fürchten, daß, was jetzt beim Tier gelungen ist, schon bald seine Anwendung am Menschen finden wird. Damit rückt das Szenario geplanter und von Menschenhand geschaffener Menschen in greifbare Nähe. Der amerikanische Präsident Bill Clinton beauftragte die nationale Ethikkommission, die ethischen und juristischen Folgen des Experiments zu prüfen. Bundesforschungsminister Jürgen Rüttgers hat den Rat für Forschung, Technologie und Innovation beauftragt, die wissenschaftlichen, juristischen und ethischen Dimensionen des Klonens von Menschen zu erörtern.

Das Neue an der Klonierung von Dolly

Den schottischen Wissenschaftlern war es erstmals gelungen, von einem erwachsenen Säugetier einen jüngeren, genetisch identischen Zwilling herzustellen. Sie hatten einen Zellkern aus dem Euter eines Schafs in eine entkernte und unbefruchtete Eizelle eingesetzt und diese einem anderen Schaf eingepflanzt. Das ausgetragene Lamm Dolly ist die exakte Kopie des Schafs, von dem die Euterzelle stammt. Mit dieser Technik, für die sich die beteiligte Firma PPL Therapeutics inzwischen ein Patent gesichert hat, können (gentechnisch optimierte) Säugetiere mit gewünschten Eigenschaften beliebig oft vervielfältigt werden[1].

Das Klonen selbst hat keinen großen Neuigkeitswert, es wird in der Tierzüchtung schon seit mehreren Jahren eingesetzt. Mit dieser Methode wurden nicht nur Mäuse und Ratten millionenfach für Tierversuche produziert, sondern auch ertragreiche Rinder und sogar Rennkamele gezüchtet. Selbst die Natur klont: Bakterien vermehren sich mit identischem Erbmaterial, und auch beim Menschen tritt dieses Ereignis auf, allerdings höchst selten, wenn bei einer von 340 Gebur-

ten eineiige Zwillinge zur Welt kommen. Bislang war es allerdings nur möglich, aus Embryonalzellen, die erst ganz wenige Zellteilungen hinter sich haben, Klone zu gewinnen. Die schottischen Wissenschaftler sind einen Schritt weitergegangen; sie verwendeten Zellen eines ausgewachsenen Tieres, also eines Individuums, dessen Eigenschaften offenkundig sind. Gewöhnlich sind solche bereits voll ausdifferenzierten Zellen nicht mehr fähig, wieder embryonale Eigenschaften anzunehmen und sich zu einem vollständigen Individuum zu entwickeln. Diese Blockade haben die schottischen Forscher durch eine geschickte Manipulation aufgehoben. Das Klonen wird künftig wesentlich schneller und treffsicherer gelingen. Man wird jetzt genau aussuchen können, was für ein Tier man für kopierwürdig hält, und das gewünschte Lebewesen auch tatsächlich erhalten.

Wer sich jedoch in diesem Zusammenhang zur Rechtfertigung des Klonens auf das Argument beruft, die Natur klone ja auch, übersieht allzu leicht, daß der Mensch nicht alles nachmachen darf, was in der Natur geschieht, und daß die natürliche Hervorbringung eineiiger Zwillinge nicht dasselbe ist wie das Klonen von Menschen. Eineiige Zwillinge haben zwar eine identische erbliche Veranlagung, aber diese stammt von Vater und Mutter; beim Klonen dagegen wird das gesamte Erbgut nur eines Individuums übertragen. Zudem kann durch Klonen eine beliebig große Zahl identischer Exemplare hergestellt werden, und das tut die Natur nicht. Wenn hier von Identität zwischen Klon und Genotyp gesprochen wird, so ist diese Identität nicht im absoluten, sondern nur im eingeschränkten Sinn zu verstehen.

„Selbst eineiige Zwillinge sind nicht wirklich identisch. Rein biologisch gesehen sind sie es wegen der Dynamik unseres Erbguts nicht. Dieses verändert sich im Laufe eines menschlichen Lebens unablässig, beispielsweise auf der Ebene der Zellen des Immunsystems. Selbst eineiige Zwillinge reagieren daher unterschiedlich auf Krankheitserreger ... Und wenn schon bei zeitgleichen Zwillingen die Identität nicht wirklich gegeben ist, wieviel mehr gälte dies für zeitlich versetzte ‚Kopien'. Hier müßte dann schon das ganze lebende Umfeld mitkloniert werden, um dieselben Rahmenbedingungen zu schaffen."[2]

Warum geklonte Tiere?

Es bleibt die Frage nach dem Warum. Warum klont man Tiere? Was versprechen sich die Biologen davon? Soll man es überhaupt tun? Soll und darf der Mensch so weit in die Natur eingreifen, daß er nach seinem eigenen Belieben Tiere vervielfacht? Besonders brisant wird die Frage dann, wenn es nicht um ein beliebiges Tier geht, sondern um den Menschen selbst[3]. Solche Klonexperimente an menschlichen Embryonen führte bereits im Oktober 1993 der amerikanische Wissenschaftler Jerry Hall durch; sie wurden allerdings nach zwei Tagen abgebrochen.

Das Klonen ist zunächst einmal für den Tierzüchter ein verlockendes Ziel zur Optimierung seiner Zucht. Während bei der traditionellen Züchtung das Erbgut

immer neu gemischt wird, so daß die Nachkommen oft nicht die gewünschten Eigenschaften aufweisen, ist dies mit dem Klonen ein für alle Mal ausgeschaltet. Der für seine Fleischqualität ausgewiesene Stier und die für ihre Milchqualität prämierte Kuh lassen sich beliebig oft in einem identischen Duplikat replizieren. Um gleichbleibend gute Qualität zu erhalten, setzen die Züchter künftig auf wenige, vielleicht nur auf eine herausgezüchtete und geklonte Hochleistungsrasse. Mit geklonten Tieren will man weiterhin, wie der geistige Vater des schottischen Klonschafs Ian Wilmut sagte, menschliche Krankheiten studieren. Oder man will die geklonten Tiere, nachdem sie zuvor entsprechend gentechnisch manipuliert wurden, als Bioreaktoren für pharmazeutisch bedeutsame Substanzen einsetzen, die dann beispielsweise mit der Milch von Ziegen und Schafen gewonnen würden. Damit – man spricht hier von Genfarming – ließe sich effizient eine gleichbleibende Qualität der Arzneien über viele Tiergenerationen hinweg garantieren. Ferner ist daran gedacht, genetisch manipulierte Tiere beliebig oft zu klonen, um deren Organe auf den Menschen zu übertragen. Daß hinter diesen wissenschaftlichen Heilsversprechen ein gigantisches ökonomisches Potential steckt, läßt sich wohl kaum von der Hand weisen.

Verstoß gegen die Schöpfung?

Mit dem Klonen von Dolly hat auch ein religiöser Begriff Hochkonjunktur bekommen, der Begriff der Schöpfung. Plötzlich hatte man das Gefühl, in einer großen Koalition von Religiösen und Gläubigen zu leben, die immer schon an ihren Schöpfer denken und dies mit Dolly auch öffentlich kundzutun bereit sind. Kaum eine Zeitung, ganz gleich ob konservativ oder liberal, die nicht die Frage stellte: Darf der Mensch überhaupt so weitgehend in die Schöpfung oder – profan gesprochen – in die Natur eingreifen, indem er Lebewesen klont? Pfuscht er hier nicht dem Schöpfer ins Handwerk?

Die biblischen Schöpfungsberichte lassen ganz allgemein zwei Perspektiven erkennen: Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ist in Gen 1, 28 vom „Untertanmachen der Erde", im jahwistischen Schöpfungsbericht in Gen 2, 15 vom „Bebauen und Bewahren" die Rede. Will man der Intention des Alten Testaments gerecht werden, müssen beide Linien beachtet werden und nicht nur die Linie, die den eigenen Interessen oder denen der Zeit am besten entspricht. Darüber hinaus läßt die Schöpfungstheologie weitere Gesichtspunkte erkennen: Gott ist ein menschenbezogener Gott, der den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat. Die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf weist auf ein Grundmerkmal hin, das der Mensch mit allem Geschaffenen teilt: die Mitgeschöpflichkeit. Die Ähnlichkeit allen Seins mit Gott gebietet dem Menschen Ehrfurcht vor der übrigen Schöpfung. Der Mensch soll ein Verantwortungsbewußtsein für die gesamte

Natur und eine lebensdienliche bzw. lebensfreundliche Einstellung ihr gegenüber entwickeln. Dem Menschen sind Grenzen gesetzt, er ist Geschöpf (Kreatur) und damit zugleich zur Askese, zum Konsum- und Machtverzicht aufgerufen. Im Anschluß an die Schöpfungserzählungen ist die Rede von einer Wirklichkeit, die in diesem Zusammenhang nicht unterschlagen werden darf: Die Realität der Sünde und die Geneigtheit des Menschen zum Bösen (Konkupiszenz) zeigen, daß alle Tätigkeiten und Beziehungen des Menschen von Unordnung, Mißbrauch und Bosheit bedroht sind (vgl. Gen 3–11).

Der biblische Befund läßt sich wie folgt zusammenfassen: Menschliches Eingreifen in die Natur ist von der Bibel her legitimiert und hat sich oft als lebensnotwendig erwiesen. Denn die faktisch vorfindliche Natur ist ja nach dem zuvor Gesagten auch eine „gefallene", in der nicht nur Gottes Weisheit, sondern auch das Böse am Werk ist, und zwar vor allem durch die sich in der Natur entladenden negativen Kräfte, durch Zerstörerisches und durch Katastrophen. Von dieser Sichtweise her ist der Eingriff in die Natur erlaubt, vor allem dann, wenn er auf Minderung des Zerstörerischen abzielt und aus treuhänderischer „Heger-Verantwortung" heraus geschieht. Im Verlauf der Geschichte hat der Mensch immer wieder in die Natur eingegriffen und eingreifen müssen. Die Urbarmachung der Erde, jeder ärztliche Eingriff, ja jede Form von Kultur ist ein Eingreifen in die Natur. „Es gibt keine von der Kultur unberührte Natur, und es gibt keine von der Natur unberührte Kultur ... Das Wahrheitsmoment der Gegenüberstellung von Natur und Kultur liegt darin, daß Natur nicht in Kultur aufgelöst werden darf."[4] Der Mensch muß also um seiner selbst willen über die Natur verfügen und sie doch als Schöpfung Gottes in ihrem Selbstsein respektieren.

Sodann sind die Aussagen der Bibel zur Konkupiszenz und Sünde Hinweis darauf, daß der Mensch weder die Grenze seines Wissens und Könnens noch seiner Fehlbarkeit anerkennt. Demgegenüber könnte die Theologie zeigen, daß wahre Freiheit sich im Verzicht auf das „Machen des Machbaren" bewährt, also in der Selbstbeschränkung, in der Anerkennung von Grenzen und in der Ehrfurcht vor Leben und Schöpfer[5]. Der Mensch darf und soll schöpferisch tätig werden, aber nie vergessen: Der Schöpfer ist er nicht. Den skizzierten schöpfungstheologischen Grundlinien nach steht also nicht das „Ob" des Eingriffs in die Natur zur Frage, sondern das „Wie".

Eigenwert der Mitgeschöpfe – Erhaltung der genetischen Vielfalt

Bislang haben Wissenschaftler und Züchter in der Nutzung von Tieren immer wieder und immer noch einen Schritt zugelegt, ohne die Frage nach der Grenze zu stellen. Mit dem schottischen Klonexperiment wäre es nun endlich an der Zeit, diese Frage gesamtgesellschaftlich zu diskutieren und grundsätzlich einmal

nach dem moralischen Status zu fragen, den wir Tieren zuerkennen wollen. Dadurch, daß Tiere lange Zeit aus der moralischen Gemeinschaft verbannt waren, wurden sie als Gegenstand menschlicher Verantwortung kaum wahrgenommen.

Zumindest in der philosophischen und auch theologischen Ethik ist hier mit der Entdeckung einer eigenen Tierethik ein Wandel eingeleitet worden[6]. Unter dem Stichwort „Mitgeschöpflichkeit", das übrigens auch in das deutsche Tierschutzgesetz Eingang gefunden hat, wird heute die Auffassung vertreten, daß die Tiere zur moralischen Ordnung gehören und deshalb in einer Güterabwägung um ihrer selbst willen, also unter Beachtung ihres geschöpflichen Eigenwerts, zu berücksichtigen sind. Tieren eignet nämlich ein Wert über ihre Zweckhaftigkeit hinaus. Ohne sie und die ihnen eigenen Sinnwerte wären Schöpfung, Natur, Leben überhaupt um vieles ärmer. Der Mensch darf Tiere deshalb nur in gewissen Grenzen für seine Zwecke in Anspruch nehmen, nur soweit, daß deren eigenen Interessen und ihrer Bedeutung im gesamten Lebensgefüge hinreichend Rechnung getragen wird.

Unter den Ethikern und Moraltheologen besteht heute weithin Konsens darüber, daß der Mensch das grundsätzliche Recht zum Eingriff in den tierischen Organismus auch über die Artgrenzen hinweg besitzt, sofern er die damit verfolgten Ziele rechtfertigen und die Konsequenzen seines Tuns verantwortlich steuern kann. Diese Erlaubnis ist zugleich daran gebunden, daß der Mensch nicht nur seine eigenen Interessen verfolgt, sondern auch das Wohl und den Eigenwert des Tieres bedenkt und schließlich daran, daß es nicht zu einem Verlust des genetischen Reichtums und der Artenvielfalt kommen darf[7]. Die Artenvielfalt der Natur ist nämlich Grundlage und Bedingung des Lebens. Der evolutionäre Prozeß, der auf einen großen Genpool angewiesen ist, würde durch eine Verarmung des genetischen Bestands in seinen Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt werden. So ermöglichen beispielsweise derzeit vielleicht als unnütz empfundene Arteigenschaften gerade die künftige Anpassung an neuartige Selektions- und damit Überlebensbedingungen. Das Klonen von wenigen tierischen Hochleistungsrassen dürfte schon mittelfristig zu einer genetischen Verarmung des Tierbestands führen. Die allgemeine Abnahme der Rassezahl und die nicht auszuschließende Produktion kranker Tiere könnten langfristig auch ökonomisch zu empfindlichen Rückschlägen führen[8].

Die Artenvielfalt bedeutet auch noch in einem anderen Sinn einen erhaltenswerten Reichtum: So wenig ein Einheitstyp Mensch erstrebenswert ist, so wenig soll es eine Natur von der Stange geben. In diesem Zusammenhang gilt es auch zu bedenken, daß Tiere als Mitgeschöpfe des Menschen unabhängig von ihrem Nutzwert einen Eigenwert haben, allein schon dadurch, daß sie auf Gott als den Schöpfer bezogen sind, an seinem Leben Anteil haben und seine Ehre verherrlichen, wie es die Psalmen 19 und 104 zum Ausdruck bringen[9]. Ob mit dem Klonen von Tieren die in ethischer Hinsicht kritische Schwelle überschritten ist und

ein illegitimes Verfügen des Menschen über Tiere vorliegt, wird man genau prüfen müssen[10]. In diesem Zusammenhang wäre zu überlegen, ob man das Klonen von Tieren nicht an hochrangige menschliche Interessen und therapeutische Zwecke binden sollte. Jedenfalls darf das Klonen nicht der normale Weg der tierischen Fortpflanzung werden.

Geklonte Menschen?

Mit dem in Schottland erprobten Klonen ist erstmals auch das biologische Wesen Mensch in die Griffnähe dieser Technik geraten, auch wenn es momentan noch Methodenschwierigkeiten gibt. Warum will man überhaupt Menschen klonen? In erster Linie geht es um die Replizierung von Vortrefflichkeit: Ein konkreter Mensch wird als so hervorragend empfunden, daß er den Wunsch nach mehr erweckt und seine Einmaligkeit durch Klonen sichergestellt werden soll. So könnten große Genies oder Menschen von besonderer Schönheit und robuster Gesundheit geklont werden, um die Spezies zu verbessern oder das Leben erfreulicher zu machen. Über den Weg des Klonens könnte aber auch unfruchtbaren Paaren zu einem Kind verholfen werden. Es könnte sogar ein Kind mit einem Genotyp eigener Wahl erzeugt werden, zum Beispiel von einem Nobelpreisträger, von einem Verstorbenen oder von sich selbst. Für radikale Feministinnen hat sich mit dem Klonen die männliche Rolle in Nichts aufgelöst, weil der einzige biologische Zwang für die Existenz von Männern, nämlich die männliche Samenzelle, nun hinfällig sei. Die Liste der erwarteten Machbarkeiten läßt sich erweitern: wissenschaftliche Studien, Ausschaltung von Erbkrankheiten, Geschlechtskontrolle, Schaffung von Organreserven usw.

Es scheint geraten, diese Möglichkeiten bereits vorausschauend ethisch zu bedenken, um nicht, wie schon so oft, von dem eigenen Können und der eigenen Macht überrascht zu werden. Ein solches Verfahren müßte sich aber nicht nur vor der Gesellschaft, sondern vor allem den Betroffenen gegenüber verantworten.

Durch das Klonen würde der Homo sapiens zum Produkt der Technik, was zweifelsohne ein Verstoß gegen seine Würde darstellte, insofern es nämlich zur Idee des Menschen gehört, nicht Resultat der Technik zu sein und als solches angesehen und bewertet zu werden. Technische Produkte unterliegen bestimmten Industrienormen und Qualitätsvorstellungen; Fehler können im Planungs- und Teststadium korrigiert werden, und selbst die fertigen und vermarkteten Produkte können zur Mängelbehebung in die Fabrik zurückgerufen werden. Von technischen Produkten weiß man auch, daß sie, wenn sie den Vorstellungen des Produzenten nicht entsprechen oder unverkäuflich sind, verschrottet oder im Recycling-Verfahren anderweitig verwendet werden. Durch das Klonen steht als Produkt ein Mensch da, der weder zurückgerufen und verschrottet werden noch

ins Recycling wandern kann. Darauf hat bereits 1987 die Glaubenskongregation in ihrer Instructio „Donum vitae" hingewiesen. Dort wird nicht nur die asexuelle Fortpflanzung, sondern auch das Klonen ausdrücklich verboten [11].

Das Klonen eines Menschen widerspricht zudem dem Menschenbild zivilisierter Gesellschaften, insofern dem Menschen seine Individualität vorenthalten wird; er wäre kein Original mehr. Man mag einwenden, daß die Individualität eines Menschen, sein unverwechselbares Ich, nicht allein von seiner genetischen Ausstattung bestimmt ist, sondern aus vielen Quellen gespeist wird, aus Erziehung und Umwelt, aus allerlei physischen und psychischen Einwirkungen. Es kann aber auch nicht daran gezweifelt werden, daß ein ganz erheblicher Anteil dieses Erscheinungsbilds ererbt ist. Zwar mag es schwierig sein, diesen Anteil quantitativ zu fassen; aber daß das Erbgut einen nicht unwesentlichen Einfluß auf die Ausbildung der Individualität hat, ist nicht zu leugnen. Wissenschaftler sprechen inzwischen sogar von einem überragenden Einfluß der Gene und bringen dafür täglich neue Belege. Und eben diesen genetischen Anteil seines Ichs dem Menschen als artifizielle Kopie mitzugeben, ist unverantwortlich [12].

Hier wird auch das Kantische Instrumentalisierungsverbot wirksam. Die paradigmatische Formulierung dieses Grundsatzes findet sich in Kants dritter Fassung des Kategorischen Imperativs:

> „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden ... Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." [13]

Beim Klonen wird der entstehende Mensch nicht als Subjekt behandelt, sondern einem fremden Willen unterworfen und damit zu einem Objekt gemacht. Beim Klonen handelt es sich um die Instrumentalisierung von Menschen für individuelle Zwecke, wenn Eltern auf diese Weise zu Kindern kommen wollen, die exakte Kopien ihrer selbst oder bekannter Persönlichkeiten sind. Hier hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß Menschen überhaupt für den Nutzen von Menschen da sind und nicht ein Zweck an sich selbst sind. Das Verfahren ist insofern unmoralisch, als hier ein zu erzeugender Mensch auf die Kopie eines bereits schon existierenden Menschen reduziert werden soll. In Analogie zu dem von Hans Jonas geforderten „Recht auf Unwissenheit" bezüglich der genetischen Ausstattung läßt sich auch ein „Recht auf Ungeplantheit" fordern in dem Sinn, daß der Mensch nicht auf den Entwurf seiner Eltern und sonstigen Erzeuger reduziert werden darf.

Das Klonen von Menschen wäre daher nicht in erster Linie deshalb unmoralisch, weil damit ein unnatürlicher Weg menschlicher Fortpflanzung eingeschlagen würde, sondern weil auf diese Weise Menschen für einen fremden Zweck

oder eine fremde Idee verplant und benutzt werden. Dagegen ist zu betonen, daß jeder Mensch das Recht haben muß, über sich selbst frei zu bestimmen und seinen Lebensplan im Rahmen menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten selbst zu wählen. Er darf nicht als die fleischgewordene Wunschvorstellung anderer geboren werden.

Der Klon würde auch zwangsläufig unter dem Druck von Erwartungen, Vorhersagen, Zielsetzungen und Vergleichen hinsichtlich seiner Identität mit dem vorausgegangenen Archetyp stehen, was wiederum die eigene Identitätsfindung erschweren würde. Das ganze Geschehen steht unter dem Vorzeichen der Nichtgleichzeitigkeit. Von eineiigen Zwillingen unterscheiden sich Klon und Spender durch die Zeitdifferenz, wobei der Zeitabstand durchaus beliebig sein kann, so daß der Klon seinem eigenen Greisenalter auf der Straße begegnen kann, vielleicht begleitet von seiner Kindheit. Eineiige Zwillinge entspringen der Naturlaune, und als solche kann dafür kein menschliches Tun verantwortlich gemacht werden. Sie sind – was ihre genetische Ausstattung betrifft – zwar identisch, aber nicht ungleichzeitig. Keiner von den Zwillingen hat, wie der Klon, ein vorgelebtes Leben nachzuleben, dessen Verlauf sein Erzeuger nicht nur streng beobachtet, sondern in gewisser Weise auch diktiert. Einem Menschen, dem bewußt ist: Du bist schon einmal dagewesen, ist alle Natürlichkeit, alle Spontaneität, alles Unbeschwerte des Daseins genommen, weil ihm das Schicksal wie ein Spiegelbild vor Augen steht. Ihm ist das urmenschliche Erlebnis der Freiheit genommen, weil nach einem Wort von Hans Jonas nur im Nichtwissen des eigenen Schicksals, soweit es genetisch bedingt ist, der Mensch frei sein kann[14].

Werte und Kriterien

Es bleibt zu hoffen, daß entgegen weit verbreiteten Ängsten nicht alles, was machbar ist, auch gemacht wird, obgleich die Erfahrungen der Vergangenheit in vielem genau dies befürchten lassen. Damit sich eine neue Technik entwickeln und auf breiter Basis durchsetzen kann, müssen starke gesellschaftliche Kräfte existieren, die an ihrer Anwendung interessiert sind. Daher haben Techniken, die in den Rahmen des bestehenden Wirtschafts- und Verteilungsapparats passen, eine weitaus größere Chance, sich durchzusetzen, als solche, die ihn sprengen. Und schließlich haben jene Techniken eine größere Chance akzeptiert zu werden, die sich auf Werte beziehen, denen von der Gesellschaft ein hoher Rang beigemessen wird, als solche, die dem verbreiteten Wertesystem hohnsprechen.

Noch spricht sich der größte Teil der öffentlichen Meinung gegen das Klonen von Menschen aus. So gibt eine Forsa-Umfrage vom 3. März 1997 folgende Auffassungen wieder: Auf die Frage: „Würden Sie sich klonen lassen?“ antworteten 95 Prozent mit Nein, 2 Prozent mit Ja und 3 Prozent mit weiß nicht. Auf die

Frage: „Fürchten Sie, daß Wissenschaftler bald auch Menschen klonen werden?" antworteten 78 Prozent mit Ja, 17 Prozent mit Nein und 5 Prozent mit weiß nicht. Auf die Frage: „Sind Sie für das Klonen von Tieren zu Fortpflanzungszwecken?" antworteten 53 Prozent mit Ja, 42 Prozent mit Nein und 5 Prozent mit weiß nicht. Wie wir aber aus der Gentechnik und der Reproduktionsmedizin wissen, können solche Trends schnell umschlagen. So war die Erzeugung von Retortenbabys in ihren Anfängen heftig umstritten und stieß weithin auf Ablehnung. Heute ist sie zur medizinischen Alltagstechnik geworden und wird weder durch ärztliche Standesregeln noch durch den Gesetzgeber verboten.

Es stellt sich auch die Frage, aufgrund welchen Rechts irgendein Mensch einen künftigen Menschen durch Klonen vorherbestimmen können soll. Und würde man ein solches Recht rein hypothetisch einmal unterstellen, blieben immer noch die Fragen nach dem Maßstab und den Kriterien zu erörtern. Was ist denn das Vortreffliche, das man durch Klonen anstrebt, und wer legt den Maßstab dafür fest? Einmal angenommen, man hätte vor 45 Jahren den Langstreckenläufer und mehrfachen Olympiasieger Emil Zatopek klonen können: sein Duplikat liefe heute auf einem Dorfsportfest dem Feld hinterher. Ebenso werden die sportlichen Qualitäten von Boris Becker und Steffi Graf in zehn Jahren nicht mehr entscheidend sein. Vorzüglichkeiten erleiden raschen Wertverlust. Und wer weiß, ob die Replikate von Nobelpreisträgern wie Albert Einstein und Werner Heisenberg ihr Leben nicht am Strand vertrödeln würden.

Im Zusammenhang mit dem Klonen verweist man gern auf die Medizin, die ja auch in die Individualität des Menschen eingreift. Einmal abgesehen davon, daß medizinische Eingriffe durch die informierte Zustimmung des Patienten legitimiert sind – beim Klonen hingegen wird der künftige Klon nicht gefragt –, sind die Ziele der Medizin erhaltend und wiederherstellend und nicht, wie beim Klonen, vervielfältigend und züchtend. Maßstab der Medizin ist die gegebene Natur, Maßstab des Klonens die Vortrefflichkeit. Jedes Einschleichen von anderen als eindeutigen medizinischen Wertbegriffen und selbst deren Zulassung über die leidensmindernde Kategorie hinaus ist ethisch höchst bedenklich.

Grenzen in Gefahr

Wo und wie in pluralistischen Gesellschaften wirksam Schutzdämme gegen Auswüchse der Biotechniken und der Biomedizin zu errichten sind, darauf hat allerdings noch niemand eine gültige Antwort. Die Gesellschaft steht hier vor weitgehend neuen Aufgaben, deren Lösung nur in einem gesamtgesellschaftlichen Prozeß möglich ist. Der Gesetzgeber ist durchaus gefragt, auch wenn seine Möglichkeiten begrenzt sind: Er kann nur die Grenzen zeigen, aber nicht den Weg. In der Bundesrepublik Deutschland ist das Klonen von Menschen seit 1991 durch

das Embryonenschutzgesetz (§ 6) verboten[15]. Dort heißt es: „Wer künstlich bewirkt, daß ein menschlicher Embryo mit der gleichen Erbinformation wie ein anderer Embryo, ein Fötus, ein Mensch oder ein Verstorbener entsteht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe bestraft."

Allerdings helfen in einer Forschungslandschaft, in der global kooperiert wird, nationale Gesetze nur wenig. So gibt es jetzt schon starke Kräfte, die an anderen Stellen des Embryonenschutzgesetzes, zum Beispiel bei der Präimplantationsdiagnostik, eine Liberalisierung fordern. Das am 19. November 1996 vom Europarat beschlossene Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin enthält keine auf das Klonen bezogene Regelung. Es scheint daher dringend erforderlich, das Klonen in den Zusatzprotokollen zu dem Übereinkommen, mit deren Ausarbeitung gerade begonnen wird, zu verbieten. Darüber hinaus gibt es Vorschläge, das Klonen in einer internationalen Konvention zu ächten. Der Deutsche Bundestag hat Ende März 1997 in diesem Sinn einmütig ein weltweites Verbot des Klonens von Menschen gefordert. Nun sind aber staatliche und gesetzliche Sanktionen für manche Wissenschaftler nur eine geringe Barriere im Vergleich mit dem winkenden Nobelpreis. Hier empfiehlt sich der Weg über die Scientific community: Unmoralische Forschung muß wissenschaftsintern von der Gesamtheit der Wissenschaftler boykottiert und der einzelne Forscher, der solches dennoch tut, wissenschaftlich geächtet werden.

Vor dem Hintergrund der Internationalisierung von Wissenschaft und Forschung stellt sich freilich auch die Frage, wie andere Kulturen, zum Beispiel kollektivistisch-gemeinschaftlich orientierte, die den westlichen Individualismus nicht nachvollziehen, die Möglichkeit des Klonens beurteilen. In Gesellschaften, die noch stark durch Ahnenkult, Sippen- und Stammesdenken geprägt sind, wie etwa indianische Völker in Mittel- und Südamerika, aber auch afrikanische und ostasiatische Kulturen, mag die Vorstellung vom geklonten Vater oder der geklonten Mutter keineswegs so befremdlich erscheinen wie bei uns. In indianischen Überlieferungen sind Klonvorgänge und auch die Bildung von Mischwesen geläufig. Eine andere Beurteilung des Klonens als bei uns dürfte sich auch in jenen Kulturen finden, in denen Reinkarnationsvorstellungen (Wiedergeburt, Seelenwanderung, Transmigration) anzutreffen sind, wie etwa im Hinduismus und Buddhismus. Solche Vorstellungen werden durch die Möglichkeit des Klonens geradezu in greifbare Szene gesetzt[16].

Was in der derzeitigen Situation weiterhilft, sind nicht in panischer Fortschrittsangst formulierte pauschale Forschungsverbote, deren Wirksamkeit sowieso in Frage steht. Vonnöten ist eine nüchterne, rationale Diskussion, die frei ist von Verharmlosungen, aber auch frei von übertriebenen Spekulationen. Eine Gefahr für die Rationalität der Auseinandersetzung ist die zunehmende Kommerzialisierung dieses Gebiets. Geklonte Tiere können sich in manchem als sinnvoll und nützlich erweisen; dennoch empfiehlt sich selbstauferlegte Zurückhaltung

wegen des Eigenwerts des Tieres und der gebotenen Erhaltung der genetischen Vielfalt. Tiere sollten künftig nicht nur als Tiermodelle, Bioreaktoren und Arzneimittelproduzenten genutzt werden.

Gegen das Klonen von Menschen sprechen seine Individualität und das Instrumentalisierungsverbot; es ist unvereinbar mit seiner Würde, die im wesentlichen auf der unverwechselbaren Einmaligkeit der Person beruht. Zum Klonen von Menschen, seien diese nun Mozarts oder Einsteins, Lenins oder Hitlers, Mutter Teresas oder Albert Schweizers, sagt wiederum Hans Jonas: „Das Ganze ist frivol in den Motiven und sittlich verwerflich in den Folgen, und das nicht erst im Hinblick auf Mengen, auf populationsweite Auswirkungen, wie sonst wohl bei biologischen Wagestücken: Schon eine einzige Probe wäre frevelhaft." [17]

ANMERKUNGEN

[1] Das Experiment wird von den daran beteiligten Forschern in dem führenden Wissenschaftsmagazin Nature (385, 27. 2. 1997, 810–813) beschrieben. Erste Wertungen: C. Kummer, Keine Angst vor Dolly, in dieser Zs. 215 (1997) 346–348; J. Reiter, Bioethik: Wann kommt der geklonte Mensch, in: HK 51 (1997) 170–172.

[2] E.-L. Winnacker in: FAZ 28. 2. 1997.

[3] Einer der ersten, die über das Klonen von Menschen nachgedacht haben, war H. Jonas, Laßt uns einen Menschen klonieren, in: Scheidewege 12 (1982) 462–489, wiederabgedr. in: ders., Technik, Medizin, Ethik (Frankfurt 1985) 162–203. Auf die Ausführungen von Jonas greife ich hier wiederholt zurück.

[4] Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur eth. Urteilsbildung im Blick auf d. Gentechnik u. ihre Anwendung bei Mikroorganismen, Pflanzen u. Tieren, vorgel. v. einer Arbeitsgruppe der EKD (Gütersloh 1991) 50.

[5] Vgl. U. Eibach, Gentechnik – Der Griff nach d. Leben (Wuppertal 1986) 50.

[6] Vgl. dazu etwa nur den Übersichtsartikel v. J. Nida-Rümelin, Tierethik I: Zu den philos. u. eth. Grundlagen d. Tierschutzes, in: Angewandte Ethik, hg. v. dems. (Stuttgart 1996) 458–483.

[7] Vgl. E. Schockenhoff, Ethik d. Lebens (Mainz 1993) 417.

[8] Vgl. Einverständnis mit d. Schöpfung (A. 4) 76–78; Verantwortung des Menschen für das Tier, hg. v. d. DBK (Arbeitshilfe 113, Bonn 1993).

[9] Vgl. KatKK 2416; Gott ist ein Freund d. Lebens. Gemeins. Erklärung d. EKD u. d. DBK (Trier 1989) 37f.

[10] Die Bundesminister für Justiz u. Landwirtschaft, Schmidt-Jortzig u. Borchert, halten ebenso wie die Partei Bündnis 90/Die Grünen das Klonen von Tieren für nicht zulässig. Der Präsident der Päpstl. Akademie für das Leben, Bischof Elio Sgreccia, schließt Klonen am einzelnen Tier nicht aus, allerdings dürfe dadurch nicht die Art verändert werden.

[11] DonV I/6; vgl. dazu J. Kard. Ratzinger in: OR (D) Nr. 11, 14. 3. 1997, 1; E. Sgreccia, Gesetzgebung für die Biokratie erforderlich, in: OR (D) 12. 11. 1993, 11; für die ev. Kirche vgl. Kundgebung der 7. Synode d. EKD: Achtung vor dem Leben (EKD-Texte 20, Hannover 1987) 7.

[12] Vgl. A. 2.

[13] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Werke Bd. 4 (Berlin 1968) 428f.

[14] Vgl. H. Jonas, Technik, Medizin, Ethik (Frankfurt 1985) 192.

[15] Vgl. R. Keller, H.-L. Günther, Kmtr. zum Embryonenschutzgesetz (Stuttgart 1992) 235–238; D. v. Bülow, Dolly u. d. Embryonenschutzgesetz, in: Dt. Ärztebl. 94 (1997) C-536–540.

[16] Vgl. J. Röser, Nur ein Lamm ... in: CiG 49 (1997) 91; A. Hultkrantz, Art. Amer. Religionen, in: TRE II, 402–452; M. v. Brück, Art. Reinkarnation, in: LRel 525–531.

[17] H. Jonas, Technik, Ethik u. biogenet. Kunst, in: Genforschung – Fluch oder Segen, hg. v. R. Flöhl (München 1985) 13.

Georg Evers

Kontextuelle Theologie in Asien

Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas

Auf den ersten Blick geht es bei der Exkommunikation von Tissa Balasuriya um eine zunächst auf Sri Lanka beschränkte Auseinandersetzung über theologische Ansichten zur Mariologie, zur Erbsünde, zur Erlösungslehre und zur Stellung Jesu Christi im Heilswerk, die von diesem Oblatenpater vor einigen Jahren geschrieben und von der lokalen Bischofskonferenz in Sri Lanka als nicht mit dem Glauben der Kirche vereinbar erklärt wurden. Als es nicht gelang, die theologischen Differenzen auf der Ebene der Ortskirche in Sri Lanka zu lösen, hat Rom bzw. die Glaubenskongregation das Verfahren an sich gezogen, an dessen Ende nach längeren, vergeblichen Klärungsversuchen die Exkommunikation „latae sententiae" stand, die am 4. Januar 1997 mit ausdrücklicher persönlicher Zustimmung Papst Johannes Pauls II. von der Glaubenskongregation verkündet wurde.

Die große Reaktion in kirchlichen und säkularen Medien weltweit auf dieses harte Vorgehen Roms gegen einen einzelnen Theologen, das in seiner Schärfe in anderen vergleichbaren Fällen seit Jahrzehnten nicht zu beobachten war, macht schon deutlich, daß neben den aus dem Einzelfall der handelnden Personen herrührenden Eigenarten es hier sicher auch um ein Vorgehen geht, das in den Augen der handelnden römischen Instanzen als Warnung für ähnliche abweichende theologische Tendenzen in der asiatischen Theologie gelten soll. Dies ist jedenfalls die Einschätzung vieler Kommentatoren, die mit Blick auf theologische Entwicklungen in Asien und die für das Jahr 1998 geplante Bischofssynode für Asien hier einen Zusammenhang sehen.

Die Eigenart der Theologie Tissa Balasuriyas

Es ist in der Debatte wichtig festzuhalten, daß Tissa Balasuriya in erster Linie ein Theologe ist, der sich mit sozialen Fragen, mit Auswirkungen des Weltwirtschaftssystems auf Länder der Dritten Welt, mit der Armutsproblematik und ihren Ursachen und damit zusammenhängenden soziologischen, wirtschaftlichen und politischen Problemen auseinandergesetzt hat. Sein Lebenswerk ist das „Centre for Society and Religion" in Colombo, das er im wesentlichen aufgebaut

hat, und das sich über die Jahre hinweg in vielen Untersuchungen und Publikationen[1] mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen Sri Lankas und Asiens im allgemeinen beschäftigt hat. Die vielen Beiträge, die er vornehmlich in der hauseigenen Zeitschrift „Social Justice" veröffentlicht hat, enthalten immer eine Kritik am gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem, verbunden mit Analysen der negativen Auswirkung dieses Systems auf die Länder der Dritten Welt. Aus der Warte von Sri Lanka hat Tissa Balasuriya immer wieder auf die bleibende Verpflichtung einer ernst genommenen Option für die Armen hingewiesen. Es ist daher nicht falsch, Tissa Balasuriya in erster Linie für einen Sozialethiker und erst in zweiter Linie für einen Theologen zu halten. Sein Interesse galt insbesondere der Analyse der bestehenden Unrechtssituationen und der Armut.

Aber diese Beschäftigung geschah aus dem Blickwinkel eines katholischen Theologen und Ordensmanns, der sich aktiv für die Veränderung dieses Unrechtszustands hat einsetzen wollen. Zugleich hat er sich der theologischen Reflexion bedient, wie sie in der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" (EATWOT) in den letzten Jahren entwickelt worden ist. Tissa Balasuriya ist vorgeworfen worden, daß er eigentlich mehr in den Sozialwissenschaften, in der Gesellschaftsanalyse und in der Diskussion um eine gerechte Weltwirtschaftsordnung als in der dogmatischen Theologie zu Hause sei[2]. Daran ist richtig, daß der Ausgangspunkt seiner Arbeit in seinem Institut in Colombo, das nicht umsonst „Centre for Society and Religion" heißt, immer von der „Gesellschaft" und der Gesellschaftsanalyse zu „Religion", Kirche und Theologie ging. Als einer der Mitbegründer der EATWOT hat Tissa Balasuriya sein theologisches Wirken stets als Reflektieren von Fakten in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik verstanden, die er im Licht der christlichen befreienden Botschaft zu interpretieren suchte. Dabei hat er immer auf Vorarbeiten anderer Theologen sowohl aus der europäisch-nordamerikanischen Theologie als auch aus dem ganzen Spektrum der Befreiungstheologien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas und – in den letzten Jahren verstärkt – aus der feministischen Theologie zurückgegriffen.

Auch das inkriminierte Buch „Mary and Human Liberation"[3] hat diesen sozialkritischen Schwerpunkt, wenn Tissa Balasuriya auf Schwachpunkte der traditionellen marianischen Frömmigkeit hinweist. Er kritisiert eine Form der Marienverehrung, die Maria als die ergebene Magd des Herrn hinstellt, die in Demut und Gehorsam sich unterwirft. Dieses Bild von Maria wurde in der Vergangenheit benutzt, um Unterwerfung unter Autoritäten, auch koloniale Autoritäten im Kontext Asiens, zu rechtfertigen. Mit dem Bild der Maria des Magnificat, wo die Reichen leer ausgehen und die Mächtigen vom Thron gestürzt werden, hat dies wenig zu tun. Tissa Balasuriya vertritt in Übereinstimmung mit einer Vielzahl von Befreiungstheologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika und in weitgehender Übereinstimmung mit Bewegungen in der feministischen Theologie ein anderes Marienbild. Ihm geht es um eine Mariologie „von unten", die die gesellschaft-

liche Bedeutung einer Mariologie aufzeigt, die Maria als Kämpferin gegen Unrecht und gesellschaftliche Unterdrückung in die Nachfolge ihres Sohnes stellt, der gekommen ist, den „Armen die Frohe Botschaft" zu verkünden.

Aus dieser Vertrautheit und Verbundenheit mit der ganzen Breite theologischer Reflexion ist es auch zu verstehen, daß Tissa Balasuriya sich geweigert hat, das eigens auf seine Person hin von der Glaubenskongregation verfaßte Glaubensbekenntnis zu übernehmen; er sah es als Zwangsmaßnahme an, sich zu theologischen Auffassungen zu bekennen, die nicht nur er, sondern auch das Gros der internationalen Theologengemeinschaft so nicht länger als verbindlich ansehen können. Dieses eigens auf Tissa Balasuriya zugeschnittene individuelle Glaubensbekenntnis wird von der Glaubenskongregation eine „Hilfe" genannt, deren er sich hätte bedienen können, um seinen Irrtümern ein für allemal abzusagen. Die Argumentation erinnert an die Feststellung Kardinal Ratzingers im Fall von Hans Küng, daß dieser erst durch seine Verurteilung in die Lage versetzt worden sei, „seinen ganz persönlichen Weg zu gehen" und frei von Pflichtvorlesungen sich „seinen Themen" habe widmen können. Während Ratzinger zwar Hans Küng abspricht, weiterhin ein katholischer Theologe zu sein, verweigert er ihm aber nicht die Anerkennung seiner Gewissensentscheidung. Warum war eine ähnliche Einstellung im Fall von Tissa Balasuriya nicht möglich?[4]

Tissa Balasuriya kann nicht verstehen, daß er für theologische Positionen zur Rechenschaft gezogen wird, die von anderen Theologen in anderen Teilen der Welt ebenfalls vertreten werden, ohne daß diesen Theologen ihre Katholizität abgesprochen wird und sie mit Kirchenstrafen belegt werden[5]. Anstelle des von der Glaubenskongregation für ihn verfaßten Glaubensbekenntnisses hat er das Glaubensbekenntnis Pauls VI. abgelegt, das er mit dem Zusatz versah, daß er dieses Bekenntnis „im Kontext der theologischen Entwicklung und der kirchlichen Praxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Freiheit und Verantwortung von Christen und theologischen Suchern nach dem Kirchenrecht" verstehe[6]. Es ist nicht ganz einsichtig, daß dieser Zusatz das Ablegen des Glaubensbekenntnisses nichtig gemacht haben soll, wie dies die Glaubenskongregation festgestellt hat.

Verfahrensfehler versus Verhaltensfehler

Tissa Balasuriya hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es in den verschiedenen Schritten, die zu seiner Exkommunikation durch die Glaubenskongregation führten, zu Verfahrensfehlern gekommen sei. Zwar habe es einige Begegnungen zwischen ihm und einer von den Bischöfen ad hoc ernannten Sonderkommission gegeben, auch gab es Gespräche zwischen ihm und einzelnen Bischöfen. Nachdem die Glaubenskongregation das Verfahren an sich gezogen hatte, hat Tissa Balasu-

riya mehrere Rechtfertigungen seiner Position an das römische Dikasterium geschickt. Es ist allerdings nie zu einem Dialog gekommen, weil die Kongregation die ausführlichen Stellungnahmen Balasuriyas nur mit einem knappen „nicht ausreichend" zurückgewiesen hat. Die Kommunikation der Glaubenskongregation beschränkte sich auf die Unterrichtung der Leitung des Oblatenordens in Rom über die Auswirkungen, die ein Beharren Balasuriyas auf seinen Thesen und eine Verweigerung des Ablegens des für ihn verfaßten Glaubensbekenntnisses haben würde. Auch zwischen der Leitung der Oblaten in Rom und Tissa Balasuriya hat es mehrfachen Briefwechsel gegeben. Zu einem Verfahren nach den Vorgaben des Kirchenrechts (CIC 50 bzw. 221, 1–3), das ihm Akteneinsicht, einen Verteidiger und die direkte Verteidigung ermöglicht hätte, ist es jedoch nie gekommen. In der Begründung der Exkommunikation „latae sententiae" nach CIC 1364, 1 wird Tissa Balasuriya vorgeworfen, entscheidende Dogmen der Kirche, wie die Erbsünde, zu leugnen, die christologischen Dogmen zu relativieren, den übernatürlichen Charakter der Offenbarung in Frage zu stellen und mariologische Dogmen zu verfälschen[7].

Das ist die eine Seite der Darstellung in diesem so bedauerlich verlaufenen Verfahren. Auf der anderen Seite gibt es die Vorwürfe seitens der Bischöfe, der Glaubenskongregation und der Ordensleitung der Oblaten, daß Tissa Balasuriya immer eine Rundumverteidigung betrieben habe und zu keinem Zeitpunkt habe erkennen lassen, daß er bereit sei, eigene Fehler einzugestehen und zu korrigieren. Hier liegt sicher ein nicht unwichtiger Punkt in der Bewertung der Vorgänge insgesamt, warum sich die Dinge so zuspitzten, daß es zur Exkommunikation gekommen ist. Es ist ein Gebot der Wahrheit und der Fairneß gegenüber den beteiligten Personen und Institutionen, anzuerkennen, daß Tissa Balasuriya durch Interviews und Stellungnahmen von der Sache her nicht gebotene Schärfen in das Verfahren eingebracht hat. Aus der Sicht einer Spiritualität des kirchlichen Gehorsams und des „Sentire cum ecclesia" läßt sich argumentieren, daß es einem Ordensmann gut angestanden hätte, sich selbst und seine theologischen Ansichten weniger massiv zu vertreten und mehr auf die Gemeinschaft in der Kirche und auf Verständigung zu setzen.

Hier menschliche Schwächen zu sehen, ist eine Sache. Die andere Sache ist aber, ob die Unterscheidung der verschiedenen Elemente – der juristischen Aspekte, der theologischen Argumentation und des individuellen Verhaltens – nicht wesentlich sauberer hätte erfolgen müssen. War es unabwendbar, das Verfahren mit der Exkommunikation als schärfster Sanktion des Kirchenrechts zu beenden? Eine Verurteilung von theologischen Aussagen einer bestimmten Person als nicht mit dem Glauben der katholischen Kirche vereinbar ist eine Sache, die auf der Ebene der theologischen Diskussion bleibt und eine klare Abgrenzung bedeutet, ohne jedoch die Person, die solche Thesen vertritt, notwendigerweise auch moralisch zu verurteilen. Das Aussprechen einer Exkommunikation dage-

gen betrifft nicht nur inkriminierte theologische Aussagen, sondern stellt auch die verurteilte Person als jemanden hin, der in einer wichtigen Sache mit voller Erkenntnis und aus freiem Willen sich eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat, das ihn „automatisch" von der Gemeinschaft der Kirche trennt. Das gibt der Exkommunikation ihre besondere Qualität und Schärfe.

Das hier angesprochene Problem der verschiedenen Ebenen bedarf einer Klärung, die unabhängig von diesem konkreten Einzelfall notwendig ist. Die Reaktionen auf die Verurteilung Tissa Balasuriyas machen deutlich, daß die Argumentation, kirchliche Verfahren ließen sich nicht mit den Maßstäben säkularer Rechtsprechung messen, immer weniger greift und einfach nicht mehr verstanden wird. Der Verweis auf die besonderen Gesetzmäßigkeiten der kanonischen Verfahrensweise reicht allein nicht mehr aus. Die allgemeinen Menschenrechte werden auch innerhalb der Kirche verbindlich geltend gemacht. Die fehlende Trennung der Gewalten der Gesetzgebung, des gerichtlichen Verfahrens und ganz besonders der obersten Autorität eines Papstes, gegen dessen Entscheidungen es keine Einspruchsmöglichkeit gibt, sind nicht mehr vermittelbar und einsichtig. Tissa Balasuriya hatte am 15. Januar 1997 eine Revision seines Falls durch die Berufungsinstanz für kanonisches Recht, die „Signatura Apostolica", dem höchsten ordentlichen Gericht und der obersten Gerichtsverwaltungsbehörde der katholischen Kirche, beantragt. Sie reagierte zunächst positiv und forderte Tissa Balasuriya auf, einen Anwalt aus einer Reihe von Vorschlägen für sich zu benennen. Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano hat dann am 5. Februar 1997 in einem Schreiben an die Signatura deutlich gemacht, daß der Papst persönlich, „in forma specifica", über den Fall Tissa Balasuriya entschieden habe, so daß eine Revision nicht in Frage komme[8].

Asiatische Theologen unter römischem Verdacht

Theologen in Asien haben in den letzten Jahren den Eindruck gewonnen, der durch das Vorgehen gegen Tissa Balasuriya seitens der Glaubenskongregation bestärkt wurde, daß hier eine Verbindung besteht mit anderen Versuchen Roms, asiatische Theologen zu kontrollieren bzw. einzuengen in ihren Versuchen, kontextuelle Theologien im Rückgriff auf die religiösen und kulturellen Traditionen ihrer Länder zu entwickeln. Dies zeigte sich im vergangenen Jahr, als eine Gruppe von indischen Bischöfen nach Rom eingeladen wurde, um in einem Kurzseminar von der Glaubenskongregation auf ihre Verantwortung eingeschworen zu werden, die von der orthodoxen Linie abweichenden theologischen Entwicklungen in Indien zu korrigieren.

Die Kritik richtete sich zunächst ganz generell gegen eine fehlende Klarheit in den Schriften einer ganzen Reihe von indischen Theologen, ohne daß konkret

Namen genannt wurden. Bemängelt wurden dann im einzelnen christologische Aussagen indischer Theologen, wobei vor allem das Fehlen eindeutiger Aussagen zur einzigen Heilsvermittlung Jesu Christi kritisiert wurde. Kritisiert wurden auch Überlegungen, herausragenden Gestalten anderer Religionen, wie Buddha oder Krishna, eine Rolle in der Heilsvermittlung einzuräumen, wodurch die Einzigartigkeit der Heilsvermittlung Jesu Christi in Frage gestellt erscheine. Der für Indien so entscheidend wichtige interreligiöse Dialog wurde ebenfalls kritisch durchleuchtet. Den indischen Theologen wird von den römischen Kritikern vorgehalten, sie stellten zu sehr das Anliegen des Dialogs in den Vordergrund und vernachlässigten darüber die Missionsverpflichtung. Indische Ansätze in der Inkulturation wurden ebenfalls kritisiert, weil sich in ihnen zu starkes Eingehen auf die anderen kulturellen und religiösen Traditionen Indiens finde, wodurch die Einzigartigkeit der christlichen Botschaft verdunkelt werde[9].

Kürzlich hat sich auch Kardinal Joseph Ratzinger bei einem Treffen mit den Präsidenten der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Guadalajara in Mexiko im Mai 1996 in einem Vortrag „Zur Lage von Glaube und Theologie heute" zur indischen Theologie geäußert. Dabei kritisierte er die pluralistische Theologie der Religionen, die in der westlichen Welt ihren Ursprung habe, sich aber mit den philosophischen und religiösen Intuitionen Asiens, besonders des indischen Subkontinents, in erstaunlicher Weise decke und neue Stoßkraft gewinne[10].

Es ist diese Angst vor einem ständig weiter um sich greifenden Relativismus, der das Vorgehen der Glaubenskongregation gegen Tissa Balasuriya und andere Theologen in Asien bestimmt. Theologischer Relativismus kann dann leicht in enger Nachbarschaft mit einem theologischen Pluralismus gesehen werden bzw. die beiden können leicht als identisch erscheinen. Zwar hat sich Kardinal Ratzinger in einer Pressekonferenz im Januar 1997 zum Fall Tissa Balasuriya für ein bestimmtes Maß an „theologischem Pluralismus" ausgesprochen, das notwendig sei, damit die Theologie in Asien sich kreativ entwickeln könne, um zu einer asiatischen Identität des katholischen Glaubens zu gelangen. Die Glaubenskongregation habe jedenfalls nicht die Absicht, nur eine partikuläre Theologie als einzig und normativ zu verkünden. Allerdings gelte es, jede Form eines theologischen Relativismus aufs entschiedenste zu bekämpfen, weil dies die größte Gefahr für die Kirche und die Reinheit des Glaubens gegenwärtig darstelle[11].

In Indien haben Theologen wie Kurien Kunnumpuram SJ und Jacob Parappally, beide Theologieprofessoren in Pune, darauf aufmerksam gemacht, daß eine Verteidigung klassischer dogmatischer Formulierungen die Entwicklung kontextueller Theologien unmöglich mache, wenn die kulturelle Bedingtheit und die damit gegebenen Einseitigkeiten nicht berücksichtigt würden. Das Bestehen auf methodologische und inhaltliche Vorgaben führe notwendig zu einer Erstarrung der Theologie und beraube die Kirche der Vielfalt, die eine wohlverstandene Ka-

tholizität eigentlich mit sich bringen könnte. Es fehle im Vatikan offensichtlich an Verständnis der multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften, wie sie in Asien nun einmal gegeben seien, wo die Kirche als kleine Minderheit nur dann relevant die Botschaft Jesu Christi bezeugen könne, wenn sie auf dieses gemeinsame asiatische Erbe auch in ihrer theologischen Arbeit und ihren theologischen Formulierungen eingehe. Sicher könne und müsse man kritisch prüfen, inwieweit Tissa Balasuriya in seinen theologischen Reflexionen in Einzelaussagen zu Ergebnissen gekommen sei, die sich letztlich mit der Tradition, auch unter Berücksichtigung neuerer kontextueller Ausdrucksmöglichkeiten, nicht vereinbaren lassen. Aber dies festzustellen, sei in erster Linie die Aufgabe asiatischer Theologen und Bischöfe, die aus ihrer konnaturalen Verbundenheit mit dem Kontext besser in der Lage seien, hier klärend und helfend einzugreifen. Das harsche disziplinarische Vorgehen der römischen Behörden dagegen habe nur eine entmutigende Wirkung und verhindere eine mögliche und notwendige positive Entwicklung der katholischen Theologie in Asien.

Ähnliche Aussagen machten Theologen von Vidyajyoti, der theologischen Fakultät der Jesuiten in New Delhi. Die Professoren Samuel Rayan, T. K. John und S. Arokiasamy bemängelten, daß es keinen formalen Prozeß gegeben habe und daß die ausgesprochene Sanktion über die Maßen hart ausgefallen sei. Auch sie sahen das Vorgehen des Vatikans im Zusammenhang mit einem generellen Mißtrauen römischer Stellen gegenüber Entwicklungen in der asiatischen Theologie im Vorfeld der asiatischen Bischofssynode. Der Nachfolger von Tissa Balasuriya im Amt des Direktors des Instituts für Gesellschaft und Religion, Oswald Firth OMI, hat die Position Kardinal Ratzingers kritisiert, weil er offensichtlich theologischen Pluralismus mit Relativismus gleichsetze. Aus seiner langjährigen persönlichen Kenntnis setzt sich Firth für seinen Ordensbruder ein, der eindeutig kein Relativist, geschweige denn ein Irrlehrer sei [12]. Im Unterschied zur zentralen Leitung der Oblaten in Rom hat sich die Heimatprovinz in einer öffentlichen Erklärung, unterzeichnet vom Provinzial John Camillus Fernando und dem Leiter des theologischen Kreises der Oblaten, Anselm Silva, für ihren Mitbruder eingesetzt, den sie auch weiterhin als Oblaten und verdienten Ordensmann betrachten. In mehr als 50jähriger Zugehörigkeit zum Oblatenorden habe Tissa Balasuriya die Einsichten des Zweiten Vatikanums und die missionarischen Prioritäten des Oblatenordens in seinem Apostolat mit Zustimmung und Anerkennung durch seine Ordensoberen umzusetzen versucht.

Die Verteidigungsschrift der Bischöfe Sri Lankas, die von Manel Abhayaratna, dem Herausgeber der englischsprachigen wöchentlichen Kirchenzeitung „Messenger" in Colombo, unter dem Titel „Die andere Seite" [13] veröffentlicht wurde, ist ganz auf „Apologie" abgestimmt und unternimmt den Versuch, die persönliche, professionelle und religiöse Integrität Tissa Balasuriyas zu untergraben. Ein entscheidender Punkt in der Argumentation ist, daß Tissa Balasuriya gegen can.

827 des Kirchenrechts verstoßen habe, als er „Mary and Human Liberation" ohne das „Imprimatur", die kirchliche Druckerlaubnis, veröffentlichte. Widersprüchlich bei dieser Argumentation ist, daß „Mary and Human Liberation" nicht eigentlich eine Buchpublikation, sondern eine Doppelnummer der Zeitschrift „Logos" war, die 1990 als Nr. 29 erschien und für die es noch nie ein Imprimatur gegeben hatte – eine Tatsache, über die die Bischöfe bis zu diesem Zeitpunkt nie ein Wort verloren hatten.

Die Argumentationsweise in der Verteidigungsschrift der Bischöfe besteht darin, einzelne Sätze Tissa Balasuriyas – aus dem Zusammenhang genommen – mit Aussagen des Lehramts, der Konzilien, des Katechismus der katholischen Kirche usw. zu konfrontieren, um dann die Unzulänglichkeit seiner Theologie festzustellen. Es handelt sich um eine „Collagen-Taktik", die Theologen wie Aloysius Pieris kritisiert haben, wie sie sich auch sonst in Verfahrensformen kirchlicher und vor allem römischer Instanzen findet. In einer Collage wird mit einzelnen, aus ihrem kontextuellen Verbund gerissenen Stücken unterschiedlicher Herkunft so verfahren, daß sie in einem anderen Kontext eine völlig neue Funktion erhalten. Auf diese Weise lassen sich Aussagen, belegt mit wörtlichen, oft noch verkürzten Zitaten, herstellen, die der Aussageabsicht des Autors diametral entgegengesetzt sind oder ihnen eine Schärfe und Endgültigkeit verleihen, die nie intendiert war und vom Autor auch nie geteilt würde.

Auch von seiten des Vatikans ist versucht worden, den vielen Pressestimmen zum Fall Tissa Balasuriya in Europa, Nordamerika und vor allem in Asien mit einer eigenen Aufklärungskampagne zu begegnen. Die Nuntien, jedenfalls auf dem indischen Subkontinent, erhielten von der Glaubenskongregation den Text mit der Begründung der Exkommunikation Tissa Balasuriyas zur Weiterleitung an die lokalen Bischofskonferenzen. Die jeweiligen Bischöfe haben diese Erklärung, die ihnen zur Information zuging, dann an theologische Gremien im Land weitergegeben. So geschah es zum Beispiel in Pakistan, wo auch die Konferenz der höheren Ordensoberen, die sich im Vorfeld des Prozesses für Tissa Balasuriya eingesetzt hatte, entsprechend informiert wurde.

Tissa Balasuriya und die asiatische kontextuelle Theologie

Am Anfang der Anstrengungen asiatischer Theologen, eigene Formen einer kontextuellen Theologie zu entwickeln, steht das Anliegen, das kulturelle und religiöse Erbe Asiens aufzugreifen und es mit der christlichen Botschaft als Teil der eigenen Identität zu versehen. Im westlichen Welt- und Menschenbild steht bei philosophischen und religiösen Problemen die Wahrheitsfrage im Mittelpunkt. Dogmatischen Aussagen über religiöse Inhalte wird zugebilligt, daß sie die angesprochene Realität auch wirklich ausdrücken und nur so und nicht anders wahr

sind, das heißt unter Ausschluß einer dritten Möglichkeit (non datur tertium), die eventuell auch wahr sein könnte. Die Geschichte der Glaubens- und Religionskriege in Europa legt Zeugnis ab von dieser Fixiertheit auf die Orthodoxie, die ironischerweise oft verbunden war mit eklatanten Mängeln auf dem Gebiet der Orthopraxis. Dabei wird Wahrheit als absoluter Wert gesehen, den es zu wahren und zu verteidigen gilt.

Francis D'Sa hat auf die Vorliebe der westlichen Theologie hingewiesen, einen „dialektischen Dialog" zu führen, bei dem es vorrangig darum gehe, dem anderen die Wahrheit des eigenen Glaubens aufzuzwingen oder zu beweisen. Das Gebot der Stunde sei es dagegen, im Kontext des religiösen Pluralismus zu einem „dialogischen Dialog" zu gelangen, in dem der Gläubige von „seiner Erfahrung Zeugnis ablegt" [14].

Es gilt auch, auf die Grundgesetze von dialogischem Denken und Sprechen hinzuweisen, die im interreligiösen Dialog Beachtung erheischen, aber ganz sicher innerhalb einer religiösen Tradition noch viel eher beachtet zu werden verdienen. Man muß in der Lage sein, die Verschiedenheit von Traditionssträngen wahrzunehmen, sie stehen zu lassen und ihnen Rechnung zu tragen, wenn man nicht einer Uniformität in absoluter Gleichheit das Wort reden will.

Im Umgang mit außereuropäischen Theologien, sei es mit lateinamerikanischen Befreiungstheologien, afrikanischen Inkulturationsmodellen oder eben asiatischen Formen von kontextuellen Theologien wird bei kontroversen Fragen vom kirchlichen Lehramt immer wieder auf die klassischen Formen europäischer Theologie zurückgegriffen, um deren Berechtigung und Orthodoxie in Frage zu stellen. In der Argumentation heißt es dann, daß es sich um eine Diskrepanz dieser theologischen Entwürfe mit dem kirchlichen Lehramt handle – eine Formulierung, die eben nur deutlich macht, daß die Theologie des Lehramts auch heute noch ausschließlich der europäischen theologischen Tradition verpflichtet ist. In der asiatischen Reflexion auf die Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs haben asiatische Bischöfe und Theologen auf die Bedeutung der nonverbalen Kommunikation hingewiesen, um auf die Begrenztheit der begrifflichen Kommunikation aufmerksam zu machen, wenn es um die Vermittlung von religiösen Erfahrungen geht. Das Geschäft der Theologie in der westlichen Tradition hat sich mit dem Vorrang auf die mentale Durchdringung und konzeptionelle Formulierung in abstrakter Begrifflichkeit oft weit von religiöser und theologischer Erfahrung des göttlichen unsagbaren Geheimnisses entfernt.

Je größer der Abstand von dem im religiösen Erleben ursprünglich gegebenen Erschauern vor der Unergründlichkeit der göttlichen Wirklichkeit wird, um so stärker wird die Versuchung, in Rekurs auf die sprachliche „Begrifflichkeit" dem Irrtum zu verfallen, die Wirklichkeit der göttlichen Geheimnisse ließe sich von Begriffen „erfassen" und „begreifen". In Asien herrscht dagegen die Einsicht vor, daß der begrifflichen Erfassung des göttlichen Geheimnisses klare Grenzen ge-

setzt sind, die gerade die tiefsten religiösen Erfahrungen, wie sie zum Beispiel in der „Erleuchtung" (satori etc.) gegeben sind, weitgehend der sprachlichen Formulierung entziehen. Unter Menschen mit der gleichen religiösen Erfahrungstiefe dagegen gibt es eine nonverbale Form des Sich-Mitteilens, die über das schweigende Meditieren, das gemeinsame Üben bestimmter religiöser Riten und Meditationsformen einen Austausch ermöglicht, der eine hohe Intensität und Dichte erreicht, ohne durch begriffliche Sprache transportierbar und verifizierbar zu sein. Im Schlußdokument einer Konferenz zum interreligiösen Dialog wird dies so ausgedrückt: „Eigentümlich für diese Stufe ist das Festhalten der Gefühle in ihrer Gesamtheit, ein Fließen mit dem Fließen des Herzens. Sich in der inneren Welt des anderen zu Hause fühlen, zu sehen und genießen, wie der andere fühlt, mitklingen in der Ehrfurcht vor und der tiefen Achtung, mit der der andere das Gespür für das Göttliche erfährt – all dieses ist Teil des Vorbereitetseins auf den Dialog." [15]

Aloysius Pieris SJ, ebenfalls ein Theologe aus Sri Lanka, hat in diesem Zusammenhang in der Auseinandersetzung mit einem spanischen Mitbruder, Felipe Gomez SJ, der zwar lange Jahre in Asien gelebt hat, aber in seinem Denken der westlichen Theologie verhaftet geblieben war, darauf aufmerksam gemacht, daß er wie viele andere asiatische Theologen in mehreren Sprachen und Denkmustern zu reflektieren gelernt habe, während die westliche Theologie nur eine Denk- und Sprachform kenne und diese als universal verbindlich zu behaupten suche [16]. Pieris warnt hier vor einem „theologischen Imperialismus", der bestimmte Formulierungen der christlichen Botschaft gleichsam absolut setzt, und die Entwicklung neuer Formen im Rekurs auf asiatische Denk- und Sprachmodelle davon abhängig macht, daß sie in Treue zu den früher gefundenen Formulierungen nichts leugnen dürfen, was die vormaligen Formulierungen enthalten. Im Klartext hieße das, daß bloß Übersetzungen der alten Formeln in asiatische Sprachen möglich sein könnten, weil asiatische Alternativformulierungen nie die Prägnanz und Stimmigkeit der westlichen Formulierungen erreichen können.

Es geht um eine grundlegende Versuchung innerhalb der Kirche, in dem berechtigten Bestreben, die Einheit der Kirche zu bewahren, auf eine konzeptionelle Einheitlichkeit aller wichtigen Glaubenswahrheiten zu bestehen, die nicht mehr dem theologischen Grundsatz Rechnung trägt, daß jede dogmatische Formulierung nur ein unzureichender Versuch ist, das Geheimnis Gottes und Jesu Christi (vgl. Eph 3,18) auszudrücken. Daher kann kein Paradigma für sich beanspruchen, allein maßgebend zu sein. Eine in vielen Kulturen beheimatete Weltkirche muß daher eine Vielfalt von Paradigmen gleichberechtigt gelten lassen. Gefordert ist dann ein innerkirchlicher Dialog, der sicherstellt, daß die verschiedenen Paradigmen miteinander ins Gespräch gebracht werden, daß es kundige Dolmetscher gibt, die in mehreren Paradigmen zu Hause sind und als weltlich-kirchliche Vermittler – analog den aus allen Kirchen kommenden missionarischen

Kräften in der Weltkirche – sich um eine Verlebendigung der Einheit in Vielfalt bemühen.

Allerdings bleibt eine notwendige Spannung zwischen dem großen Wert der Einheit und der Bejahung eines Pluralismus in der Theologie, die sich aus dem Faktum der Inkulturation des Christentums in verschiedene kulturelle, religiöse und anthropologische Kontexte notwendig ergibt. Die Versuchung, die Verschiedenheit der theologischen Entwürfe in eine neue Synthese wieder zusammenzufügen, führt jedoch in letzter Konsequenz zur Aufhebung jedes echten Pluralismus, während ein „anarchischer Pluralismus" die Einheit in der Kirche gefährden muß. Wer den theologischen Pluralismus als unabdingbar und als bereichernd für die innere Vielfalt der Verstehensbemühungen der Tiefe, Weite, Höhe und Breite des Geheimnisses Christi bejaht, der wird aushalten können, daß es zwischen den verschiedenen theologischen Entwürfen bleibende Verstehensschwierigkeiten gibt und geben darf[17].

Hier zeigt sich ein grundlegendes Problem jeder Inkulturation: es gibt ein inkarnatorisches Prinzip des Christlichen, das darin besteht, daß Jesus Christus „sich entäußert" hat, daß er alle Anstrengungen gemacht hat, so wie wir zu werden und sich uns anzupassen. Eine Kirche und Theologie, die sich auf ihn beruft, kann sich daher nicht an historisch gewordene Begriffe binden, die aus einer bestimmten philosophischen Tradition stammen, und diese für alle Zeit und für alle Kulturen und Sprachen verbindlich machen. Es handelt sich bei diesem Verhalten um eine Verkennung von grundlegenden anthropologischen Gegebenheiten der Kommunikation, die nicht wahrhaben will, daß das vermeintliche Ideal einer Einheit im Glauben und Bekennen nur erkauft wird mit einer Ritualisierung einer bestimmten Ausdrucksform, die in ihrer Partikularität gerade aufhebt, was mit der Einheitlichkeit der Formel an sich bezweckt werden soll.

Das laute Schweigen europäischer und nordamerikanischer Theologen

Auffallend ist, daß jedenfalls bisher das Echo und die Auseinandersetzung mit dem „Fall Tissa Balasuriya" in der Theologie der Ersten Welt, das heißt in Europa und Nordamerika, sehr verhalten gewesen ist, um es vorsichtig auszudrücken. Man kann auch von einem „lauten Schweigen" sprechen, weil hier deutlich wird, daß die persönliche Kenntnis und Auseinandersetzung mit den Entwürfen asiatischer Theologen – das gleiche gilt wohl auch für afrikanische theologische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie – wesentlich geringer ist als die Diskussion und teilweise Rezeption von Beiträgen der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung. Selbst für das Gebiet der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs – ein Sektor, der nun wahrhaftig die ureigene theologische Fragestellung asiatischer kontextueller Ideologien ist – läßt sich beobachten, daß

die internationale Diskussion immer noch weitgehend von europäischen und nordamerikanischen Theologen bestimmt ist[18].

Vor mehreren Jahren hatte Johann Baptist Metz davon gesprochen, daß eine neue Phase der Kirchengeschichte angebrochen sei, die einen epochalen Umbruch darstelle. Er sprach davon, daß das neue Paradigma der Kirchen- und Theologiegeschichte am besten mit dem Paradigma eines „Aufbruchs zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche" umschrieben werde[19]. Mit dieser Beschreibung der neuen Situation der katholischen Kirche in der Geschichte der Menschheit, die durch Entwicklungen im Bereich von Technik, Wirtschaft und modernen Kommunikationsmedien zu einem „global village" geworden ist, führte J. B. Metz Gedanken von Karl Rahner weiter, der im Rückblick auf den epochalen Einschnitt, den das Zweite Vatikanische Konzil für die Kirche bedeutet hatte, die Entstehung einer Weltkirche als Verbund aus vielen eigenständigen Ortskirchen den kirchengeschichtlich entscheidenden Faktor genannt hat, der eine Zäsur in der Kirchengeschichte bedeute und eine Theologie des Übergangs zur Folge habe[20]. Diese theologischen Überlegungen zur Notwendigkeit eines Pluralismus in der Kirche sind in der Folgezeit eher wieder zurückgedrängt worden. In einem seiner letzten Beiträge hat Karl Rahner von der Gefahr eines neuen Ritenstreits gesprochen, wenn die neuen Aufgaben und Herausforderungen durch die theologischen Aufbrüche in den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nicht zur Entwicklung kommen können, weil sie durch Abwehrreaktionen des Lehramts und der traditionellen Theologie verhindert werden[21].

Der „Fall Tissa Balasuriya" macht deutlich, daß diese restriktiven Tendenzen innerhalb der Kirche und der römischen Kurie gegenwärtig verstärkt zu beobachten sind. Verglichen mit den Reaktionen von europäischen und nordamerikanischen Theologen gegenüber Fällen, in denen Theologen seitens Rom mit Disziplinarmaßnahmen belegt wurden, ist das Echo auf den Fall Tissa Balasuriya bisher auffallend gering geblieben. Unterstützung hat Tissa Balasuriya in Presseerklärungen der kirchlichen Hilfswerke Missio und Misereor erfahren sowie in einer längeren Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, in denen das Vorgehen Roms als Anzeichen eines tieferliegenden Mangels innerhalb der Kirche gesehen wird, theologischen Pluralismus zuzulassen und mit Kommunikations- und Verstehensschwierigkeiten umzugehen.

Schon während des Prozesses hat sich jedoch eine Vielzahl asiatischer Theologen für Tissa Balasuriya eingesetzt. Auch nach seiner Verurteilung gibt es eine Reihe von Erklärungen, die eine Revision des Falls und ein Vorgehen nach den kanonischen Vorgaben fordern. Die 4. Vollversammlung von EATWOT in Manila hat sich kurz vor der Verurteilung noch einmal für Tissa Balasuriya verwandt. In einer eigenen Erklärung hat die Kommission für Frauenfragen von EATWOT sich gerade im Hinblick auf den Einsatz Tissa Balasuriyas für die Belange der Frauen und der Frauenordination für seine Rehabilitierung eingesetzt. Theologen

aus der sogenannten Ersten Welt tun sich schwer in diesem Fall. Offensichtlich ist Tissa Balasuriya mit seiner theologischen Arbeit doch nicht so bekannt und ist die Vertrautheit westlicher Theologen mit den verschiedenen Formen asiatischer Theologie ebenfalls noch nicht sehr groß. Aus dieser Unsicherheit heraus wird das Schweigen vielleicht erklärlich, auch wenn es ein bezeichnendes Licht auf die Rezeption theologischer Entwicklungen aus Asien wirft.

ANMERKUNGEN

[1] U. Dornberg nennt T. Balasuriya den herausragenden unter Sri Lankas Theologen, was die Zahl seiner theol. Publikationen angeht, womit er darauf hinweisen will, daß Tissa Balasuriya die schnelle und polemische Formulierung liebt und sich weniger einer stringenten theol. Beweisführung verpflichtet fühlt: U. Dornberg, Searching Through the Crisis. Christians, Contextual Theology and Social Change in Sri Lanke, in: Logos 31 (1992) 3 u. 4, 147.

[2] In einem Interview Kard. Ratzingers (24. 1. 1997 in Rom) wird jedenfalls der Vorwurf erhoben, daß T. Balasuriya gar nicht in erster Linie ein asiat. Theologe, sondern ein vom marxist. Gedankengut geprägter Sozialphilosoph sei.

[3] Ursprünglich erschienen als Doppelnummer der v. T. Balasuriya hg. Zs. „Logos" 29 (1990, 1 u. 2, 192 S.).

[4] J. Ratzinger, Salz d. Erde (Stuttgart 1996) 102; B. Brenner, Keine Rehabilitierung v. H. Küng in Sicht, in: Materialdienst 48 (1997) 1, 9f.

[5] Eine ausführl. Darstellung des ganzen Prozesses hat T. Balasuriya zusammengestellt: Origins 26 (1997) 532–536.

[6] T. Balasuriya, My Position is that..., in: Social Justice 31 (1997) 1, 6.

[7] Origins 26 (1997) 528–530.

[8] The Tablet, 8. 3. 1997, 333f.

[9] G. Evers, Theologen unter röm. Verdacht, in: HK 51 (1997) 14–16.

[10] OR (D) 22. 11. 1996, 8–10.

[11] Tablet, 1. 2. 1997, 131.

[12] Vorabdruck eines Interviews v. Fr. O. Firth mit d. Zs. „Kontinente" in KNA, 11. 3. 1997, 48.

[13] M. Abhayarantana, Mary and Human Liberation. The Other Side (Colombo 1997).

[14] F. D'Sa, Gott der Dreieine u. der All-Ganze (Düsseldorf 1987) 127.

[15] Meine Übers. aus d. Engl. des Schlußdokuments v. BIRA IA/12, aus: For All the Peoples of Asia, FABC Documents 1970–1991 (New York, Manila 1992) 332.

[16] A. Pieris, Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gomez, in: ders., Feuer u. Wasser. Frau, Ges., Spiritualität in Buddhismus u. Chr.tum (Freiburg 1994) 35–49.

[17] K. Rahner, Ritenstreit – Neue Aufgaben für die Kirche, in: Rahner S 16, 178–184.

[18] Vgl. die Reihe des Orbis-Verlags „Faith meets faith", die v. P. Knitter betreut wird und in der vorrangig Theologen aus den USA und Europa zu Wort kommen, asiat. Theologen eher in Maßgabe, ob sie wie R. Panikkar oder C. S. Song in den USA akademisch tätig waren oder sind; s. auch L. Swidler, Toward a Universal Theology of Religions, New York 1987.

[19] J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentr. Weltkirche, in: F. X. Kaufmann, J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Chr.tum (Freiburg 1987) 93–165.

[20] K. Rahner, Theolog. Grundinterpretation des II. Vat. Konzils, in: Rahner S 14, 287–302.

[21] Ders. (A. 17) 178–184.

Gottfried Leder

Sich selbst beim Wort nehmen

Zum Problem- und Konfliktabbau in der Kirche

Die winterliche Zeit, von der Karl Rahner im Blick auf die Kirche gesprochen hat, dauert offenbar noch an. Und wenn nicht alles täuscht, ist vorerst mit weiterer Frostverschärfung zu rechnen. Es ist vernünftig, sich darauf einzurichten und Vorsorge zu treffen. Man muß die Leitungen vor dem Einfrieren schützen, und es wäre gut, wenn wir die letzten Ressourcen noch etwas schonen könnten. Bevor sich die Hoffnung auf den Frühling erfüllt, wird es vermutlich noch dauern.

Zwar gibt es gelegentlich Bekundungen ausdauernder Zuversicht[1], und sie werden gewiß dankbar aufgenommen. Aber der Kreis derer, die diese Zeugnisse noch wirklich als Ermutigung erfahren, wird wohl eher kleiner; auch wer sich selbst inzwischen als einigermaßen resignationsresistent erfährt, ist nicht allein schon ihretwegen von neuem voller Hoffnung. Auch die im Blick auf die Geschichte der Kirche und gewiß aus innerster Überzeugung ausgesprochenen Mahnungen mancher Oberhirten zur Geduld bleiben immer öfter ohne Echo: inzwischen sei ja, so ist dann manchmal zu hören, schon eine engelsgleiche Geduld vonnöten, und das bedeute hier auf Erden eben doch für viele noch eine Überforderung.

Statt dessen wächst die Ungeduld. Wie immer man im einzelnen die Begründungen bewerten will, die den öffentlichen Bekundungen dieser Ungeduld gegeben werden – die Signale als solche sind eindeutig. Wer dauerhaft versuchen wollte, sie zu ignorieren oder sie durch den Hinweis auf formale Mängel oder den Vorwurf zu geringen theologischen Tiefgangs zu disqualifizieren, trüge nur zur Verschärfung der Lage bei. Auch wenn mancher es vielleicht nicht so sehen will: weder die Kölner Erklärung der mehr als 150 deutschsprachigen Theologen von 1988 noch das Dialogdokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken von 1991[2] noch das – aus Österreich übernommene – Kirchenvolksbegehren von 1995 haben die Probleme erst geschaffen, die die Situation inzwischen als ziemlich brisant kennzeichnen[3]. Tatsache – und unter allen Verantwortlichen im Grunde auch unbestritten – ist, daß diese Probleme sich seit langem zu einem beträchtlichen Berg aufgestaut haben. Zu lange ist der Zugang an neuen, der Bearbeitung harrenden Schwierigkeiten jeweils größer gewesen als der Abgang an Aufgaben, die in der gleichen Zeit eine jeweils einigermaßen befriedigende Lösung erfahren haben. Es ist aber eine recht gut gesicherte Erkenntnis, daß die Autorität einer Institution fast zwangsläufig Schaden nimmt, wenn sich der

Eindruck durchzusetzen beginnt, ihre Problemlösungskapazität werde den an sie gestellten Anforderungen nicht mehr gerecht. Und es gibt wenig Grund für die Hoffnung, die Kirche werde von diesen für jede Institution geltenden Gesetzmäßigkeiten ausgenommen bleiben.

Eine einigermaßen vollständige Liste auch nur der großen, seit langem in der innerkirchlichen Diskussion stehenden Probleme würde die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der Leitung der Weltkirche[4] ebenso nennen müssen wie die nach der Stellung der Theologie als Wissenschaft[5] und ihrem Verhältnis zum Lehramt[6]. Sie würde gewiß die Frage enthalten, wie der Wunsch und das Anrecht der Gemeinden, am Sonntag zur Eucharistiefeier zusammenzukommen, unverkürzt erfüllt werden kann, wenn zugleich die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt unverändert bleiben[7]. Und sie würde sich von der Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche[8] und von den ungelösten Fragen der Pastoral im Hinblick auf wiederverheiratete Geschiedene[9] bis hin zu den noch offenen Fragen des Kirchenverständnisses erstrecken, das im Zweiten Vatikanischen Konzil entworfen worden ist[10], aber in manchem noch immer seiner angemessenen Entfaltung und Umsetzung in die Praxis entgegensieht.

Natürlich gehen in solche Aufzählungen subjektive Elemente ein, und es wird kaum ein engagiertes Mitglied der Kirche geben, das nicht dieses oder jenes für weniger wichtig und dafür vielleicht anderes als zu Unrecht vernachlässigt ansieht. Aber darüber, daß die Lage insgesamt eine ernsthafte Neubesinnung und konkretes Handeln fordert, scheinen Meinungsverschiedenheiten nur noch schwer vorstellbar. Jedes Problem, das allzulange der Bearbeitung und einer befriedigenden Lösung entbehrt, droht jedoch in einen Konflikt zu münden, dessen Beilegung nur um so höhere Kosten der verschiedensten Art verursacht.

Bestandsaufnahme: Probleme, Konflikte, Nervosität

Eine nüchterne Bestandsaufnahme zeigt ohnehin, daß – über den angesprochenen, eher langfristigen und grundsätzlichen Problembestand hinaus – auch die Zahl aktueller konkreter Konflikte im kirchlichen Bereich in letzter Zeit rapide zunimmt. Es sei hier nur an die Auseinandersetzung um die Frage der Mitwirkung kirchlicher Beratungsstellen im staatlich organisierten System der Schwangerschaftskonfliktberatung und an die Spannungen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken wegen dessen Erklärung „Zur Frage der kirchenrechtlich zwingenden Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt" von 1994 erinnert[11]. Mehr noch als die Tatsache, daß es diese Konflikte gibt und daß sie sich häufen, müssen dabei jedoch manche Umstände ihres Entstehens und vor allem die Art und Weise bedenklich stimmen, in der sich die Auseinandersetzungen teilweise vollziehen.

Die Zunahme dieser Konflikte allein böte vielleicht noch keinen Anlaß zu größerer Besorgnis, zumal sich dafür unterschiedliche Erklärungsmöglichkeiten anbieten. Die allmähliche Abnutzung längst problematisch gewordener Harmonisierungsbemühungen[12] kommt hier ebenso in Betracht wie das unvermeidliche Wachsen von „Öffentlichkeit" in der Kirche, die natürlich von den allgemeinen Werteverschiebungen in Richtung auf Partizipation, freiere Meinungsäußerung und Pluralität nicht verschont bleibt. Auffallen muß aber die zunehmende Hektik, mit der diese Auseinandersetzungen gelegentlich ausgetragen werden. Als jüngstes Beispiel kann die Debatte aus Anlaß der Absicht des ZdK dienen, gemeinsam mit dem Präsidium des Evangelischen Kirchentags zwischen 2002 und 2004 einen gemeinsamen Ökumenischen Kirchentag durchzuführen.

Die Anzeichen einer steigenden Nervosität sind kaum zu übersehen. So werden die eigentlichen inhaltlichen Fragen in der Diskussion oft durch Einwände überdeckt, die rein formaler Art sind und sich etwa ausschließlich auf Aspekte der sprachlichen Formulierung stützen. Die Forderung, statt von „priesterlosen Gemeinden" besser von „Gemeinden ohne ortsansässigen Pfarrer" zu sprechen, mag kanonistisch begründbar sein; ihre Erfüllung löst aber keines der Probleme, die diese Gemeinden heute in der Regel haben. Ob ein Laiengremium das, was es seinem Bischof vorträgt, als „Aufforderung" oder als „Bitte" bezeichnet hat, sollte für die Antwort nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Und die verbreitete Kritik am Kirchenvolksbegehren, seine Formulierungen seien viel zu „plakativ", hat der Sache der Kirche höchstens dann etwas nutzen können, wenn mit dieser Kritik zugleich auch unmittelbar eine inhaltliche Einlassung zu der Sache verbunden war, die da zur Diskussion stand.

In der innerkirchlichen Interaktion häufen sich aber auch gravierende Fehlleistungen bei der Wahrnehmung der Aussagen oder der Positionen anderer Personen oder Gremien – selbst unter solchen Partnern, die wechselseitig von unverkürzter Kooperationsbereitschaft und Loyalität ausgehen und der Gefahr solcher Mißverständnisse durch einfache und direkte Rückfrage leicht begegnen könnten. Vereinzelten Akteuren, die es gelegentlich schwer finden, neben ihrer eigenen auch noch andere Meinungen gelten zu lassen, und natürlich vor allem den Medien bieten sich so willkommene Gelegenheiten, Konflikte erst richtig anzuheizen[13]. Daß sich solche Vorgänge positiv auf die Chancen kirchlicher Einflußnahme auf den gesellschaftlichen Gesamtprozeß auswirken, ist kaum zu erwarten. Auch manche kirchlich orientierten Publikationen sind gelegentlich darum bemüht, sich entsprechende „Verdienste" zu erwerben und als erste neues Öl ins Feuer zu gießen.

Die bisherige Bestandsaufnahme zeigt, daß es in unserer Kirche in zunehmendem Maß unproduktive Verwendung, ja geradezu Verschwendung von Arbeitskraft und psychischen Ressourcen und vielfach ein recht unbedachtes Umgehen mit den Beständen an Vertrauen, Loyalität und Kooperationsbereitschaft gibt.

Dabei wären diese Bestände vermutlich durchaus noch groß genug, um gemeinsam an den fundamentalen Problemstellungen zu arbeiten und die bestehenden aktuellen Konflikte zu lösen oder doch so anzugehen, daß sie nicht zu immer weiterer Schwächung der Gemeinschaft des Gottesvolks führen. Aber irgendwie scheint es – bei nahezu allen, die dazu in erster Linie aufgerufen und in der Lage wären – an der Initiative und an der notwendigen Kraft zu fehlen.

Vielleicht fällt uns der Schritt von der nüchternen Beurteilung der Lage zum überfälligen Handeln deshalb so schwer, weil die Dispositionen, deren es für das eine und für das andere bedarf, sehr unterschiedlich sind. Beobachtung und Analyse setzen Distanz voraus, während das engagierte Handeln gerade das Aufgeben dieser Distanz und die volle Identifikation mit dem voraussetzt, um dessen willen das Handeln erforderlich erscheint. Analyse und Handeln stellen dabei aber nicht eine nur einmalige Abfolge zweier Schritte dar. Sie müssen einander vielmehr immer wieder abwechseln und sich so gegenseitig ergänzen und stützen.

In der Phase der analysierenden Reflexion agieren wir in der Regel zuerst als einzelne und notwendig in einem gewissen Gegenüber zum beobachteten „Objekt": der Kirche. In den Phasen des Handelns dagegen können wir eigentlich nie allein, sondern immer nur gemeinsam mit anderen, mit voller Identifikation und im Grunde sogar in Identität mit dem handelnden „Subjekt" Kirche agieren, weil wir im Handeln selbst zu diesem Subjekt Kirche geworden sind. Die krisenhaften Erscheinungen, die uns bedrücken, haben ihre Wurzeln deshalb vermutlich am ehesten in ungeklärten Fragen der Ekklesiologie, und die eigentlichen Ursachen der meisten aktuellen Konflikte sind wahrscheinlich in der mangelnden Umsetzung dessen zu suchen, was mit dem konziliaren Selbstverständnis der Kirche als dem Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeit wohl eigentlich gemeint war.

Auch eine intensivere Hinwendung zu den profunden Ergebnissen der Konflikts- und Friedensforschung würde dann aber kaum die ersehnte Wende bringen können. Alle Arten von Appellen zeigen starke Abnutzungserscheinungen. Fallbeschreibungen, in denen Fehlverhalten und Versäumnisse konkret festgehalten und womöglich Verantwortliche beim Namen genannt werden, helfen vermutlich auch nur bedingt, wenngleich sie manchmal unausweichlich erscheinen. Dies ist der Fall, wenn ein katholischer Laie, der sich in einer bestimmten, die ganze Kirche in Deutschland angehenden Frage in absolut sachlicher, argumentativer Weise und in Übereinstimmung mit der offensichtlich breiten Mehrheit der Engagierten zu Wort meldet, von einem Inhaber des bischöflichen Amtes mit der deutlichen Absicht der persönlichen Herabsetzung der „bewußten Irreführung der Öffentlichkeit" bezichtigt wird[14]. Schuldzuweisungen bleiben ohnehin meist unfruchtbar und wirken eher kontraproduktiv. Wenn aber bisher weder beschreibende Analysen der Lage noch kritisch wertende Beurteilungen einzelner Vorgänge, weder allgemeine Appelle noch spezifizierte Vorwürfe hinreichend zum Handeln herausgefordert haben: was könnte dann noch versucht werden?

Das Selbstzeugnis der Kirche

Angesichts all dieser Mühsal ist es überraschend und beglückend zugleich, daß die Kirche selbst dies alles offenbar längst weiß und sich daher über ihre Lage auch keine Illusionen machen kann. Im unmittelbaren Zentrum ihrer Liturgie findet sich nämlich ein eindrucksvoller Beleg dafür, daß die Kirche sich sehr wohl des immensen Handlungsbedarfs bewußt ist, der hier für sie besteht. Seit einigen Jahren dürfen die „schweizerischen" Hochgebete auch bei uns in der Feier der Eucharistie Verwendung finden. In einem dieser Hochgebete heißt es: „Herr, mache Deine Kirche zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen."

Mit diesem Gebet stellen wir uns als Kirche ein bewegendes Selbstzeugnis aus. Dieses Gebet ist Bekenntnis und Aufforderung zugleich. Wir bekennen mit ihm nicht nur unseren Glauben, sondern auch Versäumnisse und Fehler, und die auffordernde Bitte um Veränderung und neuen Anfang fällt am Ende auch auf uns selbst zurück. Dieses Gebet ist gleichsam – so paradox dies zunächst erscheinen mag – Anlaß zur Gewissenserforschung und zugleich deren Ergebnis.

Dabei fällt als erstes auf, daß die Kirche in diesem Gebet als Objekt und als Subjekt zugleich begegnet. Zunächst als Objekt: Die Kirche bittet ihren Herrn, daß *er* etwas mit ihr „mache". Er soll etwas an ihr bewirken: Bewegung wird erbeten und Veränderung, aktive Einflußnahme und nicht etwa nur passives Geschehenlassen. Der Herr soll bewirken, daß „seine" Kirche immer wieder neu und immer vollkommener zu „einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens" werden kann. Sie ist nach ihrer eigenen Wahrnehmung als ein solcher Ort offenbar immer erst im Werden, und tatsächlich variiert ja auch der Grad der Reife, den sie in dieser Hinsicht erkennen läßt, in Raum und Zeit nicht unbeträchtlich.

Die Kirche ist aber zugleich auch in doppelter Weise Subjekt dieses Gebets. Sie betet ja nicht nur, daß etwas mit ihr, sondern auch, daß mit der Hilfe des Heiligen Geistes etwas durch sie geschehen möge. Sie möchte also auch selbst zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens werden können. Zugleich wird auch das Subjekt-Werden des Gottesvolks als Kirche offenbar: Wir bitten um die Gnade, daß auch unser Tun und Lassen zu einer Quelle von Wahrheit und von Freiheit, von Gerechtigkeit und Frieden werden möge, damit diese hohen Güter in der Kirche, zu der wir gehören, und zugleich in der Welt, in der wir leben, ein Stück vorwärts gebracht werden.

Von welcher Wahrheit ist aber in jenem Gebet nun eigentlich die Rede? Gewiß in erster Linie von jener Wahrheit, die ihren Ursprung in Gott hat, ja selbst ein Teil seiner Wesenheit ist und die also nur und ausschließlich geglaubt werden kann. Insoweit müssen wir dann besonders behutsam prüfen, auf welche Weise wir das Unsagbare dieser Wahrheit mit unseren sprachlichen Mitteln überhaupt

auszusagen vermögen. Zugleich ist hier aber auch von solcher Wahrheit die Rede, von der wir manchmal auch etwas wissen können – und sei es noch so wenig und noch so begrenzt, wie menschliches Wissenkönnen eben ist. Nach dem Inhalt dieser Wahrheit zu fragen – und auch nach dem Anspruch, mit dem die Autorität uns aufgibt, diese Wahrheit anzunehmen: das ist deshalb nicht nur erlaubt, sondern eigentlich sogar ein notwendiges Element auch unserer Glaubensbereitschaft. Wo wir vielleicht ein wenig wissen können, sollen wir auch wissen wollen[15]. Anders wäre alle Theologie überflüssig, ja eigentlich unfrommer Betrug. Tatsächlich will sie aber dazu beitragen, daß unser Glauben das Denken nicht verlernt, und ihre eigene wissenschaftliche Anstrengung will der Wahrheit auch dann schon dienen, wenn sie diese noch sucht. Es ist offensichtlich, daß die Theologie dazu Unabhängigkeit und Freiheit braucht.

Natürlich ist nun aber weder hier noch im Text des Hochgebets von einer Freiheit die Rede, die sich selbstherrlich als das Recht definiert, zu tun und zu lassen, was immer einer will. Was aber schließt die hier gemeinte Freiheit dann ein, und was dürfte aus ihr ausgeschlossen bleiben? Die Kirche könnte nicht wirklich ein „Ort der Freiheit" sein, wenn sie zwar die „Freiheit der Kinder Gottes" verkünden, der Unfreiheit in dieser Welt aber nicht entgegentreten wollte. Mystik und Politik, Kampf und Kontemplation – alle diese Formeln für christlich gelebte Existenz in dieser Welt weisen darauf hin, daß die Freiheit, zu deren Ort die Kirche werden soll, auch die sehr handfesten und konkreten Freiheiten einschließt, nach denen die Menschen aus der Unfreiheit heraus meist zuerst verlangen. Schließlich beten wir jenes Hochgebet ja auch, „damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen". Die Kirche sieht sich also, um nur ein Beispiel zu nennen, im weltweiten Kampf um die Menschenrechte und bei der Frage, wie deren Universalität begründet werden kann[16], zu Recht voll in der Pflicht, und zugleich erfährt sie, wie der von ihr unterstützte Anspruch sich auch an sie selbst richtet.

Damit aber stellt sich schließlich die Frage, ob denn „der Wahrheit und der Freiheit" in unserem Gebet der gleiche Rang zukommt. Sind sie uns beide gleich wichtig, und dürfen sie es sein? Oder müßten wir, um ganz präzise zu sein, eigentlich erbitten, daß die Kirche zuallererst „ein Ort der Wahrheit" sein und bleiben – und daß sie danach dann auch noch – im Rahmen des Möglichen, versteht sich – zu einem „Ort der Freiheit" werden möge? Niemand würde auf die Idee kommen, die im letzten Satz angedeutete Rangfolge umzukehren. Wir zweifeln auch nicht daran, daß „die Wahrheit uns frei machen" wird. Als jedoch jemand vorschlug, doch auch einmal den Satz zu denken, daß „die Freiheit uns wahr machen" werde, gab es allerorts Kopfschütteln, und bis zum Häresievorwurf war es nicht mehr weit. Immerhin: wahrhaftiger macht uns die – richtig verstandene – Freiheit doch wohl allemal. Niemand kann mit Aussicht auf Erfolg für eine Sache eintreten, wenn er nicht überzeugend verdeutlichen kann, daß er selbst Gründe für dieses Einstehen hat und daß sich sein Reden und sein Handeln in Überein-

stimmung befinden. Ohne diese Beweise von Wahrhaftigkeit und Freiheit wird er nicht glaubwürdig sein. Dann aber wird er auch keine Autorität gewinnen oder gar in Gefahr kommen, seine früher erworbene Autorität zu verlieren. Die Chance einer Autorität, dauerhaft Gehör zu finden, hängt jedenfalls entscheidend mit davon ab, wie sie selbst eben dieses Verhältnis von Wahrheit und Freiheit für sich und für all jene bestimmen will, an die sie sich wendet.

Auch die kirchliche Autorität muß diese Verhältnisbestimmung treffen, und zwar angesichts und in ständiger Auseinandersetzung mit jener Wirklichkeit, die wir als das „Projekt der Moderne" bezeichnen. Zu dieser Wirklichkeit gehört nicht nur das Aufkommen der Demokratie, sondern auch die Erfahrung eines in nahezu allen denkbaren Perspektiven neuen, sich laufend verändernden Freiheitsverständnisses. Dabei ist dieses neue Bewußtsein von Freiheit seinerseits stets eng mit der Idee verbunden, daß es für die volle Menschwerdung des Menschen nicht zuletzt auf den unverkürzten Gebrauch der Vernunft ankomme.

Daß die traditionellen Autoritäten sich zunächst heftig gegen die Moderne zur Wehr setzten, kann nicht verwundern. Im politischen Bereich ist mit dem Siegeszug des modernen Verfassungsstaats die alte Skepsis aber weithin der Überzeugung gewichen, daß in unserem historischen Horizont keine andere Form staatlicher Ordnung eine bessere Chance auf eine menschenwürdige Existenz bieten kann als die Demokratie. Daß der moderne Staat dabei immer auch „von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann"[17], ändert daran zunächst ebensowenig wie die Tatsache, daß die zunehmende Globalisierung auch für die modernen demokratischen Verfassungsstaaten neue, früher unbekannte Probleme schafft.

Für die Kirche stellt sich dagegen „Moderne" – und die Modernisierungskrise – in anderer Weise als Problem dar. Sie sah zunächst die Autorität, die sie für sich in Anspruch nimmt, vom Prinzip her als der Nachfrage durch die Moderne entzogen an und vermutete lange Zeit, daß ein Staat, der sich zur Demokratie bekennt, notwendig ein Feind aller Religion und damit auch der Kirche sein müsse. Erst in der Mitte unseres Jahrhunderts hat sich die Kirche zur Demokratie als dem vielleicht wichtigsten Element der Moderne in ein neues Verhältnis der wechselseitigen Achtung und Kooperation setzen können, das die Anerkennung der wesensmäßigen Verschiedenheit beider einschließt[18].

Das „Projekt der Moderne" und die Frage nach der Beweislast

Nicht zuletzt durch diesen „Friedensschluß" ist die Frage des Verhältnisses von Kirche und Demokratie aber nun auch Gegenstand einer neuen innerkirchlichen Diskussion[19]. Denn das Volk Gottes – die Gemeinschaft aller Getauften und Gefirmten, deren wesentliche Gleichheit allen Unterscheidungen im Hinblick auf

Ämter und Dienste vorausgeht – bildet ja in seiner Gesamtheit zugleich die personelle Substanz der Institution, als welche die Kirche in dieser Welt und als ein Teil von ihr existiert. Das hat für die Christen eine spezifische Art von Doppelexistenz zur Folge. Denn die Mitgliedschaft im Volk Gottes und die Zugehörigkeit zur staatlichen Gemeinschaft fordern, auch wenn es sich dabei konkret um eine Demokratie handelt, ihre je eigene Identifikation, Loyalität und Solidarität ein.

Zwar ist eine totale Kongruenz beider Lebenssphären auch dann weder möglich noch nötig. Ein zu hohes Maß an Diskrepanzen, Widersprüchen und „Ungleichzeitigkeiten" zwischen ihnen würde aber den Christen Lasten auferlegen, die sie auf Dauer nicht akzeptieren werden, wenn die Unvermeidbarkeit dieser Lasten von der kirchlichen Autorität nicht begründet und einsichtig gemacht werden kann. Im Bewußtsein der meisten Menschen hat die Demokratie wegen ihrer Nähe zu den Freiheitsrechten die Vermutung bei sich, für eine menschenwürdige Existenz unverzichtbar zu sein. Also wird der Kirche meist die Beweislast dafür aufgebürdet, daß derartige Diskrepanzen, Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten wirklich in unverrückbaren Wahrheiten begründet und also unvermeidbar sind. Die schnelle Rede vom „Zeitgeist", dem zu widersagen sei, wird sich dabei freilich immer häufiger als allein nicht mehr ausreichend erweisen.

Mit der Erklärung, daß die Würde des Menschen unantastbar sei, hat der demokratische Staat die äußerste Stufe dessen erreicht, was er unverrückbar und verbindlich aussagen kann. Jeder weitere Schritt würde das Faktum der Pluralitäten ignorieren, den für unseren Kulturkreis nicht mehr hintergehbaren Prozeß der Aufklärung rückgängig machen wollen und den Staat in den Zustand eines Weltanschauungsstaats zurückfallen lassen. Das aber wäre kaum ein Sieg der Wahrheit, und es wäre eine vernichtende Niederlage für die Freiheit.

Für die Kirche jedoch wäre der Verzicht auf den ihr gemäßen Wahrheitsanspruch Verrat an ihrem Verkündigungsauftrag und im Grunde gleichbedeutend mit ihrer Selbstaufgabe. Von diesem Anspruch wird sie auch um der Freiheit willen keine Abstriche machen dürfen; insoweit ist sie in einem letzten, zugespitzten Sinne eigentlich unfrei. Deshalb überrascht es zunächst keineswegs, wenn die kirchliche Lehre bemüht ist zu begründen, daß die Freiheit ihr Maß an der Wahrheit nehmen müsse und daß das Verlangen nach Freiheit nicht umgekehrt die Wahrheit in Frage stellen dürfe[20].

Aber es bleibt eben die Frage, was denn nun ganz und gar zu der von der Kirche unbeirrt zu verkündenden Wahrheit gehört, die letztlich wirklich nur geglaubt werden kann – und wo in der kirchlichen Lehre Aussagen von Menschen mit im Spiel sind, die als in diesem Sinne begrenzte Aussagen nicht „direkt mit der Autorität Gottes verbunden werden können"[21]. Unter welchen Bedingungen also ist der Glanz der Wahrheit so stark, daß der Glanz der Freiheit neben ihm verblassen müßte?

Daß Freiheit tausendfach mißverstanden und mißbraucht wird, kann die Behauptung einer notwendigen Nachrangigkeit der Freiheit gegenüber der Wahrheit allein noch nicht rechtfertigen. Vergleichbares ließe sich auch im Hinblick auf die Wahrheit ins Feld führen. Daß manchmal gerade diejenigen, die sich besonders lautstark auf ihre Freiheit berufen, der allgemeinen Akzeptanz des Freiheitsprinzips nicht gerade dienlich sind, mag durchaus zutreffen. Aber häufig stehen diejenigen, die am entschiedensten auf die Wahrheit ihrer Überzeugung pochen, der Annahme dieser Wahrheit durch andere selbst auch am meisten im Weg. Und das wiegt oft schwerer als diejenigen Fälle, in denen in der Vergangenheit Autoritäten mit höchstem Wahrheitsanspruch offensichtlich geirrt haben. Nicht die Tatsache des Irrtums macht da das eigentliche Problem, sondern die bange Frage, ob aus den Irrtümern der Vergangenheit die notwendigen Konsequenzen für den Umgang mit dem eigenen Wahrheitsanspruch in der Gegenwart gezogen sind.

So darf man sagen, daß alle Autoritäten hier auf einem schmalen Grat wandeln. Wenn sie verkennen, daß es eine Hierarchie der Wahrheiten gibt und daß es folglich bei der Verkündung von Wahrheit sehr auf die entsprechenden Differenzierungen ankommt, droht meist der Absturz. Das kritische Bewußtsein der Menschen mit ihren Fragen und Zweifeln und ihrem Wissenwollen da, wo gewußt werden kann, ist eben keineswegs notwendig Symptom eines pervertierten Freiheitsdenkens, das der Wahrheit an den Kragen will. Mindestens genau so gut kann es auf der Suche nach der Wahrheit und sogar ein Zeichen der Liebe zu ihr sein. Nur: auf die Freiheit des Fragens kann solches Suchen nach der Wahrheit nicht verzichten. Jede Autorität, die diesen Zusammenhang begreift und zugleich ernst nimmt, daß auch der Glaube immer „auf dem Weg" ist, wird „nach innen wie nach außen so lange und soweit wie nur möglich auf ‚leisen Sohlen' auftreten: vermeintlichen Dissidenten in den eigenen Reihen gegenüber ebenso wie gegenüber der säkularen Öffentlichkeit"[22].

Es wäre ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Lösung so mancher Probleme und Konflikte, wenn in unserer Kirche immer jene Behutsamkeit walten könnte, die der Wahrheit alle Ehre gibt und doch zugleich frei macht. Solange mit gewichtigen Argumenten die Meinung vertreten wird, daß eine bestimmte Äußerung des Lehramts bisher theologisch nicht habe plausibel gemacht werden können[23], wird eine einseitig verordnete Beendigung der auf diese Äußerung bezogenen Diskussion nicht mehr durchsetzbar sein[24].

Deshalb bilden nicht zuletzt die präzisierten Fragestellungen, die die Enzyklika „Veritatis Splendor" im Prozeß ihrer Rezeption im Gefolge gehabt hat, geradezu den Schlüssel, mit dessen Hilfe die Bearbeitung vieler unserer Probleme und Konflikte neu in Angriff genommen werden könnte[25]. Während die Mehrheit der Moraltheologen sich mühe, die zu verkündende Wahrheit so auszusagen und zu vermitteln, daß der Mensch von heute sie auch angesichts der objektiven Veränderungen seiner Situation als begründet und überzeugend annehmen kann, hat

die Enzyklika nach der Meinung ihrer Kritiker eben diese Veränderungen zu wenig reflektiert. Sie habe das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit nach wie vor im Sinn einer klaren Überordnung der Wahrheit über die Freiheit gedeutet, ohne eine hinreichend überzeugende Auseinandersetzung mit der aktuellen Autonomieproblematik und der neueren Diskussion um die Gewissenslehre anbieten zu können. Dabei wird auch von den Kritikern nicht bestritten, daß das Verhältnis von objektiver Wahrheit und der Freiheit des Individuums überaus spannungsvoll ist und daß diese Spannung nicht rigide im Sinn einer absoluten individuellen Autonomie aufgehoben werden kann. Wohl aber wird in Frage gestellt, ob die Freiheit wirklich erst aus der Wahrheit ihr Recht gewinne, weil „Freiheit und Wahrheit letztlich erst im einzelnen Subjekt zusammenkommen“ [26].

Die Kirche als „Ort der Gerechtigkeit und des Friedens“

Nun will die Kirche aber nicht nur zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, sondern auch „zu einem Ort der Gerechtigkeit und des Friedens“ werden. Es wäre reizvoll und nützlich zugleich, hier jetzt auch alle anderen denkbaren Relationen zwischen diesen vier großen Werten im Hinblick auf unseren Ausgangsbefund näher zu bedenken. So ist es für die erfolgreiche Bearbeitung unserer Probleme und für die Lösung unserer Konflikte sehr wichtig, daß alle Aussagen darüber, was die Gerechtigkeit hier und jetzt erfordere, sich immer wieder dem Erfordernis der Überprüfbarkeit und damit auch spezifischen Wahrheitskriterien stellen. Und das Spannungsgefüge von Frieden und Freiheit, das wir in unserem Land über Jahrzehnte hinweg erfahren haben, wird sich auch in zukünftigen Konflikten als bedeutsam erweisen. Wir müssen uns hier aber darauf beschränken, in einem letzten Durchgang dem Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit noch einige kurze Überlegungen zu widmen.

Auf den ersten Blick scheint bei diesem Wertepaar, anders als bei der Relation von Wahrheit und Freiheit, ein klarer Wirkungszusammenhang gegeben zu sein: „Gerechtigkeit schafft Frieden“ [27]. Ein Frieden, der der Gerechtigkeit ermangelt, ist ein Scheinfrieden, der nur allzubald zur Quelle neuer Konflikte und Auseinandersetzungen zu werden droht. Wenn also Gerechtigkeit auch eine unverzichtbare Voraussetzung für wirklichen Frieden ist, so ist die Herstellung von Frieden aber doch nicht ihr einziges Ziel. Sie stellt auch in sich einen Grundwert dar, der freilich in dieser Welt niemals in absoluter, vollkommener, nicht mehr überbietbarer Weise verwirklicht werden kann. Jedes Zurückbleiben hinter dem uns möglichen Maß an Gerechtigkeit schränkt dennoch bereits die Hoffnung auf Frieden ein. Andererseits darf sich der Friedenswille dem Verlangen nach Gerechtigkeit nicht einfach unterordnen. Die biblische Aufforderung, „zuerst“ sich mit dem Bruder zu versöhnen, gilt unabhängig von der Frage nach Recht und Gerechtig-

keit. Und der Friedensschluß, der Aspekte der Gerechtigkeit noch offenlassen muß, hat durchaus seinen Wert, weil der vollkommene Friede ebensowenig wie die vollkommene Gerechtigkeit das Werk von Menschen auf dieser Welt ist.

Was also könnte dann sinnvoll der Inhalt unserer Bitte sein, daß unsere Kirche auch zu einem „Ort der Gerechtigkeit und des Friedens" werde? Und was dazu beizutragen läge in unserer Macht? Wer auch nur gelegentlich einen etwas intensiveren Einblick in kirchliches Geschehen nehmen kann, ahnt etwas von den Lasten, die – vielfach unbemerkt – von denen getragen werden, die in führender kirchlicher Verantwortung stehen. Es wäre unredlich zu verschweigen, daß es da viele Gründe für respektvolle Dankbarkeit gibt. Es wäre aber ebensowenig redlich, von den manchmal eben doch beträchtlichen Defiziten zu schweigen, die vor dem Maßstab der Gerechtigkeit und des Friedens immer wieder offenbar werden. Dem Verlangen nach Gerechtigkeit stehen alle Arten von unbegründbarer Benachteiligung, Zurückweisung und Hintansetzung entgegen, mag es sich dabei um die Rechte der Frauen in der Kirche insgesamt, um unkontrollierbare Beeinträchtigungen der beruflichen Chancen von Professorinnen und Professoren der Theologie oder um eine zu geringe Wertschätzung ehrenamtlicher – und manchmal auch hauptamtlicher – Arbeit von Laien handeln. Auch der kirchenamtlichen Linie pastoraler Sorge um Geschiedene, die wiederverheiratet sind, haftet noch immer ein nicht geringes Maß an ungelöster Gerechtigkeitsproblematik an. Schließlich könnte eine beträchtliche Zahl konkreter Konflikte gelöst werden, wenn die seit fast einem Vierteljahrhundert geplante kirchliche Schieds- und Verwaltungsgerichtsbarkeit nun bald errichtet würde.

Bevor die Kirche ein Ort des Friedens werden kann, müssen bestimmte Mindestnormen des zwischenmenschlichen Umgangs in ihr selbstverständlich geworden sein. Wenn ein Mitglied eines hohen Leitungsgremiums, das sich bei der vertraulichen Beratung nicht zu Wort gemeldet hat, sich wenige Tage später in der Öffentlichkeit von der gemeinsam beschlossenen Linie distanziert, so kann das nicht als friedensfördernd angesehen werden. Wenn Laien, Priester oder auch ein Bischof – in Ausübung ihres unbestrittenen Rechts, anderer Meinung zu sein – über andere Christen in der Öffentlichkeit in einer Sprache reden, deren Wortwahl über das noch erträgliche Maß hinaus arrogant, aggressiv und im Extremfall bis an die Grenzen strafrechtlich relevanter Ehrabschneidung herabsetzend erscheinen muß, dann fehlt noch viel, bis die Kirche ein Ort des Friedens ist.

Müßten aber nicht gerade die Christen in der Lage sein, auch unvermeidlichen Kontroversen wenigstens ihren Stempel einer spezifischen unbestechlichen Rationalität im Umgang mit der Sache einzuprägen und für eine Streitkultur einzustehen, in der die Würde auch des Andersdenkenden gewahrt bleibt? Schließlich benennen sie ja in ihrem Gebet um die Kirche als einen „Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens" dafür selbst ein zwingendes Motiv: „damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen".

ANMERKUNGEN

[1] B. Häring, Die Wende zeichnet sich ab, in dieser Zs. 213 (1995) 291–294.
[2] Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen? (1991).
[3] Alle dt. Dokumente, in denen mehr innerkirchl. Dialog angemahnt wird, bei C. Lücking-Michel, Für eine dialog. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (1997) 309ff.
[4] In der vornehm höflichen Ausdrucksweise Kard. F. Königs: „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" hat „noch nicht ganz die Form gefunden, wie sie für das dritte Jahrtausend von vielen erhofft wird.": Kirche auf dem Weg ins 3. Jt., in dieser Zs. 214 (1996) 369.
[5] U. Ruh, Theol. tut not, in: HK 50 (1996) 109ff.
[6] Zur Moraltheol.: J. Fuchs, Die Last moraltheol. Lehrautorität, in dieser Zs. 213 (1995) 219–232.
[7] Chr. Böttigheimer, Mysterium Christi u. sakramentales Amt, ebd. 215 (1997) 117–128.
[8] Tun Änderungen not? Ein Disput zur Stellung d. Frau in d. Kirche, in: HK 50 (1996) 568ff.
[9] Dokumentation ebd. 47 (1993) 460ff.; 48 (1994) 565ff.: P. M. Zulehner, Wiederverheiratet, in dieser Zs. 213 (1995) 75–88.
[10] W. Beinert, Die Subjekte d. kirchl. Rezeption, ebd. 214 (1996) 305–314, bes. 312f.
[11] ZdK, Ber. u. Dokumente 95, 19ff.
[12] Das Bestreben, über interne Meinungsverschiedenheiten in der Öffentlichkeit möglichst nichts verlauten zu lassen, nützt auf Dauer nur einzelnen Außenseitern, wenn diese ihre Minderheitsmeinung anschließend medienwirksam vermarkten. Das trifft sehr wahrscheinlich auch für Bischofskonferenzen zu.
[13] Als jüngstes Beispiel die „Analyse": „Bedenken d. dt. Bischöfe" v. B. Streithofen (Welt am Sonntag, 2. 2. 97), die nicht nur ungenügend recherchiert, sondern zugleich kaum mehr als eine Ansammlung von gezielt herabsetzenden Behauptungen und längst bekannten Ressentiments war.
[14] So Ebf. J. Dyba im RhM, 13. 12. 1996, gegen W. Bayerlein und dessen Beitrag „Kein Rückzug ins Getto" (ebd. 22. 11. 1996). Der Geschäftsführende Ausschuß d. ZdK hat in seiner Sitzung v. 17. 1. 1997 die gegen sein Mitglied Bayerlein gerichteten Angriffe in einem förmlichen Beschluß zurückgewiesen und als „Aberwitz" bezeichnet.
[15] G. Leder, Chr. Existenz u. Rationalität, in: Renovatio (März 1997).
[16] Menschenrechte u. kulturelle Identität, hg. v. W. Kerber (1991).
[17] E.-W. Böckenförde, Die Entstehung d. Staates als Vorgang d. Säkularisation, in: ders., Staat, Ges., Freiheit (1976) 42ff., 60.
[18] Welche Konsequenzen diese Anerkennung der wesensmäßigen Verschiedenheit hat, kann von neuem zu einem Problem werden; als Beleg könnte die Leserbrief-Debatte um den Beitrag von Kard. J. Meisner: „Wann trennen sich Leib und Seele?" (FAZ 25. 1. 1997) dienen, die keineswegs nur das Sachthema des Hirntods betrifft, sondern, wenn nicht alles täuscht, auch zu einer Thematisierung des grundsätzlichen Verhältnisses von Staat und Kirche führen könnte.
[19] G. Leder, Zum Verhältnis v. Kirche u. Demokratie, in: Renovatio, H. 3 (1996) 129ff.
[20] So zuletzt Papst Johannes Paul II. in seiner Enz. „Veritatis Splendor" (1993), v. a. 96 u. ö.
[21] F. Böckle, Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben (1992) 26.
[22] K. Nientiedt, Zweifelnd glauben, in: HK 50 (1996) 219.
[23] Auf die entsprechende These einer Gruppe von prominenten Katholiken, die auf das päpstl. Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" Bezug genommen hatten, hat der Präfekt der Glaubenskongregation, Kard. J. Ratzinger, in einer schwer begreiflichen Weise reagiert. Es „mißfällt mir", heißt es in seiner Antwort, daß die Autoren „doch noch im üblich gewordenen Jargon dem Lehramt der Kirche glaubten einen Fußtritt verpassen zu müssen". Denn mit der Rede von einer „theologisch nicht plausibel zu machenden Festschreibung der Tradition" werde „der Gehorsam der Kirche gegenüber dem verhöhnt, was ihr vom Herrn her überkommen ist" (HK 50, 1996, 571f.).
[24] Zum Thema der Frauenordination: Frauenordination, hg. v. W. Groß (1996).
[25] Aus der Fülle d. Lit.: K. Hilpert, Glanz d. Wahrheit – Licht u. Schatten, in: HK 46 (1993) 623ff.; P. Knauer, Zu Grundbegriffen d. Moralenz. „Veritatis Splendor", in dieser Zs. 212 (1994) 14–26; J. Fuchs, Was heißt „Irriges Gewissen"?, ebd. 213 (1993) 795–803.
[26] Hilpert (A. 25) 625.
[27] Vgl. das gleichnamige Wort d. DBK v. 1983.

Roman Malek SVD

Hongkong und die Kirchen

Politische Fragen und pastorale Perspektiven angesichts des Übergangs in die Volksrepublik China

Gemäß der „Gemeinsamen Erklärung der britischen und chinesischen Regierung für das Sonderverwaltungsgebiet Hongkong nach 1997" wird die Volksrepublik China (VR China) am 1. Juli 1997 die Souveränität über Hongkong wiedererlangen. Die Gemeinsame Erklärung, die im April 1985 durch den Nationalkongreß der VR China promulgiert wurde, besagt vor allem, daß Hongkong eine Sondereinheit innerhalb der VR China wird, unter vollständiger Kontrolle der kommunistischen Zentralregierung in Beijing. Nach der sogenannten Rückkehr unter die chinesische Verwaltung soll sowohl für Hongkong wie 1999 auch für Macau dieselbe Regelung gelten, nämlich, daß für fünfzig Jahre das Prinzip „ein Land, zwei Systeme" gewährleistet werden soll, das heißt, es soll ein China mit dem sozialistischen und kapitalistischen System geben[1].

Der politische Übergang und die Unsicherheiten

Die Vorbereitungen zu dem bevorstehenden Übergang beobachtete man – vor allem in den Religionsgemeinschaften und Kirchen sowie in den Menschenrechtsorganisationen – von Anfang an mit großer Skepsis. Dennoch läßt sich heute, kurz vor der Übernahme Hongkongs am 1. Juli 1997, feststellen, daß man den Übergang, vor allem im Kontext des Zerfalls der kommunistischen Regime in der Sowjetunion und in Osteuropa, zu leicht genommen hat und daß diese „Rückkehr" (wie es in den Zeitungen der VR China heißt) von größerer Bedeutung ist und von schwerwiegenderen Konsequenzen begleitet wird, als man es bis jetzt wahrhaben wollte. Selbstverständlich hofft man, daß sich die Befürchtungen insbesondere in bezug auf Menschenrechte und (Religions-)Freiheit nicht bewahrheiten. Die Regierung der VR China läßt jedoch keine Gelegenheit aus, um zu zeigen, wer das Sagen hat und wie in Hongkong regiert wird.

„Die Menschen in Hongkong haben tatsächlich Grund, sich wegen ihrer zukünftigen Regierenden zu sorgen", sagte der Direktor des „Hong Kong Christian Institute", Kwok Naiwang[2]. Werden sich die chinesische Regierung und die Partei an das Diktum „one country, two systems" oder „live and let live" halten?

Dies ist – vor allem in den letzten Jahren und insbesondere seit dem 4. Juni 1989 – sehr fraglich geworden; denn als Folge des Massakers am Platz des Himmlischen Friedens verlor China weltweit viel an gutem Willen, den es in den vorhergehenden Jahren durch Modernisierung und Öffnung erworben hatte. Verständlicherweise ist die politische Unsicherheit vor dem Einschnitt insbesondere in den Religionsgemeinschaften und den für Menschenrechte und Demokratie arbeitenden Gruppierungen am deutlichsten spürbar. „Tief in ihrem Herzen sagen fast alle Menschen in Hongkong voraus, daß Hongkong eine düstere Zukunft haben wird. Gründe dafür gibt es viele und unterschiedliche", sagte Kwok.

Die ziemlich unsichere Zukunftsperspektive hat selbstverständlich Konsequenzen für die Menschen in Hongkong, für die christlichen Kirchen dort und wird sich sicherlich auch auf die kirchliche „China-Arbeit" im Westen auswirken, das heißt auf die Verbindung zwischen Hongkong, Festland-China, Taiwan und dem Westen. Denn neben der Frage der Demokratie macht man sich in Hongkong Sorgen um die zukünftige Religions- und Meinungsfreiheit und die Rechtsstaatlichkeit überhaupt, die in der VR China trotz der Verfassung nicht nur nicht genug beobachtet, sondern auch auf vielerlei schwerwiegende Weise – auch in jüngster Zeit – verletzt werden[3]. Als besonders sensible Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, die in der Zukunft anders aussehen werden, werden seit Jahren bereits (allerdings ohne daß dies im Westen gehört würden) folgende Problemfelder genannt: kirchliche und demokratisch-kritische Medien, kirchliches Personal, künftige Handlungsfreiheit der Kirchen und Religionen, Flüchtlinge.

Angesichts der Tatsache, daß bereits jetzt einige Zeitungen oder kirchliche Persönlichkeiten nichts „Schlechtes" über die VR China sagen, selbst wenn es nötig wäre (z. B. wenn es um die Verletzung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit geht), hat in Hongkong die Selbstzensur der Kirche eingesetzt, wie es Kwok Naiwang beobachtete. Darüber hinaus hat die Beijinger Regierung ihre eigenen Medien in Hongkong ausgeweitet, so daß künftig vor allem die ausländischen Medien in Hongkong gefährdet sind, die gemäß speziellen Bestimmungen in die Kategorie der privaten Unternehmen gehören und nach dem 1. Juli 1997 einer besonderen Genehmigung bedürfen. Dies wird sich sicher auch auf die religiösen („missionarischen") Medien auswirken, etwa bei der Berichterstattung über die Kirchen in der VR China oder über die Lage der Menschenrechte.

Die Redaktionen in Hongkong waren bisher die beste Quelle in diesen Bereichen. Im Hinblick auf die politische Wende 1997 sind bereits einige kirchliche Medien (wie die „Union of Catholic News – UCAN" sowie „China New Analysis – CNA") nach Bangkok bzw. Taiwan verlegt worden. Man befürchtet, daß alle Medien, die kritisch bzw. nicht genehm über die VR China berichten, um ihre Zukunft bangen müssen. Hinzu kommt noch die Tatsache, daß die Bestimmungen für Recherchen auf dem Festland nach 1997 für die Hongkonger Journalisten noch verschärft werden. Da entsteht die Frage, wie gut wir in Asien und im

Westen nach 1997 über das Christentum in der VR China informiert werden, wenn die Hongkonger Kanäle nicht mehr so funktionieren wie bisher. Was geschieht mit den hervorragenden zahlreichen christlichen Zeitschriften, die bisher in Hongkong redigiert bzw. herausgegeben werden und von großer Bedeutung für die Kirche in ganz Asien sind?

Einen weiterer Problembereich wird das kirchliche Personal darstellen. Allein die katholische Kirche in Hongkong hat 275 Schulen mit über 305 000 Schülern und 10 835 Lehrern, davon 60 Priester, 126 Schwestern, 25 Brüder (die übrige Lehrerschaft ist bis zu 30 Prozent katholisch). Die katholische Kirche führt zudem (meistens über Caritas) 35 Krankenhäuser, 9 Kliniken, 14 Sozialzentren, 200 Caritas-Dienststellen und elf Hotels. In diesen Einrichtungen arbeiten selbstverständlich nicht nur Christen, andererseits ist aber zu berücksichtigen, daß dies bisher „natürliche" Arbeitsstellen für die Gläubigen waren. Diese Strukturen werden nun mit einem Personalproblem konfrontiert, denn eine halbe Million Bürger hat Hongkong seit 1984 verlassen. Jährlich sind es etwa 40 000 Personen, die auswandern, darunter ein überproportional hoher Anteil an Christen: Jeder vierte Christ ist bereits ausgewandert. Jeder zwölfte Hongkonger möchte ausreisen. Allein 1990 verließen über 65 000 Personen Hongkong, von denen etwa 30 Prozent Christen waren. Sie nahmen nicht nur Geld, sondern auch ihre Erfahrungen im karitativen und kirchlichen Bereich mit.

In den christlichen Krankenhäusern fehlen Ärzte und Schwestern; qualifiziertes christliches Personal für die von den Kirchen getragenen Schulen ist zunehmend schwer zu finden. Andererseits wird die Qualifikation mancher Hongkonger Fachleute westlicher Abstammung (z. B. Missionare, die bisher „nur" Kantonesisch gesprochen haben) durch mangelnde chinesische Sprachkenntnisse in Frage gestellt. Viele Posten werden also in Zukunft durch Personal aus der VR China besetzt, wohl kaum ohne Folgen für die kirchlichen Institutionen.

Es gibt natürlich viele andere Bereiche, die durch die Übergabe am 1. Juli 1997 beeinflußt werden, wie etwa die Verpflichtung, in den Schulbüchern die „patriotische" Erziehung zu fördern; das am 31. Dezember 1996 erlassene Verbot für die Polizisten und Soldaten, einer religiösen Gemeinschaft anzugehören; die Ersetzung des gegenwärtigen demokratisch gewählten Legislativrats am 1. Juli 1997 durch einen von der VR China ernannten usw. Die Liste der Unsicherheiten ließe sich noch lange fortführen. Auch für die katholische Kirche bleiben einige relevante Fragen bestehen: Was geschieht zum Beispiel mit der jetzigen (bisher inoffiziellen) Vertretung des Heiligen Stuhls in Hongkong? Wird der Vertreter des Vatikans das Recht behalten, in Hongkongs zu residieren? Wer wird das Recht haben, Bischöfe für Hongkong vorzuschlagen, zu approbieren bzw. zu ernennen? Wird die neue Regierung katholische Schulen und Krankenhäuser unterstützen, der Kirche bzw. der Caritas Hongkongs Steuerbefreiung gewähren und Religion als Pflichtfach an katholischen Schulen belassen? Wird die VR China auf der Ein-

Kind-Familie bestehen? In der Gemeinsamen Erklärung von 1985, die unter anderem die Religions- und Meinungsfreiheit garantiert, heißt es:

„Religiöse Organisationen und Gläubige können ihre Beziehungen mit religiösen Organisationen und Gläubigen anderswo aufrechterhalten, und Schulen, Krankenhäuser sowie Wohlfahrtseinrichtungen, die von religiösen Organisationen betrieben werden, können weitergeführt werden. Die Beziehungen zwischen religiösen Organisationen in dem Sonderverwaltungsgebiet Hongkong und denen in anderen Teilen der Volksrepublik China sollen sich gründen auf die Grundsätze der Nichtunterordnung, der Nichteinmischung und des gegenseitigen Respekts."

Fachleute sind jedoch der Meinung, daß es nicht zu erwarten sei, daß eine Fortführung der staatlichen Unterstützung der Schulen im bisherigen Umfang erfolgen wird, daß nach einer Zeit des Übergangs die Aktivitäten der Kirchen in der Sozialarbeit eingeschränkt, wenn nicht unmöglich gemacht werden, und daß es kaum möglich sein wird, die Dokumentationstätigkeit über die kirchlichen Entwicklungen in der VR China in gleicher Weise wie bisher weiterzuführen. Fraglich ist inzwischen, ob Missionare ausländischer Abstammung in Hongkong bleiben dürfen (die Mehrheit der 350 Priester Hongkongs ist Ausländer).

Zweifelhaft erscheint gleichfalls, ob die Rechte, die der Hongkonger katholische Bischof, Kardinal John B. Wu, bereits in der „Erklärung über die katholische Kirche und die Zukunft von Hongkong" vom 15. August 1984 forderte und die auch in einer Erklärung der katholischen Organisationen vom 15. November 1984 formuliert wurden[4], gewährt werden, vor allem aber das besondere Recht der Katholiken, „ihre bestehenden Verbindungen und ihre bestehende Einheit mit der allgemeinen Kirche durch Einheit mit dem Papst wie auch mit den Bischöfen und katholischen Gemeinschaften in anderen Teilen der Welt aufrechtzuerhalten" – es sei denn, der Vatikan nimmt diplomatische Beziehungen mit der VR China auf und wird somit „kein Feind", keine sich „einmischende Macht" mehr. Zweifelhaft erscheint des weiteren, ob der Kirche das Recht gewährt wird, „Personal zu ernennen, es auszubilden und es für Spezialstudien ins Ausland zu schicken, gleichzeitig das Recht, falls und wenn notwendig, die Dienste von Personal aus dem Ausland in Anspruch zu nehmen".

In demselben Zusammenhang verdient eine Feststellung von Kardinal Wu nach seiner China-Reise im November 1994 große Aufmerksamkeit, daß nämlich die Kirche in Hongkong beabsichtige, die offiziellen Beziehungen zu Taiwan und der dortigen Kirche nach dem 1. Juli 1997 „abzukühlen". Der Kardinal sagte, daß die Kirche in Hongkong die Regierung in Beijing als die legitime Vertretung des einen China anerkennen werde (was der Vatikan bisher noch nicht getan hat). Dies bedeute aber nicht, daß auch der Vatikan dasselbe tun und mit Taiwan die Beziehungen abbrechen müsse. Die Politik der „zwei Chinas" (Volksrepublik China auf dem Festland und Republik China in Taiwan) sei für Hongkong und seine Kirche nicht mehr zu halten, sagte der Kardinal. Den bisherigen Vereinbarungen zufolge werden weder Kardinal Wu noch die zwei im Dezember 1996 neugeweih-

ten Bischöfe Joseph Zen und John Tong nach dem Übergang Mitglieder der offiziellen Bischofskonferenz auf dem Festland. Es wird also eine Situation des „one Church, two systems" entstehen. Somit wird sich die Situation der katholischen Kirche, die auf dem Festland in eine Untergrundkirche und eine offizielle Kirche gespalten ist, erheblich verkomplizieren.

Bereits im Juli 1989 wandte sich Kardinal J. B. Wu, in Anbetracht der Ereignisse in China und der Vertrauenskrise in Hongkong, in einem Schreiben an die Bischöfe in der ganzen Welt. Er bat sie, ihre Regierungen und internationalen Institutionen dazu aufzufordern, daß sie die chinesische Regierung drängten, alle Verfolgung zu beenden und für alle Verhafteten einen gerechten Prozeß zu garantieren, ferner alles zu tun, um den vietnamesischen Flüchtlingen in Hongkong einen bleibenden Wohnsitz zu verschaffen, und die britische Regierung aufzufordern, den Menschen von Hongkong alle Sicherheiten zukommen zu lassen, auf die sie ein Recht hätten. Leider blieb dieser Ruf damals unbeachtet.

Auf das vom Kardinal Wu angesprochene gewichtige Problem und Schicksal der über 22 000 vietnamesischen Flüchtlinge, die systematisch aus Hongkong abgeschoben werden (noch am 7. Januar 1997 verlangte die Regierung in Beijing von der britischen Regierung eine „endgültige Regelung" der Frage der vietnamesischen Flüchtlinge vor dem 1. Juli 1997, da sie sich in Hongkong „illegal" aufhielten!), weist die „Hongkong-Erklärung" des Deutschen Katholischen Missionsrats vom Juni 1996 hin. Die gleiche Sorge gilt den 125 000 Gastarbeitern und Hausmädchen aus den Philippinen[5]. Bei der Lösung dieser Fragen wird sicherlich auch in Zukunft die internationale Solidarität gefragt sein im Geist einer Aussage des Generalvikars der Diözese und neuen Weihbischofs, John Tong:

„Hongkong hat immer auch als Zufluchtsort für Flüchtlinge aus totalitären Regimen oder nach Naturkatastrophen gedient. Nach 1949 kam eine große Zahl von chinesischen Flüchtlingen vom Festland nach Hongkong. Hongkong bot ihnen einen Ort, an dem sie sich ausruhen, den Geschmack von Freiheit kosten und einen neuen Anfang machen konnten. In den letzten Jahren sind zudem zahlreiche Flüchtlinge aus Vietnam nach Hongkong gekommen. Die Rechtsstaatlichkeit, Freiheit, der Geist der Kreativität und einer humanitären Gesinnung sind also alles Faktoren, die der Existenz Hongkongs Bedeutung und Wert verleihen. Und sie bilden auch den wichtigsten Beitrag, den Hongkong für China zu leisten vermag."[6]

Kirchlich-theologische Reaktionen auf den Übergang und pastorale Perspektiven

Jede der sechs offiziellen Hongkonger Religionsgemeinschaften – Buddhisten, Daoisten, Konfuzianer (über 50 Prozent der 6 Millionen Einwohner Hongkongs), Moslems (über 50 000), Protestanten (über 250 000) und Katholiken (über 354 000) – hat sich auf eigene Weise auf den bevorstehenden Übergang vorbereitet. Sicherlich waren sowohl der Prozeß des Verstehens dieses historischen Datums wie auch die vorbereitenden Diskussionen über die Modalitäten für alle

nicht einfach. Die intensivsten Diskussionen waren jedoch in den protestantischen Kirchen und in der katholischen Kirche zu beobachten. Die zukunftsorientierte Reflexion brachte auch manche pastoraltheologische Ansichten zutage, die zwar latent vorhanden waren, aber mit dieser Deutlichkeit ohne den 1. Juli 1997 sicherlich nicht ausgesprochen worden wären (z.B. die koloniale Vergangenheit, der Dialog mit Kommunisten, die Rolle der ausländischen Missionare, die Verbindung mit den Kirchen auf dem chinesischen Festland, die Einheit mit der Universalkirche etc.). So sagte der schon erwähnte John Tong, der am 8. Dezember 1996 zum Hongkonger Weihbischof geweiht wurde:

„Je näher 1997 rückt, desto mehr wird Hongkong unter dem Einfluß Chinas stehen. Als chinesische Katholiken müssen wir uns vom Geist der Solidarität und der Bereitschaft zum Dialog leiten lassen. Da wir immer häufiger Kontakte und Möglichkeiten der Kooperation mit den kommunistischen Behörden haben, müssen wir klar und deutlich unterscheiden zwischen einer nicht mehr akzeptablen atheistischen Ideologie und einer annehmbaren Zusammenarbeit mit Personen, deren Glaubensüberzeugungen von den unsrigen abweichen. Wir sind bereit, mit anderen für ein größeres Wohl der Gesellschaft zusammenzuarbeiten, selbst wenn dies Opfer bedeuten sollte; aber in grundlegenden Glaubensangelegenheiten können wir keine Kompromisse eingehen – dies würde einem Verrat an unserer Person und dessen, was wir sind, gleichkommen."[7]

Insgesamt läßt sich für die Religionsgemeinschaften in Hongkong sagen, daß sie das Jahr 1997 mit dem Übergang unter die kommunistische Herrschaft als Kairos sehen, wie es der bereits zitierte Kwok Naiwang formuliert hat:

„Man muß 1997 auch unter einem anderen Blickwinkel betrachten. 1997 ist ein Geschenk Gottes. Der Gläubige muß sich diesem Termin stellen und versuchen, ihm einen Sinn zu geben, weil Christen glauben, daß jede entscheidende Epoche Kairos (geschenkte Zeit) ist. Gott verlangt ihre weise Einsicht und ihre volle Teilnahme. Außerdem wird Gott ihnen helfen, wenn sie ja sagen, indem er ihnen Weisheit und Stärke gewährt ... 1997 ist auch Kairos für Hongkong, weil in jenem Jahr Hongkong aufhören wird, eine Kolonie zu sein, und eine chinesische Sonderzone wird. Die wichtigste Änderung dabei ist, daß die Menschen in Hongkong nicht mehr länger als koloniale Subjekte oder Bürger zweiter Klasse behandelt werden. Die Einwohner Hongkongs werden die ‚Herren' in ihrem eigenen Land werden (Gen 1, 26). Weil Hongkong ab 1997 nicht mehr das Territorium der Kolonialherren sein wird, sondern das eigene Land seiner Bewohner und das Land ihrer Kinder, müssen sie diese neue Gelegenheit (hervorgerufen durch die neue Identität) ergreifen und versuchen, eine humanere und gerechtere Gesellschaft zu bilden."[8]

Darüber hinaus gibt das Jahr 1997 der Kirche die Chance, „ihre Rolle und ihren Beitrag an Hongkong und an China zu überdenken". Die Kirche von Hongkong muß nämlich – so Kwok – „anfangen, darüber nachzudenken, wie sie den Menschen in Hongkong helfen kann, in die Zukunft zu blicken... Im Glauben, daß Gott der Herr der Geschichte ist, muß die Kirche versuchen, Zeichen der Hoffnung wahrzunehmen." Die Botschaft des Propheten Jeremia (29, 7) ist für Kwok eine Botschaft an die Kirche in Hongkong: „Suchet das Beste für Hongkong und China und betet für sie zum Herrn, denn wenn es ihnen wohl ergeht, so geht es auch den Bewohnern Hongkongs gut." Zu lange nämlich habe die Kirche von Hongkong es versäumt, diesen Zusammenhang ernst zu nehmen. Eine Art der

Hilfe wäre es, meint Kwok, die Menschen zu befähigen, die Dinge aus einer breiteren Perspektive zu betrachten, zum Beispiel Hongkong im chinesischen und nicht so sehr im westlichen Kontext zu sehen.

Aus der Sicht der Religionsgemeinschaften in Hongkong liegt die Zukunft des Territoriums in der Hand der Menschen von Hongkong. Entsprechend liegt die Zukunft der Religionen und der Kirche in den Händen ihrer Gläubigen. Aus einer protestantischen Perspektive betrachtet, sieht Kwok als die wichtigste Aufgabe der Kirche die Steigerung des Bewußtseins der Menschen an. „Christen genauso wie alle anderen Bürger von Hongkong müssen dazu ausgerüstet und ermutigt werden, nachzudenken und sozial interessiert zu sein."[9]

In der katholischen Perspektive werden die oben erwähnten sowie auch andere Dimensionen der Antwort auf den Übergang sichtbar. Am 10. März 1995 hat die Diözese Hongkong pastorale Richtlinien für die Zeit nach 1997 herausgegeben[10]. Es ging dabei – ausgehend vom Hirtenwort des Kardinals Wu aus dem Jahr 1989 („Aufbruch in ein leuchtendes Jahrzehnt")[11] – um Hinweise und Regeln für die Diözese, um die Sendung der katholischen Kirche in Hongkong nach 1997 besser verwirklichen zu können und eine positive religiöse Haltung zu dem „Übergang" vorzubereiten. In vier Punkten wird eine christliche Haltung dazu erörtert.

Die Katholiken in Hongkong werden darin als Chinesen, Christen und Bürger von Hongkong aufgerufen, den Sinn der Zugehörigkeit zu Hongkong und zur „chinesischen Familie" zu entwickeln und sich mit der Situation in China bekannt zu machen durch Studien und Kontakte. Katholik zu sein widerspreche nicht dem Bürgersein, heißt es in dem Dokument. Die Katholiken sollen aktiv, am sozialen Geschehen, vor allem den Wahlen, teilnehmen; sie sollen Mitglieder in sozialen und politischen Organisationen werden, damit in Hongkong Demokratie, Gerechtigkeit und Frieden herrschen. Der Erziehung der Kinder kommt dabei eine besondere Rolle zu. Die Katholiken werden des weiteren aufgerufen, „brüderliche Gemeinschaft" mit der katholischen Kirche auf dem Festland zu pflegen auf verschiedenen Ebenen, zum Beispiel durch Besuche und Austausch.

Sowohl das Hirtenwort des Kardinals „Aufbruch in ein leuchtendes Jahrzehnt" wie auch die darauffolgenden Konsultationen, die in den erwähnten Richtlinien sowie in zwei ausführlichen Berichten zusammengefaßt wurden, haben in der katholischen Kirche Hongkongs eine ganze Reihe theologischer Einsichten und pastoraler Initiativen hervorgerufen, die kurz dargestellt werden sollen[12]. Diese Berichte zeugen zweifelsohne von einer echten Verwurzelung des christlichen Glaubens in Hongkong. Viele Inhalte der Berichte sind darüber hinaus nicht nur für Hongkong relevant, wenn zum Beispiel in bezug auf die christliche Erziehung von Erziehung im Glauben, Erziehung zur Teilhabe, Erziehung zu Verwurzelung und Gemeinschaft die Rede ist und wenn die Katholiken aufgefordert werden, das folgende zu verwirklichen:

1. Reife Christen sein, die ihr Glaubensleben selbständig aufrechterhalten können, die fähig sind, die Frohbotschaft zu verbreiten, aufrecht stehen können und verläßlich sind.

2. Ein starkes Gefühl für die Kirche haben und ein persönliches Bewußtsein, daß sie die Kirche sind, die bereitwillig teilnehmen an kirchlichen Unternehmungen, das heißt, die Verantwortung innerhalb der Kirche übernehmen und auch außerhalb der Kirche Zeugnis für Christus ablegen.

3. Hongkong kennen und Hongkong lieben; sie müssen fähig sein, ihren Glauben mit der Zukunft Hongkongs zu integrieren, die Kulturen des Ostens und des Westens zu verschmelzen und sich ernsthaft um die Entwicklung und Zukunft Hongkongs bemühen.

4. Die Chinesen sollten ein tiefes Nationalgefühl haben, aber gleichzeitig auch einen Sinn für die Solidarität mit allen Menschen und ein besonderes Gefühl der Gemeinschaft mit der universalen Kirche. Sie sollten ein grundlegendes Wissen und Interesse haben für chinesische Geschichte und Kultur, für Chinas gegenwärtige politische und wirtschaftliche Lage. Menschen anderer Nationalität in Hongkong sollten beständig mehr über Hongkong lernen und bereit sein, ihr Schicksal mit dem chinesischen Volk zu teilen, ihre Wurzeln in Hongkong zu schlagen, auf China zu blicken und offen für die Welt zu sein.

Der Konsultationsbericht „Verkündigt das Evangelium des Herrn und verbreitet das Reich Gottes" stellt fest, daß die Diözese und die Pfarreien wichtige Teile der Kirche und sichtbare Modelle des Reiches Gottes sind, die sich in den vergangenen zweitausend Jahren herausgebildet haben. „Sie befähigen uns, Kontakte zu schaffen und den Gemeinschaftsaspekt des Glaubens und der Universalität der Kirche zu erleben." Das Zentrum der Einheit und die Quelle der Kraft in der Gemeinde sei das Sakrament der Eucharistie, besonders die eucharistische Feier an den Sonntagen. „Durch dieses Sakrament werden wir eins in Christus. Es ist die Quelle der Liebe und der Verwirklichung, daß alle Menschen Brüder und Schwestern, alle Geschöpfe meine Freunde sind", heißt es in dem Bericht.

Die Katholiken Hongkongs werden des weiteren aufgerufen, aktive Christen zu sein, „die dem Leben in der Pfarrei und der aktiven Teilnahme an der Sonntagsliturgie große Bedeutung beimessen". Sie sollen an den Aktivitäten der Diözese teilnehmen und die Einheit in der Kirche stärken; um zu zeigen, daß die Kirche das Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Einheit unter den Menschen ist, seien Einheit innerhalb der Kirche und der Geist der Gemeinschaft absolut notwendig.

Obzwar der Konsultationsbericht den Pfarreien eine große Bedeutung zumißt, weist er auf die besondere Rolle von kleinen Glaubensgemeinschaften in der Zukunft Hongkongs hin, denn erst sie „werden die Laien befähigen, mehr über ihren Glauben aus der Schrift zu lernen und ihren Glauben zu leben; sie werden eine vorteilhafte Umgebung schaffen für Versöhnung und das Leben in einer Gemeinschaft, die sich um die Bibel versammelt". So heißt es im Konsultationsbericht:

„Die Bibel ist das Herz der kleinen Glaubensgemeinschaft. Angesichts der Herausforderung des Evangeliums reflektieren die Gläubigen über den Inhalt ihres Glaubens, suchen nach dem Sinn des Lebens, und in den Tiefen ihrer Gebetserfahrung finden sie Wege, ihren Glauben zu leben. Ihr Verständnis der Bibel ist mannigfaltig, wie auch ihr Lebensweg: Darum muß jeder meditieren, andere in-

spirieren, und alle beten zusammen. Sie müssen lernen, Differenzen anzunehmen und mit großer Liebe zusammen vorwärtszuschreiten. Sie haben es nicht nötig, mit den Gehirnen anderer zu denken, denn sie können ihr eigenes Selbst ausdrücken; sie können abstrakte Ideale mit anderen diskutieren und ihr eigenes Leben mit anderen teilen. In einer solchen Gemeinschaft lernen die Gläubigen den Geist der Versöhnung, schöpfen Kraft aus dem Sakrament der Versöhnung und bauen eine neue Gemeinschaft auf."

Die Errichtung von *kleinen Glaubensgemeinschaften* in der ganzen Diözese Hongkong wird in dem Konsultationsbericht als dringend und nicht hinausschiebbar erachtet. Die grundlegenden Kennzeichen der kleinen Glaubensgemeinschaften, „die man christliche Basisgemeinschaften nennen kann", werden in dem Bericht in fünf Punkten folgendermaßen beschrieben:

1. *Christus als Zentrum.* Der Bericht stellt fest, das Ziel der kleinen Glaubensgemeinschaften sei es, „ihre Mitglieder zu radikaler Umkehr und Hinwendung zu Gott zu führen". Deshalb müssen die Mitglieder „sich umwandeln für die Sache Christi und sich die Werte Christi zu eigen machen". Die Gläubigen müssen lernen, zu denken und zu leben wie Christus und den Geist des Evangeliums als ihr Lebensprinzip anzunehmen. Zudem müssen sie eine Atmosphäre schaffen, in der die Menschen mit Freude über Christus sprechen, Christus über alles setzen und stolz darauf sind, Christen zu sein.

2. Das *Wort Gottes,* die Sakramente und das Gebet als Nahrung. Der Konsultationsbericht betont die Wichtigkeit des Wortes Gottes: „Jede Einzelperson entdeckt unter der Inspiration des Heiligen Geistes und mit der Kraft der Gemeinschaft die Offenbarung und Wahrheit in der Bibel; sie läßt die Bibel für jeden eine tägliche Herausforderung sein." Das heißt, daß die Christen das Wort Gottes in der Gemeinschaft empfangen, lernen, praktizieren und verkünden; „sie erleben den Willen Gottes und seine heilige Gegenwart in lebendigem biblischem Gebet, und mit einem noch stärkeren sakramentalen Leben offenbaren sie die Einheit in der äußeren Aktivität und im inneren Leben". Auf diese Weise werden kleine Gemeinschaften der Boden, in dem der Glaube wächst und Wurzel schlägt.

3. *Dienst am Evangelium.* Kleine Glaubensgemeinschaften sind des weiteren „Katechumenate" und gleichzeitig Stätten der Evangelisierung, denn in der Gemeinschaft lernen die Mitglieder den Geist Christi, und „unter dem Einfluß des Gebets und der Inspiration des heiligen Geistes" finden sie einen neuen Lebensweg. So werden die kleinen Gemeinschaften auch lebendige Stätten des theologischen Nachdenkens. Die Ergebnisse dieses Nachdenkens werden dann „in einfacher Sprache proklamiert und mitgeteilt", so daß sie auch „vom gläubigen Volk leicht verstanden und assimiliert" werden können. „Eine populäre Sprache der Mitteilung", stellt der Konsultationsbericht fest, „ist ein wichtiges Werkzeug in der Verbreitung des Evangeliums."

4. *Echtes Gemeinschaftsleben.* Angesichts der Tatsache, daß die moderne Welt eine Welt der Kälte, Gleichgültigkeit und Grausamkeit ist, sei das Leben in Ge-

meinschaft die beste Heilung für diese Welt, stellt der Bericht fest, und dies gilt sicherlich nicht nur für die hochmoderne und überbevölkerte Stadt Hongkong. Die kleinen Gemeinschaften sind eine echte Alternative für die Zukunft:

„In der kleinen Glaubensgemeinschaft erleben die Mitglieder einen geordneten, tiefen und vollständigen Austausch; die Mitglieder werden vertraut miteinander; sie verlieren ihre Zurückhaltung; sie lernen einander kennen und zeigen Sorge, Verständnis, Unterstützung und brüderliche Hilfe, und so wird die Einsamkeit gelöst. Sie teilen miteinander auch ihre Freuden, Leiden und Lasten. Wenn die Mitglieder auch noch ihre materiellen Güter teilen können, einander Informationen mitteilen und in ihrer gemeinsamen Mission zusammenarbeiten, dann wird die Gemeinschaft fest begründet und eine aktive Zelle in der Pfarrei werden."

5. *Grundlegende Kennzeichen.* Dem Konsultationsbericht nach sind die kleinen Glaubensgemeinschaften lebendige Zellen und Einheiten in der Kirche. Sie schaffen die Voraussetzungen für ein positiveres christliches Leben. In diesen Gemeinschaften sollen die Mitglieder fühlen, daß sie „wirklich Christen sind, daß sie die Kirche sind, so daß trotz aller Veränderungen, die eintreten mögen, ihre Gemeinschaft nicht leicht verlassen werden, denn sie gehört ihnen".

Die kleinen Gemeinschaften werden „Basisgemeinschaften" genannt, denn sie sollen wirklich „selbst-erhaltend, selbst-verwaltend und selbst-verbreitend" sein und sie sollen fähig sein, ihre eigenen pastoralen Leiter zu stellen. Hier knüpft der Konsultationsbericht bewußt an das in der offiziellen Kirche der VR China herrschende Prinzip der „Drei-Selbst" an. Gleichzeitig wird daran erinnert, daß jede kleine Glaubensgemeinschaft ihr Charisma, ihre Unabhängigkeit und ihre Initiativen habe; dies sollte jedoch keine Spaltungen verursachen, weder unter den Mitgliedern noch mit der Pfarrei, der Diözese oder der universalen Kirche. „Im Gegenteil, echte Unabhängigkeit führt zu echter Gemeinschaft. Nur wenn die Gemeinschaften ihre eigene Individualität haben, können sie einander aufbauen, einander nützen und zur größeren Gemeinschaft miteinander kommen. Deswegen müssen große und kleine Kommunitäten enge Kontakte pflegen, um eine gegenseitige Beziehung aufzubauen." Das in diesem Passus erwähnte und auf dem chinesischen Festland propagierte Prinzip der „Drei-Selbst" braucht an sich nicht in jedem Fall im Gegensatz zur Lehre der Kirche zu stehen. Die Theologie nach dem Zweiten Vatikanum betont, daß das Einheimischwerden ebenso wichtig ist wie Universalität, bemerkt Weihbischof John Tong, der auch Dogmatikprofessor am „Holy Spirit Seminary" ist:

„Durch die Taufe erhält jeder Christ eine pastorale Sendung. Jeder hat Anteil an der priesterlichen, königlichen und prophetischen Rolle Christi. Wir sollen die Aufgabe übernehmen, das Evangelium zu predigen – das ist ein Dienst der Selbstverbreitung. In dem Maße, in dem die Gläubigen reifen und sich durch die Schriften und durch das Gebet nähren, wird sich in ihnen das Gefühl der Zugehörigkeit zur Kirche vertiefen. Dann werden sie selbstverständlich mehr geben, um die Gemeinschaft zu unterstützen, und so das Ziel der Selbsterhaltung erreichen. Gleichzeitig werden in der christlichen Gemeinschaft spontan kirchliche Führerschaft und Ordensleben aufkeimen und schließlich qualifizierte und fähige Priester, Schwestern und Brüder hervorbringen, so daß auf diese Weise die erforderliche

Selbstverwaltung erreicht werden wird. Dieser Klerus und diese Kirchenführer werden sich dann höchstwahrscheinlich an der Entwicklung einer einheimischen Theologie beteiligen, welche die positiven Werte der traditionellen Kultur mit der göttlichen Offenbarung und der Kirchentradition verbinden wird. Dies wäre eine große Hilfe bei der Lösung vieler Probleme, die innerhalb der Ortskirche entstehen, und eine Bereicherung für die Universalkirche." [13]

Aufschlußreich sind die Erkenntnisse der Konsultation über die Förderung kleiner Glaubensgemeinschaften auf der *Pfarrebene*:

1. Die allgemeine Entwicklung einer Pfarrei soll sich auf die Errichtung von kleinen Glaubensgemeinschaften, auf die Neubelebung schon bestehender frommer Vereinigungen und die Errichtung neuer Glaubensgemeinschaften richten. Den kleinen Glaubensgemeinschaften, die durch eigene Initiative begründet wurden, will die Diözese besondere Ermutigung, Wertschätzung und Beistand gewähren. Es ist beabsichtigt, besondere Wege der Beratung, Hilfsmittel, Stätten für Zusammenkünfte und andere Formen von Annehmlichkeiten und Beistand zu schaffen. Die Diözese Hongkong sei entschlossen, aktive Sorge für die Existenz und Entwicklung der kleinen Gemeinschaften zu tragen.

2. Dem Wunsch der Teilnehmer der Konsultation nach sollte der Führungsstil in den Pfarreien reorganisiert und soweit wie möglich eine kollektive Führung entwickelt werden, zum Beispiel in pastoralen Teams (mit Laien und Klerikern) und Pfarrgemeinderäten. Mehr demokratische Elemente, wie Mitverantwortung, sollten eingeführt werden, „um so ein weiteres Feld für die Laien in der Entfaltung ihres Charismas und ihrer aktiveren Teilnahme in Aktivitäten der Pfarrei zu schaffen". Der Pfarrgemeinderat wird in dem Bericht aufgefordert, sich ernstlich zu bemühen, kleine Glaubensgemeinschaften zu fördern und zu entwickeln; er muß sogar „ihre Errichtung als eine besonders wichtige Aufgabe sehen".

3. Der Konsultationsbericht unterstreicht sodann, daß die Leitung der kleinen Glaubensgemeinschaften eine der wichtigen Aufgaben des Laiendienstes sei, ist sich aber auch bewußt, daß mit der Entwicklung von kleinen Glaubensgemeinschaften eine große Anzahl von christlichen Führern auftreten wird, so daß es den Anschein haben könnte, daß „Pluralismus oder sogar Trennungen in der Kirche auftreten". Aufgabe der Pfarrleitung sei es, „die Echtheit des Geistes und seine Funktion zu erkennen, so daß der Geist nicht ausgelöscht wird".

Das siebte Kapitel des Konsultationsberichts beschäftigt sich mit den – nicht nur für Hongkong wichtigen – Beziehungen zwischen der Diözese Hongkong und der Kirche in China. Hier wird festgestellt, daß es in der Politik wie auch der Religion zwischen der Kirche in China und der Kirche in Hongkong und in ihren wechselseitigen Beziehungen „gewisse Meinungsverschiedenheiten" gibt. Diese geschichtlichen Wunden könnten nicht so schnell geheilt werden. „Wir fürchten uns nicht vor Schwierigkeiten, wohl aber davor, wie wir sie angehen sollen. Es sind in der Tat nicht die Schwierigkeiten, die zu fürchten sind, sondern die Tatsache, daß es keinen Weg gibt, sie anzugehen. Wenn wir den rechten Weg finden,

können diese Differenzen zu einer Gemeinschaft auf einer höheren Ebene führen." In diesem Kontext betont der Bericht die historische Aufgabe der Versöhnung zwischen den Katholiken: „Wir glauben, daß die Kirche von Hongkong eine besondere historische Mission hat bei der Versöhnung mit China und der Kirche in China." Deshalb sollen auch alle, die sich um China und die Kirche in China sorgen, kleine Glaubensgemeinschaften bilden und in ihnen ohne Unterlaß über ihre Aufgaben nachdenken, denn „die Kirche existiert nicht nur für die Arbeit mit anderen; ihr Sendungsbewußtsein kommt von einem tiefen christlichen Glauben und ist ein Überfließen eines reichen christlichen Lebens."

Durch kleine Gemeinschaften, die auch überdiözesane spirituelle Aufgaben erfüllen sollen, sowie durch die Verbindung mit der Kirche auf dem Festland China will man in Hongkong eine Kirche aufbauen, die den im Konsultationsbericht zusammengefaßten Vorstellungen der Katholiken Hongkongs entsprechend folgende Gestalt annehmen soll: Eine Kirche, welche die Lehren des Evangeliums praktiziert und predigt, eine Kirche, die voll ist von Gemeinschaftsvitalität, eine Kirche, die in Hongkong verwurzelt ist, und eine Kirche, die auf Gemeinschaft zielt.

Die ausführlich zitierten Konsultationsberichte der Diözese Hongkong sowie die kurz erwähnten Reaktionen der protestantischen Kirche auf den bevorstehenden Übergang dürften auch für die kirchliche China-Arbeit im Westen wegweisend sein, gerade im Hinblick auf die bestehenden Unsicherheiten in der Hongkong-Frage. Denn auch die Christen außerhalb Hongkongs sollen „durch Lektüre und Kontakte stets gut (über China, Hongkong, Macau und Taiwan) informiert" sein; auch die Christen im Westen sollen „auf verschiedenen Ebenen durch Gebete und mehr organisierte gegenseitige Besuche, Gespräche und kulturellen Austausch" mit Katholiken auf dem Festland, in Hongkong und im ganzen chinesischen Raum die Einheit und Gemeinschaft der Universalkirche fördern.

ANMERKUNGEN

[1] Y. H. Nieh, Hongkong. Die letzten Monate vor d. großen Wende, in: China aktuell, Sept. 1996, 874–876; P. Kolonko, Was macht Peking mit Hongkong? In: FAZ 11. 1. 1997; zu den kirchl. Entwicklungen: G. Evers, Hong Kong, in: KM 111 (1992) 102–105; R. Malek, Hongkong 1997 u. d. Kirche in China, ebd. 114 (1995) 154–159; ders., Aus für Kolonialzeit! – und Menschenrechte? in: Steyler Missionschronik 1996–1997, 35–41; Hand in Hand in die Zukunft, hg. v. China-Zentrum u. d. Abt. Weltkirchl. Aufgaben (Essen 1996); CiG Bild, Juli 1996.

[2] K. Naiwang, Die Kirche in Hongkong im Hinblick auf 1997. Eine prot. Perspektive, in: China heute (zit.: Chh) 12 (1993) 120–124. [3] S. hierzu d. Informationen über Religion u. Chr.tum im chines. Raum in: Chh.

[4] Dt. in: Chh 3 (1984) Nr. 4, 13–16; 8–14.

[5] Dt. Kath. Missionsrat, Erkl. zu Hongkong 1997, ebd. 15 (1996) 73.

[6] J. Tong, Ges. u. kath. Kirche in Hongkong angesichts 1997, ebd. 12 (1993) 128–135; ders., Wechselfälle d. Lebens hingenommen wie Phasenwechsel d. Mondes, in: Steyler Missionschronik 1996–1997, 13–16.

[7] Ebd. [8] K. Naiwang (A. 2). [9] Ebd.

[10] Dt. in: KM 114 (1995) 158–159. [11] Dt. in: Chh 14 (1995) 164–169.

[12] Die folg. Zitate: Ber. zur Konsultation über d. Richtlinien d. kath. Diöz. v. Hongkong für d. nächsten zehn Jahre, in: Chh 15 (1996) 39–47; Verkündigt das Ev. d. Herrn u. verbreitet d. Reich Gottes. Ber. des Komitees zur Förderung d. Pastoralschreibens „Aufbruch in ein leuchtendes Jahrzehnt", ebd. 73–80, 109– 114. [13] J. Tong (A. 6).

Roman Bleistein SJ

Generationenwechsel – Generationenkonflikt – Generationenvertrag

Der sogenannte Generationenvertrag ist ins Gerede gekommen. Diese viele Menschen beunruhigende Tatsache beschäftigt auch die Öffentlichkeit; denn in den letzten beiden Jahren sind etliche Veröffentlichungen zu diesem Thema erschienen. So hatte 1995 das Kursbuch Nr. 121 das Thema: „Der Generationenbruch". Es berichtete wenig Einsichtsvolles zum Thema und brachte nur plakative Äußerungen über die auffallenden Paradiesvögel der 89er Generation. Es kam in der Option für „Generationensurfer" zu dem Schluß, daß die Gemeinsamkeiten zwischen den Generationen längst aufgezehrt seien. Leider eine wenig informative Publikation, da sie sich auf die Diskussion der Phänomene eigentlich nicht ernst einließ. Dann veröffentlichte 1996 der 24jährige Student Jörg Tremmel seine Studie „Der Generationsbetrug. Plädoyer für das Recht der Jugend auf Zukunft"[1]. Das engagiert geschriebene Buch bestach durch die kaum überschaubare Fülle von Informationen und von Optionen. Daß die Verwirklichung der hehren Ziele auch viel Geld und dazu ernstes persönliches Engagement benötigt, hat der junge Autor wohl im Glauben an die Machbarkeit aller Dinge nicht hinreichend bedacht. Fast gleichzeitig legte „Die Zeit" die „Zeitpunkte" 1/1996 vor: „Keine Angst vor dem Alter. Der Krieg der Generationen findet nicht statt." In dieser Veröffentlichung meldeten sich vor allem Vertreter der älteren Generation zu Wort – und sie taten dies gelassen und zuversichtlich, im Vertrauen darauf, daß sich die heutigen Rentenprobleme zur Zufriedenheit aller lösen lassen werden, also zur Zufriedenheit der Alten und Jungen, und dies staunenswerter Weise in einer bedrohlich überalterten Gesellschaft.

Diese Unruhe verursachende Beschäftigung mit dem Thema des Generationenvertrags führte zu weiteren spektakulären Aktivitäten. Im September 1996 wurde – angeregt durch Jörg Tremmel – die „Gesellschaft für Rechte der zukünftigen Generation" in Oberursel gegründet[2]. Diese Gesellschaft konnte immerhin als Schirmherrn den Präsidenten des Wuppertaler Instituts für Klima, Umwelt, Energie, Ernst Ulrich von Weizsäcker, gewinnen und hat als Ziel, den „neuen Generationenvertrag" bewußtzumachen und durchzusetzen. Das besondere Merkmal dieser Neugründung liegt aber darin, daß kein Mitglied älter als 30 Jahre ist und daß der Jüngste erst 14 Jahre zählt. Im gleichen Monat wurde im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend eine repräsentative Untersuchung (ab dem 14. Lebensjahr) mit dem Titel „Bild der Generationen"[3] in

Deutschland durchgeführt. Die Ergebnisse liegen seit Oktober 1996 vor und bieten einen aktuellen Zugang zum Selbstverständnis der jeweiligen Generation und zur Fremdeinschätzung der anderen Generation in Deutschland. Es verwundert nicht wenig, daß diese Ergebnisse in der allgemeinen Presse kaum Beachtung fanden. Dennoch kann der detaillierte Bericht eine tragfähige Grundlage für jene Debatten bieten, die zur Zeit in den Parteien über die Rentenreform geführt werden.

Der Generationenbegriff

Ein erstes Problem stellt bereits der Begriff der Generation dar. Früher war man der Meinung, eine Generation erfasse eine Altersgruppe, die einen Zeitraum von etwa 30 Jahren umgreife, und man traute sich sogar zu, diese Generation dann genau abzugrenzen, die eine von der anderen. Man orientierte sich dabei an typischen Gewohnheiten und Kleidungen. Das Outfit spielte bei einer solchen Charakterisierung eine nicht geringe Rolle. Es sei nur an die Pilzköpfe der Beatles erinnert, die für eine ganze Generation, die Beat-Generation, herhalten mußten, an das demonstrativ triste Gehabe der No-future-Generation oder an die Turnschuhe, die zum wichtigsten Requisit der heutigen Generation avancierten.

Inzwischen sind die Soziologen etwas zurückhaltender geworden. Sie bezeichnen den Generationenbegriff als ein Konstrukt, also als eine gedachte Einheit, die sich nur durch eine gemeinsame, historisch und sozial fixierbare Lage auszeichnet und die „durch kollektive Zuschreibungen zeitspezifischer Eigenschaften an bestimmte Alterskohorten" Gestalt annimmt (Franz Xaver Kaufmann). Damit ergeben sich die Eigenheiten von Generationen auch aus den Zuschreibungen durch die Betrachter.

Gemäß dieser Annahme lassen sich in Deutschland heute drei profilierte Generationen ausmachen: Die Flakhelfergeneration (Jahrgänge 1926 bis 1928), die 68er Jahrgänge, die die sogenannte Studentenrevolte vorantrugen, und die 89er Jahrgänge, die die Wende und die Wiedervereinigung miterlebten. Über diese drei Generationen handelt Claus Leggewie in seinem Buch: „Die 89er. Portrait einer Generation"[4]. Er arbeitet darin die Konturen der Flakhelfer und der 68er anschaulich heraus, und er bedauert es sehr, daß die 89er nicht jenes klare Profil gewännen, das die beiden anderen Generationen besaßen. Leggewie übersieht dabei, daß inzwischen die Individualisierung und Pluralisierung zu den Merkmalen der Moderne gehören und daß dies Konsequenzen haben wird. Deshalb zählt gerade eine gewisse Profillosigkeit zum Profil dieser Generation. Ob diese Unsichtbarkeit auch fortan erhalten bleibt, läßt sich für die Zukunft nicht prophezeien; denn auch Generationen wandeln und verwandeln sich im Lauf des Heranreifens und des Alterns. Leggewie gab ihr 1995 noch Chancen, als er schrieb: „Als derart kompakte Revolution bietet '89 den idealen Nährboden für den Durchbruch ei-

ner neuen Generation. Nicht jede Alterskohorte hat diese Chance (und Last), nicht jede schafft es zur Generationseinheit. Für die 89er liegt alles parat: das historische Schlüsselereignis, das Mutationspotential neuer Leitideen und Wertorientierungen, die politische Krisis." Die Frage, ob diese Chance noch heute besteht, bleibt unbeantwortet.

In einer bestimmten, genau umgrenzten Generation zu leben, kann insoweit schicksalhafte Bedeutung gewinnen, weil immer wieder Generationenklischees gebraucht werden. Man erinnere sich an Helmut Schelskys klassisches Buch über die Jugend der Nachkriegsjahre „Die skeptische Generation"[5]. Diese Generationenklischees sind eben kritisch zu betrachten; denn sie legen eher jugendliches Verhalten fest und kanalisieren es, als daß sie durch den von ihnen angestoßenen Prozeß einer Bewußtwerdung Jugendliche befreien können. Solche Klischees wirken im Hinblick auf eine gewünschte Identität Jugendlicher eher kontraproduktiv: Sie verhindern die Identität. Vorsicht scheint also beim Gebrauch solcher Etiketten für ganze Generationen angeraten. Leggewie kommentiert diesen Vorgang so:

„Das Repertoire der Etiketten reicht von vermeintlichen Grundeigenschaften Jugendlicher bis zu Abstraktionen der Wissenschaft und sozialstaatlichen Fallgruppen. Manche Label bemühen sich, die Gesamtheit repräsentativ widerzuspiegeln, andere nehmen avantgardistische Minderheiten in den Blick. Einige verwenden Begriffserfindungen der bezeichneten Generation, andere nehmen die distanzierte Perspektive ‚objektiver' Beobachter ein. Die gewählten ‚Markennamen' unterscheiden sich auch danach, ob sie Generationen politisch oder in ihrer soziologischen Gestalt wahrnehmen." Leggewie zieht den Schluß: „Romanciers dürfen fabulieren, Werbeleute etikettieren, aber Sozialforscher sollten nicht Propheten oder Orakel spielen."[6]

Zukunft des einzelnen und der Menschheit

Das nächste Problem in diesem Zusammenhang benennt der Begriff des Generationenwechsels. Der damit gemeinte Übergang von einer Generation zur anderen ergibt sich notwendig aus der Natur des Menschen. Der Mensch ist nicht unendlich, er hat als einzelner eine begrenzte Lebenszeit. Zugleich ist er aber eingebunden in das Menschengeschlecht und seine Geschichte. Aufgrund dieser doppeldeutigen anthropologischen Tatsache muß die Erfahrung und das Wissen der einen Generation immer wieder an die nächste Generation weitergegeben werden. Nur durch diesen Traditionswechsel, der sukzessiv abläuft – eine Generation tritt nie gleichsam gemeinsam an einem festen Stichtag ab –, kann sich so etwas wie Tradition und Innovation ereignen. Die Lebenskunst wird von der älteren an die jüngere Generation weitergegeben. Diese übernimmt das Übertragene auf die ihr je eigene Weise. Auch heute gilt für diesen Vorgang das bekannte Wort aus Goethes Faust an Wagner: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." Dieses Wort wirft helles Licht auf den Prozeß des Tradierens.

Die Weitergabe von Wissen, Sitten, Glauben, Techniken wird bei einer Analyse des Vorgangs als ein zutiefst aktiver Prozeß erkennbar. Die jeweilige Aneignung geschieht auf schöpferische Weise, nicht nur durch die naheliegende Selektion, sondern vor allem durch die phantasievolle Weiterbildung des Überkommenen. Dieser Generationswechsel ermöglicht Fortschritt, Innovation, Entwicklung. Dieser Gedanke kann auch als ein Versuch verstanden werden, der bedauerlichen Tatsache der Endlichkeit des menschlichen Lebens eine positive Sicht abzugewinnen. Damit gewinnt die Tradition neue Bedeutung. Walter Kasper sagte dazu:

„Tradition ist nicht ein Gegenbegriff zum dauernd weitergehenden Leben, sondern der Prozeß des Lebens selbst. Denn menschliches Leben gibt es grundsätzlich nur als etwas, das innerhalb der Abfolge von Traditionen weitergegeben wird. Tradition ist deshalb im weitesten Sinn das, was die Folge der Geschlechter verbindet; sie ist letztlich identisch mit dem Leben selbst."[7]

Die Frage nach dem Generationenvertrag

Um es vorweg zu sagen: Ein solcher Vertrag wurde niemals ausformuliert und niemals von den verschiedenen Generationen unterschrieben. Der Begriff hebt nur den inneren, unauflösbaren Zusammenhang der Generationen heraus – und es wäre sinnvoll, daß diesen abstrakten, anonymen Text sozusagen jeder je neu im Geist unterschriebe, also zuerst einmal für sich selbst übernähme.

Über diesen Generationenvertrag wird heute vor allem im Kontext der Renten und der medizinischen Altersversorgung gesprochen. Leider sind dabei meist nur zwei Generationen im Blick: die Jungen und die Alten. Im konkreten Leben handelt es sich bei diesem nie fixierten, aber dennoch unterstellten Vertrag um einen Vertrag zwischen drei Generationen[8]: die mittlere Generation, also die voll erwerbstätig ist und das Bruttozialprodukt für alle erarbeitet; die Generation der Rentner, deren Renten – auf die sie im übrigen ein Anrecht erworben haben – aus diesem Bruttosozialprodukt genommen werden; die nachwachsende Generation, deren Ausbildung auch von der mittleren Generation – im Hinblick auf ihre eigene Zukunft – finanziert wird. Damit sind die drei Generationen in ihrer inneren Verstrickung aufgewiesen. Sie sind in vielfältiger Weise voneinander abhängig.

Gerade der Blick auf diese drei Generationen hebt den Generationenvertrag als einen dynamischen Prozeß heraus. Jeder ist immer von seinen Altvordern und von den Nachgeborenen in Pflicht genommen. Im übrigen brachte die besagte Untersuchung das Ergebnis, daß dieser Generationenvertrag von den Deutschen in allen Altersstufen weithin noch akzeptiert wird. Wenn sich Ängste zeigen, dann vor allem bei der mittleren Generation, die sich offensichtlich angesichts der Doppelerwartungen von Jungen und Alten überfordert sieht. So lautet ein aktuelles Ergebnis dieser Untersuchung:

„Im Hinblick auf Unterschiede der Generationen ist ... ein weiterer Aspekt wichtig, der sich darin widerspiegelt, daß über zwei Drittel der Befragten der Aussage zustimmen, daß aufgrund der Wirtschaftslage die Konflikte zwischen Älteren und Jüngeren größer werden, wobei insbesondere die Altersgruppe der 40- bis 49jährigen dieser Aussage am häufigsten ‚voll und ganz' zustimmt. Diese allgemeine Einschätzung findet auch einen konkreten Ausdruck, beispielsweise, wenn die Zukunft des Generationenvertrags angesprochen wird. 71% stimmen der Aussage zu, daß am Generationenvertrag, dem Prinzip, daß nachfolgende Generationen die Renten der Eltern bezahlen sollten, festgehalten werden sollte. Dabei ist ein starker Unterschied zwischen den einzelnen Altersgruppen auszumachen. Die 14- bis 19jährigen stimmen dem Prinzip nur zu 54% zu, während die 70jährigen und älter zu 88% dieser Meinung sind. Bei den Altersgruppen dazwischen steigt die Zustimmung kontinuierlich vom niedrigen Wert der 14- bis 19jährigen ausgehend bis zu dem Wert der 70jährigen und älter." [9]

Mit diesen Ergebnissen ist das damit sich anzeigende Problem gewiß nicht gelöst. Aber es ist gesehen und benannt, sozusagen dingfest gemacht. Denn bezüglich des Generationenvertrags werden sich in Zukunft wachsende Probleme ergeben, sei es bei den Alten in den Abstrichen von den Renten, sei es bei den Jungen in der Bereitschaft, für die Renten anderer zu arbeiten – ein Problem, das sich gerade angesichts der steigenden Zahl von Singles und Kinderlosen aufdrängen muß.

Wolfgang Schäuble griff diese Problematik im Hinblick auf das besonders bedrängende Rentensystem auf und führte aus:

„Das Rentensystem gerät allein schon aus demographischen Gründen in eine Schieflage. Noch Anfang der neunziger Jahre hatten wir ein einigermaßen ausgeglichenes Verhältnis. In den nächsten Jahren und Jahrzehnten wird sich dieses Verhältnis aber dramatisch verändern: Dann werden nicht mehr wie heute drei Erwerbstätige zur Verfügung stehen, um einen Rentner zu versorgen, dann wird nahezu jeder Erwerbstätige ‚seinen' Rentner ernähren müssen. Das Bild des Aeneas, der seinen greisen Vater Anchises auf den Schultern trägt, ist für unsere Zeit womöglich charakteristischer als für das alte Troja." [10]

Wenn es in einer Zeitung hieß: „Gib mir eine Zukunft Opa, und ich bezahle Deine Rente" [11], so sind bei dieser Formulierung zwar nur zwei Generationen im Blick, aber es wird eine Angst signalisiert, die zur Zeit in Deutschland am Entstehen ist. Zumindest diese Angst kann den Generationenkonflikt verschärfen.

Der Generationenkonflikt

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über den Generationenkonflikt wurde in den zwanziger Jahren von dem Soziologen Karl Mannheim [12] im Rückgriff auf Wilhelm Pinders Grundaussage von der „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen" geführt. Er beschrieb die menschliche Gesellschaft durch die folgenden Charakteristiken: das stete Neueinsetzen neuer Kulturträger, den Abgang der früheren Kulturträger, die Tatsache, daß die Träger eines jeweiligen Generationszusammenhangs nur an einem zeitlich begrenzten Abschnitt des Geschichtsprozesses

partizipieren; die Notwendigkeit des steten Tradierens (Übertragens) der akkumulierten Kulturgüter; die Kontinuierlichkeit des Generationswechsels.

Auf dem Hintergrund eines solchen Prozesses entsteht im sozial greifbaren Umfeld ein Generationenkonflikt. Konkret wurde die Fragestellung auf diese Weise: Um eine begrenzte Anzahl von höheren Positionen, etwa eines Direktors, eines Präsidenten bemühen sich gleichzeitig viele junge Menschen. Da zudem die Älteren die jeweiligen Stellen nicht räumen, eine gewisse Platzhaltetendenz entwickeln, kommt es zum Streit um diese besser ausgestatteten Positionen. Daraus entsteht der Konflikt zwischen den Generationen. Im Hintergrund dieser Analyse wird natürlich eine Gesellschaft sichtbar, die autoritär und patriarchalisch angelegt war. Gerade diese Grundhaltungen verschärften den Konflikt.

Wo sich aber antiautoritäre und emanzipatorische Grundhaltungen in einer Gesellschaft durchsetzten – wie das in Deutschland seit Mitte der sechziger Jahre nach dem Aufweis des Wertewandels zu erleben war –, kommt es mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr zu diesem klassischen Generationenkonflikt. Zwischen den Generationen zeigen sich wohl Spannungen, aber keine eigentlichen Konflikte. Man geht heute einigermaßen harmonisch miteinander um, wie es im übrigen auch die genannte Untersuchung des Jahres 1996 aufweist. Das schließt aber nicht aus, daß andere Probleme als der Kampf um den bestbezahlten Arbeitsplatz zu Konflikten zwischen den Generationen führen können.

Diese neuen Probleme ordnen sich um das Grundverständnis des Lebens, etwa darum, ob man wesentlich Ziel und Aufgabe seines Lebens in der Selbstverwirklichung sieht, unter Umständen sogar auf Kosten anderer Werte und Normen einer Gesellschaft, oder ob man sich zu der Devise bekennt, Lebensinhalt sei nicht zuletzt, für andere Menschen da zu sein. Heute würde von vielen Jugendlichen nicht ohne Widerspruch der Grundsatz angenommen: „Selbstverwirklichung ist nur möglich in sozialer Bindung". Dies ist eine Aussage der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" (1980–1983). Solange sich alle Generationen auf diesen Grundsatz einigen können, wird es auch in diesem Lebensbereich nicht zu harten Auseinandersetzungen kommen.

Selbst wenn heute der klassische Generationenkonflikt nicht mehr die Generationen trennt, kann nicht bestritten werden, daß andere Probleme fortschreitend zu Spannungen zwischen den Generationen führen können, weil die Älteren sich um ihre Renten sorgen und weil den Jüngeren der Blick und der Weg in die eigene Zukunft versperrt scheint, weil sich die Grundorientierungen des Lebens zwischen den Jungen und den Alten oft nicht wenig widersprechen.

Nicht vergessen sei, daß die eher zwischenmenschliche Konstellation eines Generationenkonflikts in größere Dimensionen hinaufgenommen wurde und damit nicht mehr aus unmittelbarer Nähe erfahrbar ist. Daraus kann nicht geschlossen werden, daß es ihn nicht mehr gäbe. Götz Eisenberg und Reimer Gronemeyer sagten, wenngleich überspitzt, etwas Richtiges, wenn sie 1993 schrieben:

„Der Generationenkonflikt – einst eine Sache unter dem Dach der Familie – hat sich globalisiert. Die Älteren zerstören dauerhaft und unwiderruflich die Lebensbedingungen der Jüngeren. Ein stiller heimlicher Krieg der Alten gegen die Jungen. Was macht diejenigen, die jetzt Erwachsene sind, so sicher, daß ihre Enkel ihnen nicht die Frage stellen: Was habt ihr euch dabei gedacht, als ihr – nur um eure Lebens- und Verbrauchsgier zu befriedigen – die Welt zu einem Rohstofflager gemacht habt? Als ihr jedes Lebewesen, das nicht Nutztier war, zum Tode verurteilt habt?“ [13]

Ein neuer Generationenvertrag?

Diese Begriffserklärungen vorausgesetzt, sollen zwei Grundaussagen von Jörg Tremmel vorgestellt und diskutiert werden, gerade dort, wo sie als vernünftig erscheinen. Sie sollen allerdings durch einen dritten Grundsatz ergänzt werden. Dieser neue Generationenvertrag würde auf den folgenden Prinzipien beruhen.

1. „Es darf nicht mehr Energie verbraucht werden, als durch erneuerbare Energiequellen erzeugt werden kann ... Keine Generation darf den nachfolgenden Generationen Altlasten vererben, die unkalkulierbare Gefahren bergen ... Der Mensch trägt die Verantwortung für den Erhalt der Schöpfung.“ [14]

Dieser erste Grundsatz benennt die Probleme um Energiegewinnung, Atomenergie, alternative Energien, Bewahrung der Schöpfung. Im Hintergrund dieser Forderung steht natürlich das grundlegende und gespannte Verhältnis von Ökonomie und Ökologie. Daß alle damit genannten Probleme nur bei der Bejahung und Annahme großer Verzichte lösbar sein werden, leuchtet jedem ein, der, statt Forderungen an andere zu erheben, seinen eigenen oft sehr aufwendigen Lebensstil in den Blick nimmt und dessen Auswirkungen auf die Schöpfung und auf die nachfolgenden Generationen bedenkt und ihn angesichts der weltweiten Not verantworten will. Wer sich vom Standpunkt seines privaten Lebens nicht in die Nähe und Ferne umschaut, lebt gedanken- und verantwortungslos. Wer sich dem Fatalismus ergibt, es sei eher zu spät, um die Erde zu retten, dem ist mit Tremmel zu widersprechen: „Es ist nicht wahr, daß wir die Kontrolle über die Ereignisse nicht wiedererlangen können. Unsere Zukunft ist noch nicht verloren, wir haben noch eine Chance – allerdings nur, wenn jeder einzelne sein Verhalten ändert.“

2. „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.“ [15]

Dieser Grundsatz nimmt die ungeheure Staatsverschuldung in den Blick – übrigens eine Praxis, die viele Deutsche, selbst Jugendliche, offensichtlich zu einer großzügigen Aufnahme von Krediten verleitet. Mit diesem Grundsatz wird also an die Verschuldung der ganzen Gesellschaft, auch der Städte und Gemeinden erinnert. Es geht dabei – was unmittelbar einleuchtet – um die Rentenversicherung, um die Pflegeversicherung, um die Gestalt des ganzen Sozialsystems.

Die Frage, ob sich Deutschland seinen Wohlfahrts- und Sozialstaat in der überkommenen Art noch weiterhin wird leisten können, beschäftigt nicht nur konservative Politiker und Wissenschaftler. Eigentlich müßte die Frage alle beunruhigen, und zwar im Sinn des Gemeinwohls und nicht zuerst im Blick auf das eigene Konto. Tremmels Anmerkung in diesem Zusammenhang: „Auf keinen Fall darf eine Generation ihren Konsum durch Kreditaufnahmen finanzieren" trifft nicht zuletzt die junge Generation, die zuweilen etwas großzügig das Geld der anderen, der Eltern oder des Staates (Bafög), auszugeben bereit scheint.

Diese beiden Grundsätze stammen von Jörg Tremmel und beide benennen wichtige Probleme der jungen Generation. Ihnen soll ein dritter hinzugefügt werden:

3. Jede Generation soll – entsprechend der neuen sozialen Frage – auch auf die Vermittlung der nötigen Ressourcen von Sinn, Orientierung und Geborgenheit an die nachfolgende Generation bedacht sein [16].

Dieser Grundsatz greift die neue soziale Frage auf, die seit Mitte der achtziger Jahre [17] formuliert wird als „Frage nach Sinn, Orientierung und Geborgenheit". Jeder Blick auf unsere gesellschaftliche Situation muß wahrnehmen, daß sich dieser Mangel gerade im gesundheitlichen Bereich auswirkt, in Krankheiten, in Depressionen, auch in Selbstmorden. Zukunft wird nicht allein durch Finanzen gesichert, sondern weitaus mehr durch einen optimistischen Lebensmut. Diese Prinzipien deuten gemeinsam an, daß es nicht allein um die Staatsverschuldung, um das Verschleudern von Energie und um die Zerstörung der Umwelt gehen kann. Es gibt auch geistig-spirituelle Ressourcen, die bewahrt werden müssen, wenn es zur Einhaltung des neuen Generationenvertrags kommen soll; denn die Balance zwischen Ökologie und Ökonomie setzt auch harte Kalkulationen und Verzichte voraus. Demnach kann es nicht angehen, was Jörg Tremmel sagt: „Heute ist erlaubt, was gefällt." [18] Das Vergnügen ist das eine – die Lebensfreude sei in ihrem das Leben erfüllenden Glanz nicht bestritten –, das verantwortete „Vergnügen" ist das andere.

In der Auseinandersetzung mit Ulrich Beck (Die Spaßverderber in der Krise. Wider das Lamento über den Werteverfall: Die Kinder der Freiheit sind besser als ihr Ruf [19]) wies Bischof Franz Kamphaus darauf hin, daß das Urteil über junge Menschen: „Die tun ja nur, was ihnen gefällt", falsch und ungerecht ist; jungen Menschen gehe es um etwas anderes als um „Spaß". Es gehe ihnen auch nicht unbedingt um „Lustgewinnung", sondern um moralische Optionen, die sich in freiwilligen Bindungen verwirklichten und deshalb Lebensfreude brächten. Der Bischof begründete seine Aussage aus seinen Erfahrungen:

„Angesicht der vielen jungen und alten Menschen, denen ich Tag für Tag in solchen Diensten begegne, habe ich keinen Anlaß, ein Lamento über Werteverfall und Egoismus anzustimmen. Und ich habe ebenso keinen Anlaß, an der Zukunft der Kirche zu verzweifeln. Denn die moralische Kraft unserer Gesellschaft scheint mir durchaus auf Quellen angewiesen zu sein, die auch Beck kennt: die religiösen Erfahrungen des Judentums und des Christentums." [20]

Gerade eine solche Verantwortung bedarf aber der weiteren Einübung in ein sozial angemessenes Verhalten, allein schon deshalb, weil die eine Welt eine bleibende Herausforderung aller anderen begüterten „Welten" ist.

Am Ende dieser Reflexionen steht die Einsicht: Nur alle Generationen miteinander werden die vor uns liegenden Probleme der Welt und der deutschen Gesellschaft lösen können. Diese Einsicht wird in ihrem Gewicht durch zwei weitere Bemerkungen sichtbar: Wenn der „alte" Generationenvertrag aus dem Jahr 1957 bei der Konzeption des dynamischen Rentensystems auf der Basis steigender Geburtenraten und steigender Konjunktur geschlossen wurde, dann ist er genau aus diesen beiden Gründen nicht zu halten; denn beide Hoffnungen erfüllten sich nicht. Zusätzlich wächst die durchschnittliche Lebenserwartung der Deutschen. Dazu käme als zweites Problem die hohe Arbeitslosigkeit, die durch den Steuerausfall und durch das Arbeitslosengeld das Bruttosozialprodukt zusätzlich schmälert[21].

Diese beiden Aspekte können nur die Berechtigung der Forderungen unterstreichen: Es bedarf des Dialogs zwischen allen Generationen, es ist die Partizipation jeder Generation am Wirken und Wollen der anderen Generation nötig, und es muß Verständnis für eine die Generationen übergreifenden Solidarität geweckt werden. Der neue Generationenvertrag nimmt alle in Pflicht: die Jugendlichen und die Alten und nicht zuletzt die mittlere Generation.

ANMERKUNGEN

[1] Frankfurt 1996; vgl. H. Schüller, Die Alterslüge (Berlin 1995). [2] FR 20. 9. 1996.
[3] Infas Sozialforschung, Bild d. Generationen. Ergebnisse d. repräsentat. Befragung 1996 (Ms. Köln 1996).
[4] Hamburg 1995; Zit. 302.
[5] Düsseldorf 1957; V. Graf Blücher, Die Generation d. Unbefangenen (Düsseldorf 1966); Die elternlose Generation, hg. v. G. K. Kaltenbrunner (Freiburg 1978); Die überflüssige Generation, hg. v. C. Richter (Königstein 1979); Die narzißtische Generation (Weinheim 1979). [6] Leggewie (A. 4) 80f.
[7] W. Kasper, Tradierung u. Vermittlung als systemat.-theol. Problem, in: Tradierungskrise d. Glaubens, hg. v. E. Feifel, W. Kasper (München 1987) 36.
[8] O. v. Nell-Breuning, Gesellschaftl. Ordnungssysteme (WbPol 5) 371ff. [9] A. 3, 3.
[10] W. Schäuble in: FAZ 26. 11. 1996, 11. [11] E. Lohse, ebd. 1. 11. 1996.
[12] K. Mannheim, Das Problem d. Generationen (1928/29), in: Jugend in d. mod. Ges., hg. v. L. v. Friedeburg (Köln 1965) 23–48.
[13] G. Eisenberg, R. Gronemeyer, Jugend u. Gewalt. Der neue Generationenkonflikt oder Der Zerfall d. ziv. Ges. (Reinbek 1993) 206. [14] Tremmel (A. 1) 138. [15] Ebd. 137.
[16] R. Bleistein, Jungsein heute. Situation u. Perspektiven (Würzburg 1986) 81ff.
[17] T. Ziehe in: Jugendprotest im demokrat. Staat (Bonn 1983) 299. Das „Jugendpolit. Manifest" d. BDKJ v. 16. 11. 1996 leidet darunter, daß gerade dieser Aspekt gänzlich vernachlässigt wird.
[18] Tremmel (A. 1) 143. Diese Aussage wird wohl im Hinblick auf die „Kinder- und Jugendsexualität" gemacht, ist aber auf die Grundtendenz des Buchs verallgemeinerbar.
[19] SZ 5. 1. 1996. [20] F. Kamphaus, Kinder d. Freiheit sind wir alle, ebd. 26. 1. 1996.
[21] H. Schüller, Wir Zukunftsdiebe. Wie wir die Chancen unserer Kinder verspielen (Berlin 1997) bringt keine Lösungen, aber sie kann den Ernst des Problems zumindest bewußtmachen.

UMSCHAU

„Ob die Weiber Menschen seyn"

Interdisziplinarität von Forschung und Lehre ist ein gemeinhin propagiertes Ziel. Diese Zielsetzung bietet mir als Juristen und im strengen Sinne Fachfremden eine ausreichende Legitimation, an dieser Stelle auf ein bemerkenswertes Projekt und ein gelungenes Buch hinzuweisen. Gegenstand des Projekts ist eines der erstaunlichsten literaturgeschichtlichen Phänomene, die „Querelle des Femmes", der geschlechtsübergreifende, gemeineuropäische Diskurs über Wesen und Natur der Frau, der insbesondere in der Zeit von Humanismus und Reformation einen besonderen Höhepunkt erfahren hat.

In dem von ihr herausgegebenen „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung" behandelt *Elisabeth Gössmann* in einem auf zehn Bände angelegten Editionsvorhaben das Frauenbild männlicher und weiblicher Schriftsteller, die an der „Querelle des Femmes" mit eigenen Texten oder Traktaten beteiligt waren. Band 4 des Archivs, der die bemerkenswerten Kontroversen über das Menschsein der Frau enthält, ist 1996 in 2. und erweiterter Auflage erschienen[1]. Gerade die in diesem Band versammelten Schriften um Agrippa von Nettesheim und Valens Acidalius weisen eine besondere Kennzeichnungskraft für die deutsche Version der „Querelle des Femmes" auf, so daß ihnen die folgenden Bemerkungen gelten sollen, obschon das Archiv als eine Einheit zu verstehen ist und alle anderen dort behandelten Schriften von Christine de Pizan bis Christian Thomasius keine geringere Aufmerksamkeit verdienen.

Historische Frauenforschung ist auf sehr verschiedene Disziplinen verteilt. Eindeutigen Vorrang nehmen die Sozialwissenschaften ein, gefolgt von der Allgemeingeschichte und der Literaturgeschichte. Nunmehr macht sich auch mein Fachgebiet bemerkbar, die Rechtsgeschichte. Zu erwähnen ist, daß 1997 der umfangreiche Sammelband „Geschichte der Frauen im Recht", hg. von Ute Gerhard, erscheinen wird. Da Juristen gewöhnlich dem normativen Denken verhaftet sind, fällt es ihnen schwer, solche Phänomene wie die „Querelle des Femmes" und ihre theologiegeschichtlichen Vorprägungen angemessen zu erfassen. Angesichts dieses Darstellungsdefizits ist es durchaus anerkennenswert, daß Elisabeth Koch in ihrer juristischen Habilitationsschrift „Maior dignitas est in sexu virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts" (Frankfurt 1991) die „Querelle des Femmes" wenigstens in dem vorletzten Kapitel kurz behandelt. Wenn Elisabeth Gössmann dieses Kapitel als „leider sehr unergiebig" bezeichnet (45), so ist dieses Urteil im Hinblick auf die eigene Darstellungsleistung in den Bänden des Archivs und insbesondere in der Einleitung und Kommentierung von Band 4 durchaus nachvollziehbar.

Zwar hat Elisabeth Gössmann nicht als einzige die Bedeutung und den weiten Umfang der „Querelle des Femmes" entdeckt; Forschungen aus Frankreich und England liegen vor. Aber im deutschen Sprachraum ist das Wissen um die „Querelle des Femmes" vor allem durch Elisabeth Gössmann und ihre Schülerinnen bestimmt worden (z. B. Katharina Fietze, Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts [Paderborn 1991]); diese Werke sind unersetzt geblieben. Der interdisziplinäre Charakter hat sich bestens bewährt, nicht nur in meinen Forschungen konnte ich das im Archiv wiedergegebene Material rezipieren[2], vielmehr haben die von Elisabeth Gössmann entwickelten Interpretationsansätze Eingang in meine Lehre gefunden. Der Band „Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?" ist in mein Seminar zur Rechtsgeschichte der Frauen eingebracht worden; die große Resonanz bei den Studierenden belegt die hohe Qualität dieses Buchs.

Zutreffend stellt dieser Band die „Declamatio de nobilitate et praexcellentia Foeminei Sexus"

des Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim aus dem Jahr 1529 voran. Die Schrift des Kölner Gelehrten, Arztes und Rechtskonsulenten Agrippa von Nettesheim erscheint gemeinhin als eine leuchtende Fackel in der finsteren Nacht der Misogynie; Elisabeth Gössmann versteht es trefflich, in ihrer vorzüglichen Einleitung derartige Einschätzungen zu relativieren. Aber immerhin: Agrippa erweist sich in seiner Frauenapologie als Meister des humanistischen Arguments: Aus der Inferiorität wird eine Superorität des Weiblichen, und zwar unter Zugrundelegung des biblischen Befunds, der von der herkömmlichen Lehre als Beleg für die Schlechtigkeit, die Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts herangezogen wurde. Sedes materiae ist vor allem der Schöpfungsbericht. Alle geläufigen Begründungsmuster für die Unterlegenheit der Frau lassen sich leichthin umkehren, etwa Adams Schöpfungspriorität und anderes mehr. Sogar der Sündenfall ist nicht mehr Eva anzulasten; denn als das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ausgesprochen wurde, war Eva noch gar nicht erschaffen, so daß sie ein solches Verbot gar nicht kennen und übertreten konnte. Aus der jüdischen Kabbala entnimmt Agrippa den Vorrang des Namens Eva, denn Eva ist das Leben, Adam aber die Erde. Die Traditionslinien, auf denen derartige Deutungen beruhen, werden in den gut lesbaren Ein- und Überleitungen entschlüsselt.

Etwa 70 Jahre später erregte ein Gelehrtenstreit über das Menschsein der Frau die Gemüter. Anlaß war die „Disputatio nova contra Mulieres, Qua probatur, eas Homines non esse" des Valens Acidalius aus dem Jahr 1595. Der Verfasser, ein geborener Brandenburger, war eine europäische Persönlichkeit, ein Latinist, der seine Gelehrsamkeit aus den führenden Universitäten in Padua und Bologna mitgebracht hatte. Valens Acidalius stützt sich in seiner Disputatio auf das beliebte Stilmittel des kontroversen Disputs. In einem rhetorischen Wettstreit werden die Argumente für und gegen die Frauen ausgetauscht, wobei Bruder Endres, der Benediktiner, als Weiberfeind auftritt, während Pater Eugenius, der Jesuit, als Weiberfreund figuriert. Im Grunde wird durch diese Rollenverteilung bereits angedeutet, daß die Inferioritätsvorstellungen dem beschränkten Horizont eines Durchschnittsklerikers des 16. Jahrhunderts entsprechen sollen. Pater Eugenius, der gebildete Jesuit, verkörpert hingegen den Typus des gelehrten Kirchenmanns.

Jedoch: es bleibt die schon durch den Titel der Disputation ausgewiesene Zielsetzung, den Nachweis zu erbringen, daß Frauen keine Menschen seien. Diese Aussage wurde gelesen, verbreitet, in Streitschriften erörtert. Weniger deutlich wurde, daß sich hinter den vordergründigen Auseinandersetzungen über das Menschsein der Frau eine weitere Ebene öffnete. Es handelte sich um einen verdeckten Angriff gegen die Auslegungsmethoden der Wiedertäufer, der Anabaptisten. Acidalius betreibt ein exegetisches Spiel mit dem Absurden: Wenn die Wiedertäufer beweisen, daß Christus nicht Gott sei, dann könne nach derselben Methode bewiesen werden, daß die Frau kein Mensch sei. Der verständige Leser konnte also an der Ernsthaftigkeit der Thesen des Acidalius zweifeln, dennoch fand die extrem frauenfeindliche Botschaft der Disputatio ihren Weg in die Öffentlichkeit.

Die Gefährlichkeit der Schrift wurde durchaus von der protestantischen Orthodoxie erkannt. So haben sich vor allem lutherische Theologen gegen die Behauptung gewandt, Frauen seien keine Menschen. Der Leipziger Professor für hebräische Sprache und Pastor in Halle Simon Gediccus schrieb noch 1595 seine „Defensio sexus Muliebris", um die Gleichrangigkeit der Frau schöpfungs- und heilsgeschichtlich zu begründen. Aber Gediccus ist sicherlich kein Frauenfreund; er fürchtet lediglich die Unruhe, die eine ketzerische Überspitzung des traditionellen Inferioritätsdogmas nach sich ziehen muß.

Wie stark in der Tat die Wirkungsgeschichte der Disputatio des Acidalius war, zeigen epigonale Schriften wie die des Wittenbergers Franz Heinrich Hoeltich von 1672: „Quaestio: Foemina non est homo". Die Minderrangigkeit und Minderwertigkeit der Frau werden mit den gängigen Argumenten belegt. Elisabeth Gössmann hat entdeckt, daß diese Schrift von 1672 bezeichnenderweise als Autoritäten noch den berüchtigten Hexenhammer des Jacob Sprenger und die ebenso berüchtigte „Daemonomania" des Jean Bodin zitiert. Ferner wird durch die von der Herausgeberin geschickt ausgewählten Quellen deutlich, daß derartiges Gedankengut auch noch

im 19., ja sogar im 20. Jahrhundert (1910) seine Nachwirkungen entfalten konnte.

In diesem Zusammenhang sei dem Juristen der Hinweis gestattet, daß Elisabeth Gössmann durchaus auch die typisch juristische Linie dieses Disputs über das Menschsein der Frau erkannt hat. Urheber war der berühmte französische Jurist des Humanismus Jacques Cujas, der in seinen Observationes in einer knappen Kommentierung zu D. 48.19.38.5. im Jahr 1564 formuliert hat: „Foemina item proprie non est homo". Die semantische Frage nach dem Verhältnis von „homo" und „foemina" hat weit ausgreifende Auslegungsstreitigkeiten hervorgerufen. Auch hier schimmert natürlich das negative Wertungsverhältnis durch den Begriffsstreit hindurch.

Soweit ein kurzer Einblick in den zu besprechenden Band. Als ich im Rahmen meiner Arbeiten zur Rechtsgeschichte der Frau auf die „Querelle des Femmes" stieß und auf die Schriften von Elisabeth Gössmann aufmerksam wurde, da drängte sich mir eine Frage auf, die ich im ersten Band des Archivs (München 1984, 8) jetzt wiederfand: „Haben wir es bei Frauenbewegungen, ihren Theorien und Gegentheorien mit einem kontinuierlich wiederkehrenden Phänomen in Sozial- und Geistesgeschichte zu tun?" Die dauernde Wiederkehr der „Querelle des Femmes" ist in der Tat ein Phänomen, dessen Deutung noch weiterer Forschung bedarf.

Stephan Buchholz

[1] Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? Hg. v. Elisabeth Gössmann, 2., überarb. u. erw. Aufl. München: iudicium 1996. 398 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 4.) Kart. 39,80.

[2] S. Buchholz, Sub viri potestate eris et ipse dominabitur tibi (Gen 3,16), in: ZSRG K 111 (1994) 355–404.

Neue politische Theologie

Eine Programmschrift

Im Eingangskapitel seiner „Matthäuspassion" (Frankfurt 1988, 18f.) notiert der Philosoph Hans Blumenberg: „Das Verwunderlichste an der Geschichte der christlichen Theologie ist ihr sprachlicher Kleinmut, das Leiden an der Sprucharmut." Die christliche Theologie, so Blumenberg, habe von der Antike bis zur Gegenwart die ursprünglich kräftige Sprache der Bibel ans Gängelband der Sprache der jeweils herrschenden Philosophie legen lassen. Der Preis dieser „philosophical correctness" aber sei ein Verblassen, eine Einengung der theologischen Sprache und, verhängnisvoller, eine Verfälschung der biblischen Gottesvorstellung: „Der Gott der Philosophen ist unempfindlich, der der Bibel überempfindlich."

Mit diesen pointierten Feststellungen des Philosophen Blumenberg läßt sich das Anliegen dreier Fundamentaltheologen in ihrem Gemeinschaftswerk „Gottesrede"[3] prägnant auf einen Nenner bringen. Die Autoren – der emeritierte Münsteraner Fundamentaltheologe Johann B. Metz, sein Nachfolger Jürgen Werbick und der Wiener Johann Reikerstorfer – legen mit ihrem Werk den ersten Band einer neuen Reihe „Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien" vor. Die Autoren verstehen ihre Beiträge als eine Art Programmschrift, die den Rahmen der Reihe abstecken soll.

Den Grundton dieses fundamentaltheologischen Dreiklangs gibt Metz mit seinem Artikel „Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Theologie" (3–20). Gegen eine philosophisch fixierte, um nicht zu sagen: abgehärtete Theologie postuliert Metz als Grundkategorie christlicher Theologie die „Leidempfindlichkeit" (8) einer neuen Theologie, die sich selbst als politisch und nachidealistisch versteht. Gegen eine sich metaphysisch-ewigkeitsversessen gerierende Theologie stellt Metz die eschatologisch geprägte Botschaft der biblischen Tradition. Diese Tradition lebendig zu halten und sie dem ständig drohenden Vergessen zu entreißen, ist die Aufgabe einer christlichen „Memoria passionis" (8–15), die die Erinnernden befähigt, die Geschichte aus der Perspektive der Opfer zu sehen. Derart kann die Theologie den Gefahren einer abstrakt argumentierenden,

scheinbar zeitenthobenen Metaphysik ebenso entgehen wie denen einer neuen Mythologie à la Nietzsches „ewiger Wiederkehr des Gleichen" (4).

Zeit- und Leidempfindlichkeit sind so die beiden Grundkennzeichen des „wider die kulturelle Amnesie" (15–20) gerichteten christlichen Gedenkens. Angesichts der Katastrophen gerade unseres Jahrhunderts hat sich die offizielle universitäre Theologie eher hilflos bis abgebrüht verhalten. Theologisches Spezialistentum und akademisches Traktatwesen erleichtern das Ausweichen vor brisanten Themen: Wovon man nicht reden will, darüber kann man schweigen. Christliches Gedenken, das sich nicht umstandslos auf der Seite der Sieger positionieren kann, so Metz, dürfte nach Auschwitz keinen „allzu geschmeidigen Umgang mit der Geschichte" (16) demonstrieren. Angesichts der Sprachlosigkeit der Opfer der Geschichte verlangt Metz von einer sich auf Christus berufenden Theologie, daß diese sich dem „traditionsverwurzelten Leidensapriori" (19) stellt, um schließlich auch von daher die Kraft zu gewinnen, sich kritisch mit dem „uneingestandenen Markt-Apriori" (ebd.) postmoderner Gesellschaften auseinandersetzen zu können.

Dem Leser Metzscher Schriften werden die in diesem Aufsatz vorgetragenen Gedanken über weite Strecken vertraut sein. In gewisser Weise lassen sich die Darlegungen als Zusammenfassung und Konzentrat bisheriger Überlegungen des Autors lesen. Die Kürze des Beitrags und die Formulierungskunst von Metz lassen dabei manche seiner Überlegungen in die Nähe von allzu gut geschliffenen Aphorismen geraten. Dem nicht nur leid-, sondern auch sprachempfindlichen Leser dürften außerdem eigenwillig manierierte Wortschöpfungen wie „Gottesvermissungen" (17) und „Vermissungswissen" (ebd.; 43) oder, in den folgenden Beiträgen, „entwichtigen" (45) bzw. „Entwichtigung" (71) eher Überdruß bereiten.

Der von Metz angeschlagene Grundton wird von Johann Reikerstorfer aufgenommen. Sein Aufsatz „Leiddurchkreuzt – zum Logos christlicher Gottesrede" (21–57) kontrastiert den Metzschen Ansatz mit zeitgenössischen theologischen Entwürfen, die im Gefolge der Kommunikations- und Diskurstheorie entwickelt wurden. Im Gegensatz zu diesen Konzepten und den mit ihnen verbundenen „starken" philosophischen Kategorien wie Idee, Vernunft, Wesen stellt sich für Reikerstorfer die Aufgabe, die von Metz als „schwach" (6) klassifizierte Kategorie des Leidensaprioris als stärker denn die starken protophilosophischen Kategorien zu präsentieren. Bei diesem Unternehmen gerät Reikerstorfer – unvermeidlich? – in eine gefährliche Nähe zu den kritisierten Entwürfen. Wem die metaphysischen bzw. die kommunikations- und diskurstheoretischen Begrifssapparaturen Habermasscher und Apelscher Provenienz nicht geläufig sind, dürfte mit den Finessen der über weite Strecken abstrakten Darlegungen überfordert sein. Im wesentlichen plädiert Reikerstorfer in kritischer Anlehnung an die Tradition der negativen Theologie und im Anschluß an die Analogieformel des IV. Laterankonzils (1215) für eine „anamnetische Christologie" (54), die sich nicht an metaphysischen Allgemeinheiten festmacht, sondern die die konkreten Erfahrungen des Scheiterns zum Ausgangspunkt ihrer „elementaren Vergewisserung" (56) wählt.

Die Denkhaltung der negativen Theologie ist auch für den dritten Autor des fundamentaltheologischen Trios, Jürgen Werbick, ein zentraler Zielpunkt seiner Überlegungen. In seinem Beitrag „Was das Beten der Theologie zu denken gibt oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit, ja zu sagen" (59–94) bezeichnet er das Gebet geradezu als das „Milieu", in dem sich die negative Theologie „von Anfang an" (80) entfaltet habe. Bei aller, gerade auch theologisch begründeten Bereitschaft und Fähigkeit, die Schöpfung zu bejahen, seien es gerade die Brüche, die Risse und Katastrophen in der Schöpfung, die den Betenden und Denkenden jene Fragen stellen lassen, die nicht einfach umstandslos systematisch stillgestellt werden dürften.

Die differenzierten Darlegungen Werbicks vermögen den Blick des Lesers vor verhängnisvollen Perspektivenverkürzungen zu bewahren: Gebet ist nicht vorschnell als institutionell vereinnahmendes Ritual zu verstehen, ist nicht harmloses Ja-und-Amen-Sagen zu allem und jedem. Ebensowenig aber ist es ein hyperkritisch nur negierendes Grundverhalten. Gebet, so Werbick, ist

wesentlich das Zusammenhalten zweier spannungsvoller Erfahrungen: Affirmation oder doch wenigstens Suche des guten Wortes Gottes einerseits, Negation und sich nicht einfach Abfindenkönnen mit einer als schlecht erfahrenen Wirklichkeit andererseits. Das Gebet löst diese Spannung nicht einfach auf, sondern ermöglicht dem Betenden, in Treue zu seinen wechselnden Erfahrungen eben diese zur Sprache zu bringen – jenseits aller Tabus und Sprachverbote –, in Treue zu sich selbst und zu Gott als dem, der durch sein Wort den Grund für menschliches Fragen und Antworten gegeben hat.

In den Worten Werbicks: „Wer zu beten anfängt,... der ahnt zumindest, daß es noch einen Grund gibt, Ja und Amen zu sagen. Und er ahnt, daß man im Verstummen oder im bloßen Neinsagen ein Geschenk zurückwiese, das Geschenk eines hinreichenden Grundes fürs Jasagenkönnen trotz allem. Wer sich von diesem Geschenk nicht in die Pflicht nehmen läßt, in aller Bedrängnis nach der Möglichkeit zu suchen, das Ja zu erneuern und es anderen zuzusprechen, der verrät, was ihm in Obhut gegeben ist; der gibt auf, was womöglich nur ihm unter vielen gegeben war: für die vielen" (77).

Werbick gelingt es zu zeigen, daß die Vielfalt christlichen Betens, verwurzelt in der Vielfalt persönlicher und kollektiver Erfahrungen, als Zentralthema gegenwärtigen Theologisierens ernst genommen zu werden verdient. Theologie, die sich vom Gebet zu denken geben läßt, von seinen Inhalten, seinen Formen und seiner Sprache, hat damit nicht nur ein Reflexionsobjekt bloßer Innerlichkeit vor sich, sondern die mannigfachsten Ausdrucksformen menschlicher Existenz. Insofern ist diese Art der Menschenrede ein privilegierter Ort aktueller Gottesrede.

Johannes Baar SJ

[1] Metz, Johann Baptist – Reikerstorfer, Johann – Werbick, Jürgen: Gottesrede. Münster: LIT 1996. 94 S. (Religion, Geschichte, Gesellschaft. 1.) Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

SCHINDLER, Frank: *Paulus von Husen im Kreisauer Kreis.* Verfassungsrechtliche und verfassungspolitische Beiträge zu den Plänen der Kreisauer für einen Neuaufbau Deutschlands. Paderborn: Schöningh 1996. 232 S. (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. NF. 78.). Kart. 38,–.

Die Widerstandsgruppe gegen den Nationalsozialismus, die sich seit 1940 um Helmuth James von Moltke gesammelt hatte, umfaßte am Ende 20 Männer. Aus diesem „Kreisauer Kreis" waren zwar alle Mitglieder in den großen Publikationen von Ger van Roon (Neuordnung im Widerstand, 1967) und von Wilhelm E. Winterhager (Porträt einer Widerstandsgruppe, 1985) dargestellt worden. Einzelne aus dem Kreis hatten in Monographien eine besondere Würdigung erfahren, so Helmuth James von Moltke, Julius Leber, Carlo Mierendorff, Alfred Delp, Augustinus Rösch. Aus der katholischen Gruppe blieben Paulus van Husen, Hans Peters und Hans Lukaschek eher unbekannt.

Diesem Defizit will das vorliegende Buch abhelfen, das nicht nur die Lebensgeschichte van Husens (1891–1971) präzise nachzeichnet, sondern auch van Husens Anteil an den verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Texten der Kreisauer herausarbeitet (59–158). In kritischem Gegensatz zu einigen bisherigen Feststellungen wird deutlich, daß der Einfluß van Husens wesentlich größer war als vermutet. Gerade in der Frage der Bestrafung der Rechtsschänder ließ er sich von der katholischen Naturrechtslehre leiten, in der er mit den Jesuiten A. Rösch, L. König und A. Delp übereinstimmte (197). In Fragen der Bildungspolitik stand er mit seiner Forderung nach der Bekenntnisschule gewiß im Gegensatz zur Mehrheit der Widerstandsgruppe. Auch diese Aussage trägt dazu bei, die spannungsvolle Einheit des Kreisauer Kreises bewußtzumachen. Schindler erhebt dann noch das Engagement van Husens in den Nachkriegsjahren – etwa als Präsident eines Oberverwaltungsgerichts – und stellt fest, daß verfassungsrechtliche und politische Vorstellungen der Kreisauer auch heute noch Lösungsmöglichkeiten anbieten, „die trotz der gewandelten Umstände noch beachtenswert sind und lehrreiche Anstöße geben können" (202). Das Buch weckt Erwartungen an den vergleichbaren Band „Levin von Trott zu Solz, Hans Peters und der Kreisauer Kreis. Staatslehre im Widerstand", der im Herbst 1997 erscheinen soll. Damit sind aus der katholischen Gruppe im Kreisauer Kreis zwei weitere Mitglieder besonders gewürdigt. *Roman Bleistein SJ*

Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung. Bd. 1–2. Hg. v. Ulrich HEHL und Christoph KÖSTERS. 3., wesentlich veränd. und erw. Aufl., Paderborn: Schöningh 1996. VIII, 1968 S. (Veröffentlichungen der Kommision für Zeitgeschichte. Reihe A. 37.) Lw. 198,–.

Im Jahr 1984 erschien die erste Auflage dieses Werks, weil der ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 27. August 1979 beschlossen hatte, „die noch feststellbaren religiös oder politisch bedingten Zwangsmaßnahmen (in der Zeit des Dritten Reichs) ermitteln zu lassen". Das Ergebnis dieser auch quantitativen Erfassung erbrachte damals 8000 Geistliche, die aus unterschiedlichen Gründen mit dem Nationalsozialismus in Konflikte gekommen waren und unterschiedliche Strafen – bis zur Hinrichtung – hatten erleiden müssen. Die vorliegende dritte, wesentlich veränderte und erweiterte Auflage berichtet nun über 12105 erfaßte Weltpriester und Ordensmitglieder. Ob angesichts dieser Zahl viele noch unentdeckt sind oder viele eben mit dem Nationalsozialismus nicht in Konfrontation standen, ist nicht auszumachen. Im Unterschied zur ersten Auflage wird die statistische Bearbeitung der Ergebnisse auf 140 Seiten ausgebreitet. Es ist ein Glossar dazugegeben (54–63), das die

wichtigsten Grundbegriffe (Kanzelparagraph, Sondergericht usw.) klärt. Dann folgen die kurzen biographischen Notizen, bei denen Literaturangaben auf die Quellen verweisen. Gerade diese Verweise stellen einen großen Gewinn im Vergleich zur ersten Auflage dar.

Die ausführliche Einleitung (65–115) gibt nicht nur Rechenschaft über die Methoden der Entstehung der Werke, sondern greift auch die naheliegenden Fragen auf: Gab es einen systematischen Terror, der gerade die katholischen Geistlichen traf? Wie wirkte sich die Denunziationsbereitschaft der deutschen Bevölkerung im kirchlichen Feld aus? Hielt das katholische Milieu den Pressionen des nationalsozialistischen Systems mit Erfolg stand? Kam es zum Schulterschluß zwischen dem Klerus und den Gläubigen? Die Antworten sind jeweils realistisch an den historischen Dokumenten orientiert. Gleicher Realismus zeigt sich in der Aussage, daß Klerus und Kirchenvolk „in der Regel auch an ihre Grenzen" stießen, „wenn es darum ging, sich für Anders- oder Nichtgläubige – Juden, Protestanten, Sozialdemokraten, Kommunisten – einzusetzen". Man darf zwar weiterhin festhalten, daß es dem Klerus im Dritten Reich gelang, eine weltanschauliche Immunisierung und eine kirchlich-institutionelle Selbstbehauptung zu erreichen – und dies trotz „einer nicht unerheblichen Risikobereitschaft". Diese katholische Kirche, dieser „Staat im Staate", beschränkte den Herrschaftsanspruch des Regimes und war gewiß dadurch auch ein wenig sichtbares Reservoir des politischen Widerstands. Da Klerus und Gläubige sich aber zu wenig um die angegriffenen Menschenrechte kümmerten, kann man den Schlußsatz der Einleitung nur unterstreichen: „In der Bewahrung und Verteidigung des katholischen Lagers liegen zugleich Größe und Grenze priesterlichen Verhaltens im Dritten Reich" (115). Diese realistische Aussage verhindert auf jeden Falle einen unangemessenen Triumphalismus.

Roman Bleistein SJ

Bogdanowicz, Stanislaw: *Carl Maria Splett, Danziger Bischof.* Dülmen: Laumann 1996. 402 S. Kart. 38,–.

Der Autor, Propst an der Danziger Marienkirche, hat sich mit Unterstützung seines Bischofs Tadeusz Goclowski der Biographie des zweiten Danziger Bischofs, Carl Maria Splett, angenommen. Ein Jahr nach der polnischen Ausgabe ist diese Arbeit nun auch in Deutschland erschienen.

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre ließ das zunehmend von nationalsozialistischer Ideologie geprägte Klima in Danzig die Situation des entschiedenen Bischofs Edward O'Rourke immer schwieriger werden. Nach dessen Rücktritt im Juni 1938 erforderte die Wahl des Nachfolgers daher äußerste Diplomatie. Der 40jährige Danziger Dompfarrer Splett war dabei nicht die erste Wahl seitens der Kirche und ihm haftete, nach Ansicht des Autors allerdings zu Unrecht, der Verdacht an, ein Wunschkandidat des NS-Gauleiters Forster zu sein.

Die Übernahme des Danziger Bischofsamts am 24. August 1938 sowie die im Dezember 1939 zusätzliche Funktion als Apostolischer Administrator des verwaisten Nachbarbistums Kulm stellten für Splett eine diffizile Gratwanderung zwischen notwendigem Nachgeben gegenüber dem totalitären Machtgebaren der deutschen nationalsozialistischen Herrschaft und dem Bemühen um Wahrung der Interessen seiner deutschen und polnischen Diözesanen dar. Splett, der den Pragmatismus einem (drohenden) Martyrium vorzog, gab dabei aber durch seine innerkirchlichen Verordnungen vor allem Interessen der durch die Nationalsozialisten besonders bedrohten polnischen Minderheit preis. Dies brachte ihm 1946 in dem (Schau-)Prozeß vor der Danziger Spezialstrafkammer den Vorwurf der Schädigung und Germanisierung des polnischen Volkes sowie eine achtjährige Zuchthausstrafe unter äußerst beschwerlichen Bedingungen ein. Nach der anschließenden Internierung in einem Kloster wurde er erst Ende 1956 auf Ersuchen von Kardinal Wyszynski freigelassen und lebte bis zu seinem Tod 1964 in der Bundesrepublik Deutschland. Bemühungen um eine Revision des Urteils blieb auch nach 1990 der Erfolg versagt.

In den Dienst eines solchen Bemühens ist auch die vorliegende Arbeit gestellt. Der Schwerpunkt liegt auf der Dokumentation des Prozesses. In der sehr ausführlichen Edition der historisch äußerst interessanten Prozeßakten, die somit erstmalig auf deutsch zugänglich sind, liegt auch

das große Verdienst Bogdanowicz, zumal ein Teil der staatlichen Akten in Polen erneut gesperrt ist. Wichtig ist auch, daß der Autor die Aussagekraft der teilweise auf kommunistische Propagandazwecke ausgerichteten Dokumente der Quellenkritik unterzieht. Auf diese Weise gelesen, tragen die Prozeßakten seiner Ansicht nach zu einer Entlastung des Bischofs bei. Um diesen Befund zu untermauern, werden den Prozeßaussagen Quellen aus der Amtszeit des Bischofs – vor allem Hirtenbriefe – in ausführlicher Zitierung gegenübergestellt.

Trotz der wiederholt in Anspruch genommenen Objektivität seines Urteils zugunsten Spletts räumt der Autor ein, daß es „auch heute ... noch nicht möglich ist, eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, was der Danziger Bischof ... hätte tun können oder sollen" (362). Um diese Kernfrage, ob die antipolnischen Verordnungen Spletts wirklich nur aus dem Notstand geboren waren, beantworten zu können, wäre es hilfreich gewesen, wenn der Autor die abgedruckten Quellen nicht nur stichwortartig aufgegriffen und um einige Ansichten aus der älteren Literatur ergänzt, sondern auch analysiert hätte. Eine über diese und die offiziellen kirchlichen Dokumente hinausgehende Interpretationsgrundlage wäre durch stärkere Einbeziehung der politischen Rahmenbedingungen wie auch der Prägungen und Erfahrungen, die Spletts Handeln bestimmten, möglich geworden. So wäre statt einer zum Teil sehr spekulativen Verteidigung des Bischofs, die bisweilen nicht auf polemische Tendenzen verzichtet, eine Ausleuchtung des tatsächlichen Handlungsspielraums möglich gewesen.

Karen Riechert

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. Freiburg: Herder 1996. 14 S., 1514 Sp. Lw. 380,–.

Mit dem fünften Band ist das große Werk bereits zur Hälfte erschienen, ohne daß auch nur die geringste Verzögerung eingetreten wäre: eine bemerkenswerte Leistung. Zwischen „Hermeneutik" und „Kirchengemeinschaft" fallen so wichtige Begriffe wie Herrschaft Gottes, Hierarchie, Himmel, Himmelfahrt, hypostatische Union, Inspiration, Jesus Christus, katholisch und der erste Teil der Begriffsgruppe Kirche. Dazu kommen die großen Weltreligionen Hinduismus, Islam und Judentum, und Länder wie Indien, Indonesien, Irak, Iran, Israel oder Japan. Bei den zahlreichen neuen Stichwörtern – von Heroldsbach bis Kirchengemeinschaft – sind einige von herausragender Qualität, so Humanae vitae, Inkulturation, Katholische Reform oder Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Symptomatisch für ein verändertes Problembewußtsein ist die Ausweitung der Begriffsgruppe Jugend um zehn zusätzliche Stichwörter.

Vergleicht man – was natürlich nur in Stichproben möglich ist – diesen Band mit der zweiten Auflage von 1960/1961, so fallen zunächst erhebliche Fortschritte auf. Zwischen den beiden Artikeln über Inspiration liegt nicht nur das Zweite Vatikanische Konzil, sondern auch der Weg zu einer wesentlich differenzierteren, sachgemäßeren Wahrnehmung der Probleme. Das Stichwort „Islam und Christentum" befaßte sich in der alten Auflage fast ausschließlich mit der christlichen Mission in islamischen Gebieten; jetzt kommt grundsätzlich das gegenseitige Verhältnis der beiden Religionen zur Sprache. Der Artikel über den Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler war im Stil einer Hofberichterstattung abgefaßt, jetzt bietet er ein an der Wirklichkeit orientiertes Lebensbild, das auch Problematisches nicht verschweigt. Auf der anderen Seite bleibt die zweite Auflage für eine Reihe von Stichwörtern unentbehrlich, weil sie dazu Informationen enthält, die jetzt fehlen. Das gilt beispielsweise für die Stichwörter Hexen, Inquisition (hier fehlt gänzlich die Entwicklung, die seit dem 4. Jahrhundert auf die mittelalterliche Inquisition hinführte) oder Integralismus. Wer also die zweite Auflage besitzt, sollte sich keineswegs von ihr trennen.

Andere Defizite, wiederum nur aufgrund von Stichproben: Beim Stichwort Hierarchie kommen die fragwürdigen Seiten des Begriffs nicht zur Sprache. Im Artikel Historisch-kritische Me-

thode fehlt jeder Hinweis auf die Widerstände und Schwierigkeiten von seiten des Lehramts, die erst mit der Bibelenzyklika Pius' XII. von 1943 ein vorläufiges Ende fanden. Über Ludwig von Hertling heißt es: „1962–65 Schriftführung der Stimmen der Zeit". Was der Neologismus „Schriftführung" bedeuten soll, bleibt rätselhaft. Richtig müßte es heißen: Redaktionsmitglied.

Alles in allem besticht wiederum die gleichbleibend hohe Qualität des Werkes, nicht zuletzt der Artikel über die großen, theologisch zentralen Themen. *Wolfgang Seibel SJ*

Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation. Hg. v. Jean-Pierre Wils. Tübingen: Attempto 1996. 185 S. Kart. 34,–.

Die Frage „Warum denn Theologie?" wird in diesem Buch von sechs Tübinger Theologen beantwortet. Die Autoren geben ihre Antworten aufgrund ihrer Kompetenz in dem jeweiligen Spezialgebiet, in dem sie als Forscher und Lehrer tätig sind, und zum Teil auch explizit aufgrund ihres persönlichen Zugangs und vor dem Hintergrund ihrer eigenen Biographie. Diese subjektive Komponente kann dem fachfremden Leser den Einstieg in die eigentlich wissenschaftliche Materie erleichtern.

Am deutlichsten wird das persönliche Interesse an zentralen theologischen Fragestellungen im Beitrag von Karl-Josef Kuschel („Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden"). Kuschel verbindet und kontrastiert literarische Zeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart so mit vertrauten biblischen Texten, daß gerade in diesem Zugang über das intim Persönliche die Dramatik alter und neuer theologischer Probleme anschaulich wird. Die prekäre Position der christlichen Ethik und des (abendländischen) Christentums insgesamt vor dem Hintergrund der Krisen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts wird von Jean-Pierre Wils ebenfalls anhand prägnanter Texte von Betroffenen verdeutlicht. Die Zitation und Interpretation dieser eindrucksvollen Texte ermöglichen es Wils, eine problemnahe und um Konkretion bemühte christliche Ethik „nach Auschwitz" zu skizzieren. Die Beiträge von Urs Baumann und Alfons Maurer veranschaulichen den zeitgenössischen Kontext (Verunsicherung, Individualisierung, Fundamentalismus, Ökumenismus) gegenwärtigen Theologisierens und die sich aus diesen Problemfeldern ergebenden Aufgaben für eine Theologie, die sich ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und kritischen Funktion über den kirchlichen und wissenschaftlichen Binnenraum hinaus bewußt ist. Gerade diese Überlegungen zeigen die Bedeutsamkeit einer Theologie, die sich nicht mit einer „rein" wissenschaftlichen oder kirchlichen Nischenexistenz zufriedengibt. Die religionswissenschaftlichen bzw. exegetischen Beiträge von Herbert Niehr und Hermann-Josef Stipp bieten eine Einführung in die religionswissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments bzw. eine knappe Erläuterung von Eigenart und Sinn des historisch-kritischen Ansatzes, ohne diese Zugangsweisen zu verabsolutieren. Am Beispiel der Entstehung des alttestamentlichen Monotheismus zeigt Niehr die, verglichen mit der alttestamentlichen Darstellung und deren Rezeption im Neuen Testament und in der christlichen Theologie, ungleich komplexere und differenziertere Geschichte dieses Vorgangs auf. Damit vermögen auch gerade diese Beiträge die Relevanz einer wissenschaftlichen Theologie aufzuzeigen, die sich bemüht, den Versuchungen von sektiererischem Fundamentalismus und naiv-nostalgischer Mythologisierung zu wehren.

Die Aufsätze sind insgesamt in einer gut lesbaren Sprache geschrieben. Den Autoren gelingt es weitgehend, bei aller Subtilität der Thematik, einen nur Fachleuten verständlichen Theologenjargon zu vermeiden. Die Darstellungen der verschiedenen Themenbereiche sind anregend und verraten ein über den wissenschaftlichen Eros hinausgehendes Interesse und Engagement. Das Buch ist als Einführung für (potentielle) Studenten der Theologie geeignet: damit sie sehen, was auf sie zukommt. Außerdem kann der Band all jenen empfohlen werden, die, über oft sehr kurzatmige kirchliche und theologische Diskussionen hinaus, eine vertiefte Hinführung zu zentralen theologischen Fragen suchen. *Johannes Baar SJ*

Rosen in der Wüste. Ein Mosaik zu Jesaja 40–55. Hg. v. Gabriele Miller. Ostfildern: Schwabenverlag 1996. 295 S. Kart.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die Festschrift für Eleonore Beck zum 70. Ge-

burtstag, eine Festschrift ganz eigener Art freilich, die jedoch die vielfältigen Aktivitäten und die Originalität der „Widmungsträgerin" recht getreu widerspiegelt. Diese lebt als Theologin und freie Schriftstellerin seit vielen Jahren in Tübingen; die meisten ihrer Veröffentlichungen kreisen um biblische Themen, wobei der Schwerpunkt auf dem Sektor der Bibelpastoral liegt. Sehr bekannt geworden ist das von E. Beck Jahr für Jahr zusammengestellte Meßbuch für die Sonntage, dessen Einführungen bibeltheologisch fundiert und zugleich hilfreich für die persönliche Spiritualität und die praktische Arbeit in einer Gemeinde sind.

Alle Beiträge der Festschrift kreisen in irgendeiner Form um jenen namenlosen und rätselhaften Propheten, der während des Babylonischen Exils auftrat, dessen Schriften schließlich in einem Anhang an das Jesajabuch eine Heimat fanden und der aufgrund seiner Anonymität als „zweiter Jesaja" bzw. als „Deuterojesaja" bezeichnet wird. Das Eleonore Beck gewidmete Buch stellt keine exegetische Festschrift im engeren Sinn dar, da die Mitarbeiter nur zu einem sehr geringen Teil Bibeltheologen sind. Das Verzeichnis der Mitarbeiter nennt zwar eine Reihe Professoren der Theologie, doch handelt es sich bei ihnen vorzüglich um Repräsentanten „praktischer" Fächer wie etwa der Religionspädagogik. Die anderen Mitarbeiter sind beispielsweise Pfarrer, Schriftsteller, Ordensangehörige und Akademiker im weitesten Sinn. Zum Wert der Festschrift trägt auch bei, daß in ihr eine eigene Übersetzung des Deuterojesajabuchs (Jes 40–55) des Tübinger Orientalisten Eugen Sitarz (247–287) enthalten ist, die sich am hebräischen Grundtext orientiert und gleichzeitig die sprachlichen und poetischen Feinheiten und Tiefen der Texte des Propheten der Exilszeit erahnen läßt.

Das Buch bietet kaum wegweisende Beiträge zur Deuterojesaja-Forschung. Es dokumentiert aber sehr eindrucksvoll, daß das „Trostbüchlein Israels" auch heute noch bei vielen Menschen auf fruchtbaren Boden fällt und sie auf gute und originelle Ideen bringt. *Stephan Dorner OSB*

VETTER, Dieter: *Die Wurzel des Ölbaums.* Das Judentum. Freiburg: Herder 1996. 208 S. (Kleine Bibliothek der Religionen. 5.) Kart. 24,80.

Mitunter findet man bei Menschen, die von der traditionellen kirchlichen Verkündigung kaum noch erreicht werden, ein lebendiges Interesse für das Judentum. Der vorliegende Band versucht, den Leser mit der gegenwärtigen Wirklichkeit des Judentums auf der Basis seiner Überlieferungen vertraut zu machen. In der ersten Hälfte des Buchs behandelt der Autor vor allem historische Themen; dieser Teil kann zwar aufgrund der Konzentration auf einige ausgewählte Aspekte eine Geschichte des Judentums nicht ersetzen, doch werden einige bemerkenswerte und höchst originelle Akzente gesetzt. Erwähnenswert sind hier vor allem die äußerst aufschlußreichen Ausführungen zum Judentum als einer solidarischen Gemeinschaft des Lernens und des Lehrens und der Vorschlag, die Geschichte des Judentums unter dem Vorzeichen der Auslegung der Hebräischen Bibel zu betrachten (68ff.). Die Kapitel VI bis X behandeln die Bedeutung des Landes Israel, das Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch, den Sabbat und die wichtigsten Feiertage des Jahres; sie greifen aber auch andere aktuelle Fragestellungen wie die jüdische Weltbevölkerung, die Gemeinschaft der Juden in Deutschland und den Anteil des Judentums an der (abendländischen) Kultur auf. Als besonders bemerkenswert seien die Ausführungen des Autors zum Thema der „Schechina", des Wohnens Gottes in der Mitte seines Volkes, hervorgehoben (112–114).

Schließlich leisten zahlreiche Erläuterungen wertvolle Dienste zur Überwindung mancher „christlicher" Mißverständnisse im Blick auf das Judentum: So trifft etwa die Scheltrede Jesu gegen die Pharisäer (Mt 23,13–36) nicht den wahren Pharisäismus, sondern die von den Pharisäern selbst gegeißelten Zerrbilder jüdischer Existenz (25f.). Die als besonders anstößig empfundene Regel „Auge um Auge, Zahn um Zahn" (Lev 24,20) gebietet nach pharisäisch-rabbinischer Auslegung nicht „exakte" Rache, sondern Leistung von Schadenersatz (191), was sich übrigens völlig mit dem von der modernen Exegese erhobenen Befund deckt. Die Praxis der meisten orthodoxen Gemeinden, Frauen nicht zur öffentlichen Toravorlesung zuzulassen, kann sich nicht auf den Babylonischen Talmud berufen, da die talmudischen Lehrer der Frau das Recht darauf

keinesfalls absprachen; es waren vielmehr die Frauen selbst, die mit Rücksicht auf die Sitten der Zeit und aus Rücksicht auf das Ansehen der Gemeinde auf die Ausübung dieses Rechts verzichteten (155 f.). Katholische Christen, die an dem vorhin erwähnten Brauch orthodoxer Kultusgemeinden Anstoß nehmen, werden sich freilich fragen müssen, ob sie wirklich Anlaß haben, die (angeblich) fehlende Gleichberechtigung der Frau in der jüdischen Orthodoxie zu beklagen.

Das vorliegende Buch macht deutlich, daß die Wurzeln der (christlichen) Kultur des Abendlands in der Bibel des Judentums liegen. Da das Christentum aus der jüdisch-israelitischen Religion hervorgegangen ist, werden die christlichen Kirchen ihre Bestimmung immer dann verfehlen, wenn sie sich nicht stets auf diesen Urgrund zurückbesinnen. Auf dem Fundament des Judentums ist aber die gebotene Erneuerung immer wieder neu möglich. *Stephan Dorner OSB*

Kirche

Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte. Hg. v. Ulrich von Hehl, Hans Günter Hockerts. Paderborn: Schöningh 1996. 192 S. Kart. 28,–.

Dieser Sammelband vereint die Referate einer Zeitzeugentagung mit kirchlichen Persönlichkeiten aus Ost und West, die von der „Kommission für Zeitgeschichte" der Deutschen Bischofskonferenz im Januar 1995 in Berlin veranstaltet wurde. Deren Ziel war es, unter der Fragestellung des gesamtdeutschen katholischen Zusammenhalts Einsichten über die kirchlichen Kontakte zwischen West und Ost zu erhalten. Die Herausgeber betonen durchaus zu Recht, daß die Geschichtswissenschaft allein aus den Akten kein angemessenes Bild über diese Verbindungen erhalte. Statt dessen komme den Aussagen beteiligter Persönlichkeiten eine besondere Bedeutung zu. Aus der vorliegenden Publikation wird dagegen ersichtlich, daß historischer Erkenntnisgewinn allein aus den Auskünften von kirchlichen Zeitzeugen noch weniger zu gewinnen ist. Zur komplementären Auswertung von Akten und persönlichen Erinnerungen gibt es deshalb keine wissenschaftliche Alternative.

Zum Verständnis der Situation einer auf sich selbst verwiesenen katholischen Kirche in der DDR dient vor allem der prägnante und ungeschminkte Beitrag von Hans Joachim Meyer über die katholische Laienarbeit. Oft nur sehr kursorisch konnten dagegen aufgrund der Struktur der Zeitzeugentagung die Ausführungen zur Jugendseelsorge (Klemens Ullmann), zu den Studentengemeinden (Heinz Josef Durstewitz mit treffenden Feststellungen), zur Akademikerseelsorge (Paul Dissemond) und zur katechetischen Arbeit (Martin Fritz) ausfallen. Aus den wenigen Beiträgen zur konkreten kirchlichen Zusammenarbeit zwischen West und Ost ragt der ausführliche und sehr informative Artikel von Anton Kötter über die Hilfen des Bonifatiuswerks hervor. Zur äußerst bedeutsamen Rolle des Deutschen Caritasverbands in Freiburg und der Funktion seiner Hauptvertretung in Berlin ist dagegen eher wenig zu erfahren. Einen ersten Einblick in die makabre Realität der Staatssicherheitsüberwachung gesamtdeutscher Kontakte gewährt der betroffene Beitrag von Prälat Heinrich Festing, dem Generalpräses des Internationalen Kolpingwerks.

Das Zusammengehörigkeitsgefühl der deutschen Katholiken durch das „Festhalten an der deutschen Einheit" wollen die Herausgeber in den nachgedruckten Beiträgen der Bischöfe Josef Homeyer und Joachim Wanke bei einer öffentlichen Anhörung der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages vom Januar 1994 dokumentiert sehen. Eine diesbezügliche Konkretion versucht der ausführliche Beitrag von Friedrich Kronenberg zur Rolle des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Für die Fragestellung der „gesamtdeutschen Klammer" greifen aber formale Betrachtungen über Diözesangrenzen, gemeinsame Besprechungen und öffentliche Erklärungen zu kurz.

Die deutsche Einheit kam auch für die katholische Kirche in Ost und West völlig unverhofft. Im anschließenden „Einigungsprozeß" zeigten sich in der katholischen Kirche ähnliche Wider-

sprüche zwischen Annäherung und Distanz wie in anderen Bereichen der Gesellschaft. Zur Erhellung der Ursachen dieser Problematik durch einen Rückblick auf das tatsächlich Gewesene und Gedachte in der katholischen Kirche konnte die Zeitzeugentagung in Berlin als Grundlage dieses Sammelbands jedoch nur sporadisch beitragen. *Bernd Schäfer*

Zulehner, Paul M.: *Kirchen-Ent-Täuschungen.* Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel. Wien: Kremayr & Scheriau 1997. 120 S. Lw. 29,80.

Paul M. Zulehner, der bekannte Professor für Pastoraltheologie in Wien, hat sich mit diesem „Plädoyer" weit über seine sozialempirischen Forschungen und pastoraltheologischen Studien erhoben und hat in verständlicher Sprache einen anregenden und ermutigenden Essay über die Kirche geschrieben, die oft in schlechter Optik gesehen wird und deren Amtsträger zuweilen unter Frust leiden. Die Ent-Täuschungen also nennen Erwartungen und überraschende Erfüllungen; aus diesem Wechselspiel entsteht die Botschaft: Die Kirche hat gerade in diesen Tagen eine große Sendung. Etwa die Freiheit – das erste Thema – bedarf angesichts der „Modernisierungsfalle" der Stütze und der Hilfe. Zulehner entdeckt diese auch in Institutionen, die Lebensweisheit verkörpern, in Normen, die Leid verhindern, und in „Autoritäten", die durch ihre überzeugende Lebensmodelle das Leben anderer „mehren". Ähnliche überraschende Gedankenschritte legt Zulehner bei der zweiten Ent-Täuschung, der Solidarität, vor. Da stehen am Ende die Aussagen, daß der Abbau von Angst Solidarität fördert und daß Solidarität offensichtlich eng an kirchliches Verhalten gebunden ist. Die dritte Ent-Täuschung: der offene Himmel. Im Gegensatz zu ihr leben viele moderne Menschen in einer verschlossenen, transzendenzlosen Welt. Eine Kirche, die den Himmel offen hält, geht in die Gottesschule der Armen, akzeptiert den Tod und findet im auferstandenen Christus „Leben und Heil" (93). Auf diesem Weg geht es wiederum nur um eines: um den Menschen, der sich ins Unendliche ausstreckt, der also schon immer über sich hinaus ist. Warum aber ist er so gerne bereit, sich mit weniger, mit dem Endlichen, abzufinden? Die abschließenden Zugänge zur realistisch beschriebenen Kirche sind von einer Leichtigkeit wie die Musik Mozarts, daß man die Kirche wieder lieben lernt. Ein ermutigendes Buch, gerade auch durch seine präzisen, argumentativen und zugleich leichten Schritte.

Roman Bleistein SJ

Evers, Georg: *Carlos Belo.* Stimme eines vergessenen Volkes. Freiburg: Herder 1996. 159 S. Kart. 19.80.

In der Berichterstattung der deutschen Medien im Anschluß an die überraschende Friedensnobelpreisverleihung an Bischof Carlos Belo und den Rechtsanwalt José Ramos Horta aus Ost-Timor kamen die Hintergründe des Konflikts auf dem indonesisch besetzten Ost-Timor nur mangelhaft zur Darstellung. Die Ost-Timoresen scheinen in unseren Breitengraden wirklich ein vergessenes Volk zu sein. In erstaunlich kurzer Zeit hat Georg Evers noch vor der Übergabe des Nobelpreises am 10. Dezember 1996 ein Buch über den „Bischof der Menschenrechte" vorgelegt. Er informiert sachkundig über die geschichtlichen und politischen Hintergründe der gewaltsamen Annexion Ost-Timors durch die indonesische Armee im Jahr 1976 sowie über die Rolle der katholischen Kirche im Befreiungskampf des Inselvolks. Im Mittelpunkt steht dabei Bischof Belo, der in einer abschließenden Dokumentation mit zwei Interviews und einer von ihm verantworteten Stellungnahme zur Wahrung der Menschenrechte in Ost-Timor selber zu Wort kommt.

Der Autor dokumentiert die unvorstellbare Grausamkeit, mit der die indonesische Armee den Widerstand der Ost-Timoresen zu brechen versuchte: 200000 Menschen – fast ein Drittel der Bevölkerung – wurden in diesem ungleichen Kampf bis heute umgebracht. Entschließungen des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen, die die Annexion für völkerrechtlich illegitim erklärten, blieben wirkungslos (30f.). Die weitgehende Tatenlosigkeit der internationalen Gemeinschaft angesichts dieses Völkermords und auch die deutsche Indonesien-Politik nähren für Evers den Verdacht, daß „wirtschaftliche Interessen dem Eintreten für die Wahrung der Menschenrechte" untergeordnet werden (113). So richtete

José Ramos Horta an Bundeskanzler Kohl vor seinem letzten Indonesien-Besuch den Appell, zumindest die Waffenlieferungen an Indonesien einzustellen (59).

In dieser Situation wuchs der katholischen Kirche eine besondere Rolle in der Verteidigung der Rechte des geschundenen Volkes zu. Bischof Belo betonte immer wieder die pastorale und religiöse Motivation seines Engagements. Doch der christliche Glaube hat für ihn auch eine politische und gesellschaftsverändernde Relevanz: „Dieser Glaube soll uns aber nicht nur auf die andere Welt der Zukunft nach dem Tod verweisen, sondern uns Hoffnung geben, in dieser Welt, auf unserer Insel, in Freiheit und Würde leben zu können." (49)

Wiederholt hebt Evers die Zwiespältigkeit der Haltung des Vatikan und der indonesischen Bischöfe hervor, die nie öffentlich gegen die Menschenrechtsverletzungen in Ost-Timor protestierten. So bleibt die Bewunderung für einen Bischof, der beispielhaft vorlebt, wie die Rolle der Kirche in einer Situation von Unrecht und Repression zu sein hat. *Martin Maier SJ*

ZU DIESEM HEFT

Aufsehenerregende Erfolge beim Klonen von Tieren werfen die Frage auf, ob die entsprechenden Methoden nicht schon bald Anwendung am Menschen finden könnten. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, steckt ethische Leitlinien und Grenzen für die bioethische Forschung ab.

Die Exkommunikation des Theologen Tissa Balasuriya aus Sri Lanka hat weltweite Reaktionen hervorgerufen. Georg Evers, Asien-Referent am Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen, analysiert diesen Fall auf dem größeren Hintergrund der Theologie im asiatischen Kontext.

Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, konstatiert einen seit längerem wachsenden Berg von ungelösten innerkirchlichen Problemen und Konflikten. Zu dessen Abbau verweist er die Kirche auf ihr Selbstzeugnis als Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens.

Am 1. Juli 1997 wird die Volksrepublik China die Souveränität über die bisherige britische Kronkolonie Hongkong wiedererlangen. Roman Malek, Direktor des China-Zentrums in St. Augustin, untersucht die Chancen und Gefahren für die Kirchen bei diesem schwierigen Übergangsprozeß.

Der Generationenvertrag ist neu in die Diskussion gekommen. Roman Bleistein setzt sich mit den Begriffen der Generation, des Generationenwechsels sowie des Generationenkonflikts auseinander und skizziert Elemente für einen neuen Generationenvertrag.

Dauerthema Dialog

Die Forderung des Konzils, „ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden", fand ein bemerkenswert breites Echo. Das Wort Dialog hat seitdem auf allen Ebenen der Kirche Hochkonjunktur, wenn es auch in denkbar verschiedenem Sinn verstanden wird. Die Bandbreite reicht von unverbindlichem freundlichem Gespräch bis zu einer Art Fundamental-Demokratisierung. Immerhin wird das Bild der Kirche nach außen davon so geprägt, daß die Brockhaus-Enzyklopädie im Jahr 1990 den Dialog ein „Hauptkennzeichen der durch das Konzil veränderten Kirche" nannte.

Daß dies nicht ganz der Wirklichkeit entspricht, machte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken deutlich, das in seinem Diskussionsbeitrag „Dialog statt Dialogverweigerung" vom Oktober 1991 schwerwiegende Defizite diagnostizierte. In diesen bis heute unübertroffenen Ausführungen über Wesen und Bedeutung des innerkirchlichen Dialogs werden auch Wege gezeigt, wie der derzeit herrschende „obrigkeitliche Leitungsstil" überwunden werden kann. Dieser Text wird nach wie vor intensiv diskutiert. Neuestens wird das Thema noch einmal umfassend in einem Band aufgegriffen, der unter dem Titel „Dialog als Selbstvollzug der Kirche?" die Referate einer Tagung des Leiterkreises der Katholischen Akademien in Deutschland vom März 1996 dokumentiert.

Fragt man, warum es offensichtlich so schwierig ist, in der Kirche zu einem dialogischen Stil des Umgangs miteinander zu kommen, muß man zunächst mit Paul M. Zulehner auf die in der modernen Gesellschaft „zunehmende Ichschwäche" vieler hinweisen, die bei den einen autoritäres Verhalten fördert, bei anderen die Bereitschaft wachsen läßt, Autoritäten blind zu folgen. Unabhängig davon wird von vielen Amtsträgern die Notwendigkeit eines Dialogs „zu Unrecht und fahrlässig als nebensächlich eingestuft". Mit den Worten des Zentralkomitees: „Der hierarchische Zentralismus ist ein wenig reformfähiges System."

Diese Probleme wurzeln im Verhalten und in der Mentalität der Menschen, gelten also allgemein. Was speziell in der katholischen Kirche fehlt, sind rechtliche Normen und Institutionen, die einen wirkungsvollen Dialog ermöglichen und strukturieren. Denn Dialog heißt ja nicht unverbindliches Sprechen aller mit allen. Es geht vielmehr um gemeinsame Wahrheits- und Entscheidungssuche, und diese gelingt nur, wenn verbindliche Regeln und Verfahren vorgegeben sind, an die sich alle halten müssen. Das kirchliche Amt wird dadurch nicht entmachtet oder gar überflüssig. Es wird eingebunden in ein System von Beratungspflichten und Mitspracherechten, die Entscheidungen und deren Akzeptanz im Grund erleichtern, weil diese dann auf breiterer Basis zustande kommen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in wichtigen Punkten die Grundzüge eines solchen dialogischen Kirchenbilds skizziert. Dazu gehören die Aussagen über die kollegiale Struktur des kirchlichen Leitungsamts, über den „übernatürlichen Glaubenssinn" und die grundsätzlich gleiche Würde aller Glieder des Gottesvolks, der alle Unterschiede von Amtsträgern und Nichtamtsträgern nach- und untergeordnet sind, weil Amt Dienst und nicht Herrschaft bedeutet, und schließlich die Betonung des Dialogs als Weg zur Wahrheits- und Entscheidungsfindung. Das Konzil weist ferner darauf hin, daß es auch in der Kirche eine legitime Vielfalt der Meinungen gibt, gerade bei der Suche nach der Lösung konkreter Probleme, und daß dabei nur ein „offener Dialog" zur Klärung der Fragen führen kann. Der Dialog hat somit auch einheitstiftende Funktion.

Diese Ansätze hat aber das Konzil nicht institutionell verankert. Bei der Zähllebigkeit des herrschenden Systems ist es daher nicht verwunderlich, daß die Entwicklung in der Nachkonzilszeit eher in die Gegenrichtung ging. Die Bischofssynode, die zu einem Organ der Mitwirkung des Bischofskollegiums an der Amtsführung des Papstes hätte werden können, blieb ein reines Beratungsorgan ohne rechtliche Befugnisse. Ob ihre Anregungen aufgenommen werden, entscheidet allein der Papst. Auch auf den anderen Ebenen kennt das seit 1983 geltende Kirchenrecht zwar kollegiale Elemente und synodale Formen, vom Konsultorenkollegium der Bischöfe über die verschiedenen diözesanen Räte bis zum Pfarrgemeinderat. Aber alle diese Gremien haben ausschließlich beratende Funktion. Die Entscheidungen stehen grundsätzlich im Ermessen der Amtsträger. Dasselbe gilt von den neuen, nicht im Kirchenrecht verankerten Formen dialogischer Beratung, die einige deutsche Diözesen in den letzten Jahren erprobt haben. Sie wurden im allgemeinen von den Beteiligten als geglückte Versuche gemeinsamer Überlegung erfahren. Aber verbindliche Beschlüsse zu fassen war ihnen verwehrt. Nur der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer (1972–1975) war dies in einem gewissen Rahmen möglich. Aber das blieb eine Ausnahme, die heute mit Sicherheit nicht mehr gestattet würde.

Das alles ist notwendige Folge der „klerikalistischen und autoritär-zentralistischen Kirchenverfassung" (Hermann-Josef Pottmeyer). Diese ergibt sich aber keineswegs zwingend aus dem Wesen der Kirche, sondern ist verhältnismäßig jung und zeitbedingt und daher veränderbar. Die Reformversuche des Konzils blieben bis heute erfolglos. So hängt es nach wie vor allein vom guten Willen – oder dem Belieben – der jeweiligen Amtsträger ab, ob Entscheidungen auf dialogischem Weg zustande kommen. Solange sich das nicht ändert, klingen alle Beteuerungen der Dialogbereitschaft wenig glaubwürdig. Und so lange wird auch die Forderung nach Dialog ein Dauerthema der Diskussionen in der Kirche bleiben – es sei denn, die heute noch engagierten Christen würden in Resignation verfallen und die Hoffnung auf eine dialogbereite Kirche aufgeben. Das wäre aber wohl das schlimmste aller möglichen Szenarien. *Wolfgang Seibel SJ*

Eberhard Schockenhoff

Sexualität und Ehe

Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen

Das Umdenken, das in der katholischen Ehetheologie und Sexualmoral schon vor dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, fand in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine gesamtkirchlich verbindliche Anerkennung. Besonders in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" vollzog das höchste Lehramt der katholischen Kirche eine begriffliche Abkehr von der alten Ehezwecklehre und bekannte sich darin zugleich zu dem personalen Eheverständnis der neueren Theologie. In der Rückschau auf diese Lehrentwicklung stellt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu Recht fest: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution ‚Die Kirche in der Welt von heute' die lange Zeit in Gesellschaft und Kirche vorherrschende Betonung der Ehe als Institution zur Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft durch eine Orientierung am Leitbild der partnerschaftlichen Ehe ergänzt."[1]

Überblickt man die Konzilsaussagen freilich in ihrem Gesamtduktus, so zeigt sich, daß sie auseinanderstrebende Ansätze miteinander verbinden möchten, die nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen sind. Die Ehe soll nach der Auffassung des Konzils in einer personalen Wirklichkeit, nämlich dem Akt des vorbehaltlosen Sich-Schenkens der Ehepartner begründet sein und wesentlich in dem alltäglichen Nachvollzug des sie tragenden Konsenses bestehen. Mit gleicher Entschiedenheit bringt das Konzil jedoch auch den institutionellen Charakter und den Eigenwert der Ehe zum Ausdruck, der keineswegs in dem aktuell erfahrenen Beitrag aufgeht, den diese zur Selbstverwirklichung der Ehepartner leistet. Es kann kaum überraschen, daß die nachkonziliare Ehetheologie diese doppelte Vorgabe nur selten einzuholen vermochte und statt dessen stärker den prozeßhaften Charakter der Ehe *oder* ihre institutionelle Eigenbedeutung betonte.

Beide in der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen und sozialethischen Diskussion als antagonistisch geltenden Sinnbestimmungen – die personale Erlebnisqualität der Partnerschaft als Dienst an der individuellen Selbstverwirklichung und der Eigenwert der Institution als eines vorgegebenen, auch in Krisenzeiten verläßlichen Rahmens – möchte das Konzil mit Hilfe der theologischen Kategorie des „Bundes" gedanklich und begrifflich zueinander vermitteln. Die Bundeskategorie erscheint dazu unter verschiedenen Aspekten besonders geeignet, die jeweils zentrale Aussagen des konziliaren Eheverständnisses hervorheben: Der Be-

griff des „Bundes" umschreibt zunächst die personale Dimension der Eheschließung, worin das Konzil den entscheidenden Grund für seine Bevorzugung gegenüber dem herkömmlichen Vertragsgedanken sieht. Er enthält ebenso das Moment des Unwiderruflichen und rechtlich Verbindlichen und kann so die ursächliche Bedeutung des Konsensaustauschs für das Entstehen der ehelichen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck bringen; in diesem bleibenden Ursprung sind auch der Eigenwert der Ehe als Institution (im bürgerlichen Rechtsbereich) und ihre Sakramentalität (in der Glaubensgemeinschaft der Kirche) begründet.

Der Bundesgedanke läßt sich ferner nicht nur auf den Moment der Eheschließung und den Konsensaustausch, sondern auch auf die ganze Wegstrecke des gemeinsamen ehelichen Lebens beziehen. Viel stärker als der Vertragsbegriff beschreibt er die Ehe als einen zeitlich gestreckten Prozeß, durch den die volle Lebensgemeinschaft der Ehepartner erst ihre Verwirklichung erfährt. Schließlich eignet der Bundesvorstellung von Anfang an eine religiöse Tiefendimension, die sie auch unter ökumenischer Perspektive empfiehlt, und zwar sowohl gegenüber den orthodoxen Schwesterkirchen des Ostens als auch gegenüber den reformatorischen Kirchen des Westens. Die Ehe wird so zugleich in ihrem anthropologischen Eigengehalt wahrgenommen und in einem christlichen, durch die biblische Offenbarung eröffneten Sinnkontext symbolisch-sakramental interpretiert[2].

Die anthropologischen Grundlagen von Sexualität und Ehe

Das kirchliche Eheverständnis basiert aber keineswegs, wie ihm oftmals entgegengehalten wird, auf einer nur im christlichen Glauben zugänglichen heilsgeschichtlich-sakramentalen Wirklichkeitssicht, für die es in der menschlichen Erfahrung keine Anhaltspunkte gibt. Die folgenden Überlegungen wollen vielmehr zeigen, weshalb das in der gegenwärtigen Ehetheologie vorherrschende Leitbild einer partnerschaftlichen Ehe dem Menschenbild der Bibel verpflichtet ist und zugleich in einer anthropologisch aufweisbaren Korrespondenz zu wichtigen Grunderfahrungen und existentiellen Grundbedürfnissen des Menschseins steht.

1. *Das Menschenbild der Bibel.* In der biblischen Anthropologie sind drei für eine christliche Ehetheologie und Sexualethik unverzichtbare Grundaussagen vorgezeichnet, deren Anspruch sie in ihrer konkreten Entfaltung einholen muß: die in der Gottebenbildlichkeit von Frau und Mann gründende *Personwürde* beider Partner, die herausgehobene Bedeutung der *Zweigeschlechtlichkeit* des Menschen und die *leib-seelische Ganzheitlichkeit* seiner personalen Lebensvollzüge. In dieses anthropologische Koordinatensystem ist die Grundaussage der christlichen Eheauffassung eingeschrieben, die beide großen Kirchen unseres Landes in ökumenischer Übereinstimmung zum Ausdruck bringen: die Überzeugung, daß eine auf gegenseitiger Achtung gegründete und zu lebenslanger Treue entschlos-

sene Partnerschaft unter dem Dach der Ehe den angemessenen Schutz- und Entfaltungsraum bietet, der dem humanen Anspruch menschlicher Sexualität entspricht.

Dieser in seinem Kern unbestrittene ökumenische Konsens wird von den beiden Kirchen allerdings seit einiger Zeit nicht mehr deckungsgleich vertreten. Während die katholische Kirche in ihren lehramtlichen Aussagen daran festhält, daß unter getauften Christen allein die sakramentale Ehe der exklusive Raum legitimer Sexualbeziehungen ist, formuliert die evangelische Kirche diesen Grundsatz in ihren Denkschriften offener, indem sie von der „besten" und „angemessensten" Grundlage für eine menschliche Gestaltung der Sexualität spricht[3]. Manche protestantische Theologen bringen diesen Unterschied auf die Formel, eine evangelische Ethik könne immer nur eine „Höchstgeltung" der Ehe vertreten, während die katholische Ehelehre auf ihrer „Alleingeltung" beharre. Demgegenüber betonen jedoch andere Sozialethiker, daß auch für die gegenwärtige protestantische Ehetheologie, solange sie der eigenen Bekenntnistradition treu bleiben möchte, allein die Ehe als schriftgemäße Lebensform für das Zusammenleben der Geschlechter in Frage kommen kann[4].

2. *Der Einklang von Sexualität und Liebe als Aufgabe affektiv-moralischer Selbsterziehung.* Diese gemeinsame Grundüberzeugung geht von einer inneren Zusammengehörigkeit der drei Sinndimensionen oder Bedeutungsfaktoren menschlicher Sexualität aus, die in der modernen Sexualwissenschaft als Lust-, Beziehungs- und Fortpflanzungsfunktion unterschieden werden. Die einzelnen Sinnwerte und existentiellen Erfahrungen, die mit der menschlichen Sexualität verbunden sind, können nicht immer und müssen nicht immer zugleich realisiert werden, aber sie dürfen – auf dieses allgemeine Prinzip lassen sich die materialen Aussagen der kirchlichen Sexualethik zurückführen – nicht grundsätzlich und auf Dauer auseinandergerissen werden. Ebenso stehen die drei Grunddimensionen der Sexualität nicht unverbunden nebeneinander, sondern verweisen in gegenseitiger Abhängigkeit aufeinander. Insofern die Beziehungsfunktion gewissermaßen das innere Zentrum ist, von dem ausgehend die anderen Sinnbestimmungen zu verstehen sind, läßt sich diese Zuordnung als ein dreifacher Lebenskreis der Liebe beschreiben[5].

Die drei Grunddimensionen der Sexualität werden also nicht mehr, wie in der traditionellen Lehre von den Ehegütern oder Ehezwecken, hierarchisch, sondern konzentrisch angeordnet. Der Weg, der das lustbetonte Erleben der Sexualität mit der Annahme ihres Beziehungssinns und der Bejahung ihrer Fortpflanzungsaufgabe verbindet, meint keine aufsteigende Linie im Sinn einer Wertpyramide, sondern das biographisch-existentielle Fortschreiten von einem Lebenskreis der Liebe zum nächsten. Daß die drei Grundfunktionen der Sexualität nicht auseinandergerissen werden dürfen, wird noch deutlicher, wenn man ihre wechselseitige Zuordnung zu ihrem personalen Beziehungskern im einzelnen betrachtet.

Es wäre absurd, auch wenn es im Zusammenhang mit den modernen Fertilisationstechniken bereits von manchen Zukunftsplanern ins Spiel gebracht wird, die Fortpflanzungsaufgabe der menschlichen Sexualität grundsätzlich von ihrem personalen Beziehungssinn abkoppeln zu wollen. Die Weitergabe des menschlichen Lebens muß der partnerschaftlichen Liebe zwischen Frau und Mann entspringen, da sonst der Zeugungsakt zu einer biologischen Zweckveranstaltung degradiert und das Kind der menschlichen Geborgenheit beraubt würde, in der es Selbstvertrauen, Lebensbejahung und Liebesfähigkeit lernen kann. Erst recht gilt für eine theologische Betrachtungsweise, in der die menschliche Zeugungskraft als ein „Hineinreichen" in die sich bereithaltende göttliche Schöpfungskraft verstanden werden kann, daß die Eltern beim Zeugungsakt nicht allein als Naturwesen handeln, die ein rein biologisches Geschehen nach ihrem Belieben anbahnen, sondern auch selbst in ihrer Beziehung dem Mysterium der Liebe entsprechen sollen, aus dem alles göttliche Schöpfungshandeln hervorgeht[6].

Dagegen scheint es auf den ersten Blick weniger einsichtig, warum auch die Lustdimension der Sexualität ihren ganzheitlich-humanen Sinn nur im Rahmen einer partnerschaftlichen Beziehung bewahren soll. Aufgrund ihrer polymorphen Struktur sind die Sexualtriebe des Menschen ja nicht von sich aus auf den Raum der Liebe zwischen Frau und Mann bezogen; sie können durch ihre Eigendynamik die emotionale Basis der ehelichen Partnerschaft ebenso stabilisieren wie gefährden. Damit die psychosexuelle Dynamik des Menschen dem Wachstum seiner Beziehungsfähigkeit und einer kultivierten Partnerschaft zwischen Frau und Mann dient, bedarf es vielmehr ihrer bewußten Integration (von „integer" = ganz, vollständig) in die willentliche Bejahung des anderen, also der psychodynamischen Leistung jener heute namenlos gewordenen Tugend, für die es früher das alte Wort „Keuschheit" gab[7]. Die Indienstnahme seiner sexuellen Energien für ein gemeinsames Lebensziel stellt die eigentliche Aufgabe der moralischen Selbsterziehung des Menschen auf dem Weg zu einer reifen Partnerschaft und zu personaler Bindungsfähigkeit dar.

Die für das christliche Eheverständnis wesentliche Annahme, daß das Erleben sexueller Lust außerhalb einer personalen Liebesbeziehung seinen spezifisch menschlichen Sinn verliert, setzt keineswegs voraus, daß die Lust in sich schlecht wäre und erst als Ingredienz, Zugabe oder Höhepunkt einer menschlichen Beziehung gut würde. Das Verhältnis zwischen beiden Sinndimensionen der menschlichen Sexualität ist nicht als äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und in den Kindern einen Entschuldigungsgrund für das Übel der Lust sah. Der entscheidende Umstand, warum das sexuelle Erleben erst in einer ernstgemeinten partnerschaftlichen Beziehung in seiner menschlichen Bedeutung wahr gemacht und in diesem Sinn „gut" wird, liegt vielmehr darin, daß wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir gerade im intimen Zusammen-

sein nicht „gebrauchen" dürfen. Frau und Mann sollen sich vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an ihrer Gegenwart „erfreuen", wie es ihrer Würde als Person allein angemessen ist.

Der Sexualtrieb eines reifen Menschen wird nicht von isolierten Merkmalen hervorgerufen, die er am anderen als einem abstrakten Geschlechtswesen findet. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebs liegt vielmehr gerade darin, daß dieser sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechts richtet und eben dadurch zur Grundlage für das Entstehen einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existentiell bedeutsamen Ausrichtung auf ein „Objekt" (um es in der tiefenpsychologischen Sprache Freuds zu sagen), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Zwar soll sich der Mensch auch in der Form der Nahrungsaufnahme vom Tier unterscheiden, indem er diese in einer spezifisch menschlichen Weise vollzieht: Das Miteinander-Essen und Mahlhalten dient nicht nur der Primärsättigung des Nahrungstriebs, sondern dem kultivierten Genuß, dem Gespräch und dem festlichen Miteinander. Wo der Mensch sich dieser Aufgabe jedoch versagt und die Gaben der Schöpfung nur zur Sättigung benutzt, da versündigt er sich nicht direkt am personalen Wert eines anderen Menschen; seine Unmäßigkeit und Gier verletzen vielmehr die eigene personale Würde. In der sexuellen Begegnung stehen wir Menschen jedoch immer vor der Alternative, die sich mit dem alten Begriffspaar umschreiben läßt, durch das Augustinus die Liebe zu Gott und den geistigen Gütern von der Liebe zu den geschaffenen Dingen unterscheiden wollte: Wir können einen anderen Menschen als Sexualpartner „gebrauchen" („uti") und ihn dadurch zum Gegenstand unseres Begehrens machen, oder wir können uns an ihm „erfreuen" und seine Gegenwart im spontanen Erleben „genießen" („frui"), wie es seiner Würde als Person entspricht. Diese Alternative ist es letzten Endes, die über den humanen Sinn und damit auch über den moralischen Wert des menschlichen Sexualverhaltens entscheidet.

3. *Sexualität im Dienst existentieller Lebensziele.* Die Schwierigkeit, die humanen Intentionen des kirchlichen Eheverständnisses und der ihm zugrunde liegenden Sexualethik gegenüber der gegenwärtigen Bewußtseinslage vieler Menschen zur Sprache zu bringen, hängt mit einem epochalen Paradigmenwechsel in der Sinnwahrnehmung menschlicher Sexualität zusammen. Während Sexualität nach biblischem Verständnis einen Auftrag und eine Gabe des Schöpfers darstellt, die der Mensch zur exemplarischen Verwirklichung seiner Bestimmung zu einem Leben in Gemeinschaft einsetzen soll, ist sie im Empfinden vieler Menschen zu einem selbstevidenten Bestandteil ihrer Vorstellung von Glück und Lebensqualität geworden, der keiner weiteren Legitimation bedarf. Selbst die Bindung der Sexualität an eine auf unabsehbare Dauer angelegte menschliche Beziehung erscheint dabei oftmals als eine unzulässige Einschränkung, die nur die ungezwun-

gene Spontaneität und den spielerischen Eigengehalt des sexuellen Lebens mißachtet. Sexualität soll Spaß machen, so lautete die Devise der emanzipatorischen Sexualpädagogik; wer mehr von ihr erwartet, der verdirbt sie nur.

Einer solchen Reduktion der Sexualität auf ihre psychologische Erlebnisqualität liegt nicht nur ein eindimensionales Menschenbild, sondern auch ein unzureichendes Verständnis des Sexualtriebs als solchen zugrunde. Darin wird verkannt, daß dieser nicht nur libidinösen Charakter, also die Struktur des leidenschaftlichen Begehrens trägt, sondern auch eine existentielle Tiefendimension besitzt, durch die er zur Quelle vielgestaltiger Sinnerfahrungen im menschlichen Dasein werden kann. Zu dieser anthropologischen Sinnfülle des Geschlechterverhältnisses gehört, wie der Soziologe Günter Dux in seiner Kritik an der tiefenpsychologischen Triebtheorie Sigmund Freuds zu Recht betont, vor allem das Erlebnis von Intimität, die Integration der Körperlichkeit des Lebens in all ihren Ausdrucksformen bis hin zu Krankheit und Tod sowie die gegenüber anderen Sozialverhältnissen unvergleichbare Möglichkeit, sich im anderen der Bedeutsamkeit des eigenen Daseins zu vergewissern[8].

Ebensowenig beschränkt sich die Fortpflanzungsdimension der menschlichen Sexualität auf ihren reinen Naturzweck; dieser gewinnt auf der Ebene des Menschlichen vielmehr eine existentielle Bedeutsamkeit, da sie den Eltern die Möglichkeit eröffnet, im Muttersein und Vatersein als einem gemeinsamen Dasein für das Kind eine Grundform sittlicher Verantwortung zu erleben[9]. Schließlich vermag sich der Mensch gerade in der erotischen Liebe als das Wesen der Transzendenz zu erfahren, das an das Unendliche rührt und in sich ein unstillbares Verlangen nach dauerhaftem und bleibendem Glück trägt.

4. *Die monogame Eheauffassung als Ausdruck eines Ethos der Menschenwürde.* Wenn zwei Menschen einander in ihrem unverrechenbaren, einmaligen Personsein annehmen und sich in diesem Akt der eigenen Individualität als einer „bedeutungsvollen Form des Daseins" vergewissern, verlangt ihre Liebe nach einer dauerhaften Gestalt, in der ihr Wille zur Vorbehaltlosigkeit und Endgültigkeit einen verbindlichen Ausdruck findet[10]. Dieses Verlangen nach Dauer ist jeder wirklichen Liebe eingeschrieben, ohne daß es notwendig den Wunsch nach einer institutionellen Regelung der Beziehung nach sich ziehen muß. Wo sich dieser Wunsch jedoch einstellt, steht er nicht, wie von einer romantischen Ehekritik immer wieder behauptet, im Widerspruch zu den wahren Gefühlen der Liebenden. Der Wille zur endgültigen Bindung erwächst vielmehr aus einem tieferen anthropologischen Bedürfnis nach Annahme und Geborgenheit, das als Verlangen nach einer dauerhaften Liebe auch in offenen Partnerkonstellationen immer wieder durchbricht.

Mentalitätsgeschichtliche Vergleiche des gegenwärtigen Partnerschaftsverhaltens mit den Bindungsformen früherer Epochen verweisen auf die gestiegene Bedeutung, die der faktischen Dauer partnerschaftlicher Beziehungen gerade

dann zukommt, wenn diese nicht von Anfang an gewollt oder als institutionelle Voraussetzung bejaht war. Philipp Ariès sieht in dem Umstand, daß in den meisten informell eingegangenen Partnerschaften durch ihr tatsächliches Andauern eher beiläufig eintritt, was zunächst nur probeweise angebahnt oder jedenfalls nicht explizit gewollt wurde, eine „untergründige Revanche der dynamischen Kontinuität in einer Gesellschaft, die dem Augenblick und dem Bruch huldigt“ [11].

Was der Historiker ironisch als List des Lebens beschreibt, die den Menschen ein Schnippchen schlägt, wenn diese am Ende doch länger zusammengeblieben sind, als sie zunächst vorhatten, verweist auf ein anthropologisches Grundbedürfnis, das dem geschichtlichen Wandel soziokultureller Lebensformen vorausliegt. Weil wir Menschen in der Kontingenz unseres individuellen Daseins auf endgültige Bejahung und Annahme angelegt sind, ist die Dauerhaftigkeit unserer Lebensformen nicht nur eine zufällig-quantitative Größe. Sie gewinnt vielmehr, indem sich die Partner bewußt für die Ehe als verläßliche Form ihrer Beziehung entscheiden und diese als eine ihnen vorausliegende Wirklichkeit in freier Wahl hervorbringen, einen qualitativen Eigenwert, in dem sich die Einmaligkeit und Unverrechenbarkeit der Partner in ihrer jeweiligen Individualität widerspiegelt. Durch die Endgültigkeit der ehelichen Bindung und den statusverändernden Charakter der monogamen Lebensform findet das Verlangen nach Dauer, das offen bejaht oder nur insgeheim gewollt von Anfang an in jeder wirklichen Liebe angelegt ist, eine stabilisierende Hintergrunderfüllung [12].

In dem historischen Entwicklungsprozeß, der über die römische, biblisch-christliche und romantische Eheauffassung zum gegenwärtigen Ideal der partnerschaftlichen Ehe führte, ist daher eine fortschreitende Humanisierungstendenz wirksam, die ein unaufgebbares Erfahrungspotential der Kulturgeschichte hervorbrachte. Gegenüber einer romantischen Liebeskonzeption, die in der Ehe nur ein bürgerliches Rechtsinstitut sieht, das nahezu zwangsläufig den Tod der Liebe nach sich zieht, und gegenüber einer historischen Rekonstruktion des Wandels unserer Lebensformen, die ihre Hoffnung folgerichtig auf eine „allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe“ setzt [13], ist deshalb zu betonen: „Die Lebensform der Monogamie, der Subjekt-Subjekt-Beziehung zwischen Mann und Frau, ist Ausdruck eines Ethos der Menschenwürde. Die in ihr angelegte humane Vernunft markiert eine geschichtlich irreversible Ordnung der Geschlechterbeziehung.“ [14]

Sowohl der Anspruch ehelicher Treue als auch die Exklusivität der personalen Liebesbeziehung, die das Christentum von Anfang an als wechselseitige Forderung an Frau und Mann verstand, stellen vor diesem Hintergrund wichtige Einsichtsschwellen dar, hinter die ein menschlicher Umgang der Geschlechter miteinander nicht mehr ohne humane Verluste zurückfallen kann. Es beruht auf einer Verkennung dieser geschichtlichen Zusammenhänge, wenn heute vielen Men-

schen die Ehe als eine von der gesellschaftlichen Entwicklung überholte Lebensform erscheint, während alternative Partnerschaftsformen als Modelle eines attraktiven, zeitgenössischen Lebensstils gelten, der dem Bedürfnis nach Selbstbestimmung, Autonomie und Freiheit entgegenkommt.

Neue Herausforderungen des christlichen Eheverständnisses

1. *Die wachsende Instabilität menschlicher Lebensläufe.* Die in soziologischen Gegenwartsbeschreibungen als Grundzug der modernen Lebenswelt herausgestellte „Optionserweiterung", die auch vor tragenden Bindungen und Lebensformen nicht haltmacht, stellt für das christliche Eheverständnis eine epochale Herausforderung dar[15]. In Verbindung mit der wachsenden Instabilität und Segmentierung von Einzelbiographien macht sie den Entschluß zur Ehe, wenn er gegenüber anderen, ebenfalls offenstehenden Möglichkeiten schließlich getroffen wird, häufig zu einer faktisch korrekturoffenen Entscheidung, die sich in einer nachehelichen Lebensphase auch durch andere Optionen ersetzen läßt. Die innere Distanz des kirchlichen Eheideals zum Druck einer gesellschaftlichen Gegenrealität ist inzwischen so groß geworden, daß auch katholische Moraltheologen zu fragen beginnen, ob die Möglichkeit unwiderruflicher Lebensentscheidungen, mit der die christliche Ethik in der Vergangenheit ganz selbstverständlich rechnete, nicht an die gesellschaftliche Basis einer bürgerlichen Ständegesellschaft gebunden war[16].

Auch wenn die christliche Ethik an der prinzipiellen Möglichkeit unwiderruflicher Lebensentscheidungen festhalten wird, weil in ihnen die Einmaligkeit der menschlichen Person und die Unwiederholbarkeit ihrer Lebensgeschichte den angemessensten Ausdruck finden, muß sie nach den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen fragen, unter denen solche Entscheidungen heute stehen. Sie wird deshalb nicht alle Formen nichtehelichen Zusammenlebens als Zeichen einer prinzipiellen Bindungsunfähigkeit werten, sondern anerkennen, daß solche Vorstufen im Bewußtsein der Betroffenen der Suche nach dauerhafter Bindung und der Vorbereitung einer tragfähigen Lebensentscheidung dienen können. Wenn in der Bejahung partnerschaftlicher Treue, in der Einbettung des sexuellen Lebens in eine als tragfähig erfahrene personale Beziehung und in der Offenheit auf die spätere Ehe hin positive menschliche Werte realisiert werden, entspricht dies zwar nicht der Vollform verbindlicher Liebe und Treue. Ein solches Suchen und Auf-dem-Weg-Sein darf aber auch nicht auf eine Stufe mit unverbindlichen sexuellen Probeverhältnissen gestellt werden, in denen solche Werte keine Rolle spielen und Sexualität außerhalb einer personalen Bindung gelebt wird.

Vor allem in den nichtehelichen Partnerschaften, in denen der Entschluß zur späteren Heirat bereits gefallen ist, sind die wesentlichen Elemente personaler

Partnerschaft und auch der Wille zur verbindlichen Treue vorhanden, die dem kirchlichen Eheverständnis entsprechen. Die Tatsache, daß über 80 Prozent der Brautpaare vor ihrer kirchlichen Eheschließung in nichtehelichen Lebensgemeinschaften gelebt haben und das bisherige Zusammenleben als ein wichtiges Durchgangsstadium empfinden, das sie zur Ehe hingeführt hat, muß auch in einer theologisch-ethischen Gesamtbewertung Berücksichtigung finden. Vieles spricht dafür, daß zumindest diese Form der nichtehelichen Lebensgemeinschaft ein funktionales Äquivalent zur früheren Verlobungszeit darstellt, mit dem Unterschied freilich, daß sexuelle Beziehungen heute schon lange vor dem formellen Eheabschluß aufgenommen werden.

Trotz der historischen Analogien, die es als Vorformen zur Ehe auch in der Vergangenheit gab, wird eine ethische Beurteilung die bis in weite kirchliche Kreise hinein selbstverständlich praktizierten vorehelichen Beziehungsformen auch mit kritischen Vorbehalten konfrontieren. Natürlich muß es vielfältige Formen des Einander-Erprobens und Einander-Kennenlernens geben, unter denen sich die Zusammengehörigkeit der Partner im leib-seelischen Ausdrucksfeld ihrer Beziehung klären kann. Aber keine noch so ernsthafte Probe, kein existentielles Experiment kann die freie Entschiedenheit füreinander ersetzen, die sich ein Leben lang in schöpferischer Treue bewähren muß. Eine unter den Bedingungen einer Nicht-Ehe vorgeschaltete Probezeit kann deshalb im Grunde immer nur die potentiellen Ehepartner, aber nicht das eheliche Leben selbst erproben. Die eigentliche Existenzentdeckung durch die Liebe ereignet sich nicht am Anfang einer Beziehung, sondern erst im Verlauf ihrer Dauer, wenn aus all dem, was den Partner attraktiv und faszinierend macht, die Person des anderen auch in ihrer bleibenden Fremdartigkeit und Andersartigkeit hervortritt. Zu dieser Entdeckung durch die Liebe gehört auch die Erfahrung, daß überzogene Glückserwartungen zerbrechen und daß miteinander durchgestandene Schwierigkeiten die Beziehung stärken können, weil das dauerhafte Glück durch die Andersartigkeit des Partners gerade gefördert wird.

Die eigentliche ethische Problematik vorehelicher Lebensgemeinschaften liegt deshalb weniger in der Aufnahme sexueller Beziehungen vor dem Eheabschluß als in dem Aufschub endgültiger Verantwortungsübernahme füreinander. Man lebt etwas, zu dem man, aus welchen Gründen auch immer, vor der staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft noch nicht stehen kann. Das Experiment mit zwar ernstgemeinten, doch vorläufigen Plänen tritt an die Stelle des Wagnisses einer bewußten Lebensführung unter dem Anspruch einer einmaligen, unwiderruflichen Wahl. Entgegen den Erwartungen, die sich vor 30 Jahren an den Gedanken einer „Ehe auf Probe" knüpften, ist es inzwischen durch empirische Untersuchungen auch statistisch erwiesen, daß spätere Ehen, denen eine mehrjährige Phase des informellen Zusammenlebens vorangegangen war, unter einem signifikant höheren (die Angaben schwanken zwischen 40 und 60 Prozent) Scheidungsrisiko stehen

als solche, bei denen die Aufnahme der ehelichen Wohngemeinschaft mit der öffentlich bekundeten Entschiedenheit füreinander einherging[17].

Nur eine differenzierte Wahrnehmung, nicht aber pauschale Verurteilung gibt freilich einer christlichen Ethik das Recht, die pragmatischen Gründe in Frage zu stellen, die zum Eheaufschub auch über lange Zeiträume hinweg führen und an die tieferliegenden Selbstblockaden zu erinnern, die dem Wagnis einer bewußten Ehe entgegenstehen. Daß viele Menschen heute nicht mehr die Kraft zu unwiderruflichen Lebensentscheidungen finden, läßt sich nicht nur auf das Zerbrechen einer sozialen Ständeordnung, die jedem einen festen Platz im Leben zuwies, und auf den geänderten Rhythmus von Lebensläufen in einer mobilen Gesellschaft zurückführen. Die gewachsenen Schwierigkeiten, zu tragfähigen Bindungen vorzustoßen und in einer unwiderruflichen Wahl dauerhafte Verantwortung zu übernehmen, hängen auch mit der Herausforderung zusammen, die eine gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung für die individuelle Lebensplanung darstellt.

Auf einer tieferen Ebene, auf der in stärkerem Maß anthropologische Grundaussagen des christlichen Glaubens ins Spiel kommen, wäre schließlich zu fragen, in welchem Zusammenhang die zunehmende Unfähigkeit zu definitiven Lebensentscheidungen mit der Verdrängung des Wissens um die eigene Sterblichkeit steht. Das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit nötigt den Menschen, sich über die Möglichkeiten seines Lebens im Ganzen Rechenschaft zu geben; die Gewißheit des Todes zwingt zu der Frage, worauf sich im Leben wirklich bauen läßt, und verleiht so der individuellen Lebenszeit erst ihren ganzen Ernst. Dagegen führt das Fernhalten des Todes nicht dazu, daß der Mensch seine begrenzte Lebenszeit intensiver erlebt, sondern es verführt ihn zu einem unernsten Spiel mit immer neuen illusionären Möglichkeiten. So löst sich das Ganze des Lebens in eine Fülle von Teilabschnitten auf, deren Bindeglieder nur noch die schnell verdrängten Enttäuschungen sind, wenn ein Lebensinhalt nicht gehalten hat, was er zunächst versprach. Wo der Tod aus dem Leben verbannt wird, schwindet dann zugleich die Fähigkeit, durch Enttäuschungen hindurch zu tragfähigen Lebensinhalten vorzustoßen und mit der Möglichkeit endgültiger Erfüllung ernsthaft zu rechnen[18].

2. *Verantwortliche Nicht-Elternschaft?* Wenn das Zweite Vatikanische Konzil (GS 50) betont, daß die Liebe der Ehepartner ihrem Wesen nach auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist, stellt es den Eigenwert und die immanente Sinnhaftigkeit der Partnerbeziehung nicht in Frage. In der Formel von der wesenhaften Ausrichtung der ehelichen Liebe auf die Zeugung von Kindern ist jedoch festgehalten, daß die Erweiterung der Ehe zur Familie nicht nur als ein äußerer Aufgabenzuwachs anzusehen ist, der je nach den individuellen Optionen der Ehepartner auch entfallen kann. In der Zeugung und Erziehung der Kinder, im Geprägtwerden durch das Zusammenleben mit ihnen und in der Selbsterfahrung

durch das Vater- und Muttersein erschließt sich den Ehepartnern vielmehr eine neue Sinndimension, die zum Wesen der ehelichen Liebe gehört.

Dies bedeutet allerdings nicht, daß die „Fruchtbarkeit", die eine eheliche Partnerbeziehung vor egoistischer Selbstgenügsamkeit bewahrt, auf die biologische Fortpflanzungsfunktion der Sexualität beschränkt wäre. Nicht nur die ungewollt kinderlose Ehe, sondern auch eine bewußte Entscheidung von Ehepartnern für ein gemeinsames Ziel auf der nicht-biologischen Ebene (Adoption von Kindern, soziales Engagement, Einsatz in Politik, Kunst und Wissenschaft) können der wesentlichen Offenheit der Liebe neben der Elternaufgabe und über sie hinaus gerecht werden. Dagegen ist schwer zu sehen, wie die bewußte Entscheidung *gegen* ein Leben mit eigenen Kindern, sofern sie nicht aus medizinisch-genetischen Gründen naheliegt, mit der inneren Ausrichtung auf die Zeugung von Nachkommenschaft vereinbar sein soll, von der das Konzil spricht.

Die Rede von der „verantwortlichen Nicht-Elternschaft", die heute mancherorts üblich geworden ist, kann daher nicht bedeuten, daß Elternaufgabe und die Entscheidung gegen ein Leben mit Kindern gleichrangige Möglichkeiten ehelicher Beziehungsgestaltung wären. Der bewußte Ausschluß von Kindern bringt die in sich selbst bedeutungshafte und selbstzweckliche eheliche Liebe in die Gefahr der Selbstgenügsamkeit. Umgekehrt wächst die Ehe durch die Kinder, in denen die Eltern ihre eigene Lebenszeit überschreiten und das selbst empfangene Leben weitergeben, über sich hinaus in die um eine neue Sinndimension bereicherte Lebensform der Familie. Durch das gemeinsame Leben mit ihren (eigenen) Kindern machen die Eltern bis in die alltägliche Lebensführung hinein Ernst damit, daß ihre Ehe nicht in der Gestaltung von Zweisamkeit aufgeht, sondern für ein gemeinsames Lebensziel offen ist, dessen Realisierung für die eheliche Partnerschaft auch dann noch bedeutsam bleibt, wenn die erwachsenen Kinder ihrerseits eine Familie gründen.

Zudem wäre zu fragen, in welcher Form bewußt kinderlos lebende Ehepaare der Verantwortung der Generationen füreinander gerecht werden. Auch wenn es nicht von vornherein ausgeschlossen erscheint, daß man auf andere Weise als durch Kinderzeugung und -erziehung für den Erhalt der Generationenfolge eintreten kann, bleibt die bewußte Option gegen Kinder zweideutig und widersprüchlich. Kinderlose Ehepaare können nämlich um ihrer eigenen Zukunftssicherung willen nicht auf die kinderzeugenden verzichten, ja sie leben, wenn ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung eine kritische Schwelle übersteigt, auf deren Kosten und von deren materiellem und immateriellem Einsatz. Die Verantwortung der Generationen füreinander läßt sich nicht ohne die Bereitschaft wahrnehmen, das empfangene Leben an eigene oder angenommene Kinder weiterzugeben. Die grundsätzliche Weigerung, Verantwortung für eigene, adoptierte oder zeitweilig in Pflege genommene Kinder zu übernehmen, erscheint deshalb mit dem inneren Sinn der Ehe unvereinbar.

Während die katholische Ehetheologie und das Kirchenrecht in der Bereitschaft, Kindern das Leben zu schenken, eine Wesenseigenschaft der Ehe sehen, deren bewußter Ausschluß diese überhaupt nicht zustande kommen läßt, urteilt die protestantische Eheauffassung hier zurückhaltender. Die meisten protestantischen Sozialethiker wollen die Option für ein Leben ohne Kinder nicht völlig ausschließen, wobei sie jedoch besondere Anforderungen an die ethische Zulässigkeit einer solchen Entscheidung stellen, die dadurch als Grenzfall oder nur tolerierbare Ausnahmesituation qualifiziert wird. Aber auch für sie gilt der Grundsatz: „Die christlich begründete Ethik wird in der Regel Mut zur Elternaufgabe machen." [19]

3. *Die Bedeutung der ehebezogenen Familie.* Der Wandel familialer Lebensmuster hat in den letzten Jahrzehnten zu einem Bedeutungswandel der Familie geführt, dessen Tragweite theologisch noch kaum erfaßt ist und durch die überhöhende, zudem biblisch äußerst problematische Rede von der Familie als „Hauskirche" eher verdeckt wird [20]. Die fraglose Gleichsetzung von Ehe und Familie war auf einem gesellschaftlichen Hintergrund adäquat, auf dem beide Größen mehr oder weniger deckungsgleich waren. Die Ablösung aus der Herkunftsfamilie geschah durch die eigene Eheschließung, die zugleich der Auftakt zur Gründung einer neuen Familie war. Für die zurückgelassenen Eltern, die mit der Erziehung ihrer Kinder ihre wichtigste Lebensaufgabe abgeschlossen hatten, begann mit deren Auszug aus der häuslichen Wohngemeinschaft zugleich der Rückzug aus dem Berufsleben und die Vorbereitung auf das Alter. Häufig wurde die noch verbleibende gemeinsame Lebenszeit durch den frühen Tod eines der Partner noch weiter begrenzt, so daß das Ende der Familienphase für den zurückbleibenden Teil fast gleichbedeutend mit dem Beginn des Witwenstandes war.

Demgegenüber ist heute die Bedeutung der Familienphase innerhalb der Ehe deutlich zurückgegangen; sie stellt aufs Ganze der gemeinsamen Lebensdauer bezogen einen wichtigen, aber nicht mehr den allein ausschlaggebenden Abschnitt dar. Schon die Tatsache, daß sich die Gesamtdauer der gemeinsamen Lebenszeit im Vergleich zu früheren Generationen beinahe verdoppelt hat, zeigt, daß die Bedeutung der Familienphase in der Sequenz der Lebenszyklen zurückgegangen ist. Die frühere Ablösung aus dem eigenen Familienhintergrund, der vorgezogene Beginn der nachfamilialen Phase durch den Weggang der Kinder und die längere Dauer der sogenannten Altersehe machen deutlich, daß die Ehepartner heute in viel stärkerem Maß auf ihre eigene Partnerschaft zurückgeworfen sind. Die kirchliche Ehetheologie sollte diesem Wechsel der familialen Lebenslagen Rechnung tragen, indem sie das familienbezogene Eheideal durch das Leitbild einer partnerschaftsbezogenen Familie ergänzt [21].

Trotz der wesentlichen Offenheit der ehelichen Liebe auf die Fortpflanzung und die Erziehung von Kindern sollte das enge Junktim, das in der kirchlichen Ehelehre zwischen Ehe und Familie herrscht, in Zukunft anders akzentuiert wer-

den. Die eheliche Partnerschaft ist nicht *nur* Grundlage der Familie, wenngleich sie ihre notwendige Voraussetzung ist. Eine völlige Dissoziation von Ehe und Familie, wie sie von den Vertretern nichtehelicher Lebensgemeinschaften gefordert wird und in der familiensoziologischen und familienrechtlichen Terminologie inzwischen weitgehend üblich ist, würde den notwendigen Schutzraum noch weiter gefährden, in dem Kinder aufwachsen. Es muß im Leben Orte unbedingter Verläßlichkeit geben, die nicht von vornherein durch zeitliche Vorbehalte oder andere Bindungskautelen relativiert sind. Vor allem im Hinblick auf die existentiellen Grenzerfahrungen von Not, Unglück, Krankheit und Alter sind keine alternativen Lebensformen in Sicht, die diese Aufgaben anstelle der Familie gewährleisten könnten[22]. Damit die Familie eine soziale Grundeinheit des Lebens bleiben und Kinder an einem Ort aufwachsen können, an dem sie die unbedingte Verläßlichkeit des Lebens modellhaft erleben, sollten die Eltern selbst in ihrer gegenseitigen Beziehung solche Verläßlichkeit repräsentieren. Nur die ehebezogene Familie kann deshalb die Funktion einer sozialen Grundeinheit im Vollsinn des Wortes wahrnehmen, auf die unsere Gesellschaft auch unter gewandelten sozialen Bedingungen angewiesen bleibt.

ANMERKUNGEN

[1] GSyn 1, 424.

[2] N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese d. Ehelehre d. Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonist. Auswertung (Würzburg 1989) 527–541, 772–778, 819.

[3] Vgl. Denkschr. der EKD, Bd. 3, 1: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Zur Reform d. Ehescheidungsrechts, Erwägungen zum ev. Eheverständnis, konfessionsverschiedene Ehe. Denkschrift zu Fragen der Sexualität, Schwangerschaftsabbruch, Erziehungsfragen, Kirche u. Sport (Gütersloh 1981).

[4] W. Pannenberg, Grundlagen d. Ethik. Philos.-theol. Perspektiven (Göttingen 1996) 124–131.

[5] E. Schockenhoff, Die kirchl. Sexualethik im Dialog mit d. modernen Lebenswelt, in: Liebe muß man teilen, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1993) 82–118.

[6] H. U. v. Balthasar, Theodramatik II, I: Der Mensch in Gott (Einsiedeln 1976) 340f.

[7] W. Müller, Keuschheit als Ja zur Sexualität, in: Frei zum Leben. Die Weisheit d. ev. Räte, hg. v. dems. u. a. (Würzburg 1996) 11–46.

[8] G. Dux, Geschlecht u. Ges. Warum wir lieben (Frankfurt 1994) 71ff., 98ff., 126ff.

[9] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für d. technolog. Zivilisation (Frankfurt 1979) 184ff.

[10] Dux (A. 8) 40.

[11] P. Ariès, Liebe in d. Ehe, in: Die Masken d. Begehrens und d. Metamorphosen d. Sinnlichkeit, hg. v. dems., A. Béjin (Frankfurt ^{7}1993) 174.

[12] Dux (A. 8) 111. Zum Begriff der „Hintergrunderfüllung": A. Gehlen, Urmensch u. Spätkultur (Frankfurt ^{3}1975) 50–54.

[13] So d. Untertitel d. programmat. Schrift v. H. Schenk, Freie Liebe, wilde Ehe (Frankfurt ^{2}1988).

[14] P. Mikat, Eth. Strukturen d. Ehe in unserer Zeit (Paderborn 1987) 51.

[15] F.-X. Kaufmann, Zur Zukunft d. Familie (München 1990) 78–88.

[16] D. Mieth, in: RhM 17. 1. 1997.

[17] Vgl. dazu die Metastudie v. A. Dickmann u. H. Engelhard, Die soziale Vererbung d. Scheidungsrisikos, in: ZfS 24 (1995) 215–228, bes. 223f.

[18] N. Hinske, Todeserfahrung u. Lebensentscheidung, in: TThZ 82 (1973) 220–223; K. Demmer, Die unwiderrufl. Entscheidung. Überlegungen zur Theol. d. Lebenswahl, in: IKaZ 3 (1974) 385–398.

[19] M. Marquardt, Ehe – Traum d. Lebens, in: Marburger Jb. Theol. VII, 94.

[20] G. Lohfink, Die chr. Familie – eine Hauskirche?, in: ThQ 163 (1983) 227–229.

[21] H. G. Gruber, Chr. Ehe in moderner Ges. (Freiburg 1994) 272–276.

[22] A. Auer, in: StL 2, 86–96.

Medard Kehl SJ

„Communio" – eine verblassende Vision?

Gibt es Grund, so provozierend zu fragen? Auf den ersten Blick scheint die in dieser Frage angedeutete Möglichkeit eher unwahrscheinlich zu sein. Denn nicht nur das römische Lehramt hat mit dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 15. Juni 1992 „Über einige Aspekte der Kirche als Communio" dieses Stichwort des Zweiten Vatikanischen Konzils grundsätzlich bejahend aufgegriffen. Selbst die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen hat 1991 in Canberra ihre abschließende Erklärung unter das Leitmotiv der Communio gestellt: „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung". Überhaupt scheint im ökumenischen Dialog dieser Begriff immer stärker als mögliche Konsensformel für den angestrebten ökumenischen Einigungsprozeß der Kirchen in den nächsten Jahrzehnten favorisiert zu werden. Aber auch im breiten Kirchenvolk selbst: Wer beruft sich nicht bei allen möglichen Gelegenheiten auf die Kirche als Communio, um mit Hilfe dieser konziliaren Vision die vielfältigen aktuellen Schwierigkeiten mit der Kirche als (recht widerspenstiger) Institution ertragen und bewältigen zu können?

Und doch: Gerade angesichts der einhelligen Beteuerung, die Kirche sei in ihrem eigentlichen Sein und Wesen als Communio zu verstehen, beschleicht einen zuweilen der fatale Eindruck, daß Communio heute nicht selten entweder als Alibi- oder als Beschwörungsformel herhalten muß: Das eine Mal, um strukturelle Mißstände (unter dem Schutz dieses sympathischen Wortes) euphemistisch abzumildern, zu verbergen und somit festzuschreiben, das andere Mal, um sich aus der harten Realität derselben strukturellen Mißstände romantisch hinauszuträumen in eine heile Kirchenwelt, die leider mit der konkret erfahrenen Kirche nur schwer zu vermitteln ist.

Aber auch wenn man sich vor diesen beiden mißbräuchlichen Verwendungsweisen des Communiobegriffs hütet und versucht, ihn in historischer und systematischer Redlichkeit zu gebrauchen, läßt sich die Frage in der gegenwärtigen kirchlichen Situation kaum mehr verdrängen: Hat die im Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Vision und Theologie der Kirche als Communio – vor allem was die strukturelle Gestalt der römisch-katholischen Kirche angeht – noch eine realistische Zukunft? Ist sie eine „geerdete Vision" (K. Baumgartner) oder müssen wir sie ehrlicherweise doch in die Kategorie idealer, aber leider unerfüllbarer Wunschvorstellungen einordnen?

Wenn hier von der Vision und der Theologie der Communio gesprochen wird,

soll dieser Begriff als Kurzformel für eine der zentralen ekklesiologischen Reformabsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen, nämlich die theologische Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit von Universalkirche und Ortskirchen, von hierarchischem und synodalem Prinzip, von Einheit und Vielfalt zu begründen und sie auch in die strukturelle Realität der katholischen Kirche zu übersetzen. Das Konzil hatte ja bewußt gegen die einseitige Entwicklung des zweiten Jahrtausends den alten patristischen Leitgedanken der Kirche als „Communio ecclesiarum" wieder aufgegriffen: Die Kirche existiert nicht als über den ganzen Erdkreis ausgeweitete römische Weltdiözese, sondern als „Gemeinschaft von Kirchen", als „Gemeinschaft von Gemeinschaften", die nur in ihrer differenzierten, relativ eigenständigen Vielfalt die universale Kirche „zur Fülle ihrer Einheit" bringen (LG 13, 23, 26 u. a.).

Der entscheidende Schritt, durch den das Kirchen- und Amtsverständnis des zweiten Jahrtausends (also seit der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert) wieder stärker in den Horizont des biblisch-patristischen Kirchenbegriffs gestellt und dadurch neu interpretiert, ja auch deutlich relativiert wird, dieser Schritt besteht darin, daß seit dem Konzil wieder der Plural „die Kirchen" sein theologisches Hausrecht innerhalb der katholischen Kirche (und über sie hinaus: LG 15) erhält. Die klassische Formulierung in der Kirchenkonstitution des Konzils (LG 23) lautet dementsprechend: „In den Einzelkirchen (ecclesiis particularibus) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (vgl. auch LG 26 und CD 11), also nicht über ihnen oder vor ihnen[1].

Das Problem

Diese zitierte Konzilsaussage wird heute von keinem Theologen oder Amtsträger mehr ernsthaft bestritten; und doch sieht die Realität der katholischen Kirche sehr viel anders aus, als es dieser schöne Lehrsatz vermuten ließe. Sowohl dem unbefangenen Beobachter von außen wie auch dem an der konziliaren Ekklesiologie interessierten Mitglied bietet die katholische Kirche – von guten und hoffnungsvollen Veränderungen auf der Ebene der Ortskirchen selbst abgesehen – weithin den Eindruck einer ungebrochen in der Tradition der letzten Jahrhunderte stehenden „Papstmonarchie". Das bedeutet: Auch abgesehen von der außergewöhnlich charismatischen, integrationsfähigen und weltweit über den Raum der Kirche hinaus anerkannten Person des gegenwärtigen Papstes stehen erstaunlicherweise die Institution des Papstamts und die ihm zugeordnete römische Kirche so stark und ungefährdet wie selten in der Geschichte der Kirche da. Der Lehr- und Jurisdiktionsprimat über jede Ortskirche wird spürbar praktiziert, und zwar oft unter erheblicher Einschränkung ortskirchlicher Zuständigkeit. Das braucht nicht weiter detailliert ausgeführt zu werden; das Phänomen ist genügend

bekannt. Es sei nur eine kritische Äußerung von Kardinal Franz König wiedergegeben:

„Nicht alles in der postkonziliaren Zeit entspricht den Intentionen des Konzils. Die vom Konzil zum Beispiel stark herausgestellte Kollegialität, die Zusammenarbeit des Weltepiskopats mit dem Papst ist aus praktischen Gründen steckengeblieben. Und die römische Kurie – ich verstehe das – ist veranlaßt, de facto, aber nicht de jure, die kollegiale Aufgabe des Weltepiskopats durch ihre Zusammenarbeit mit dem Papst wahrzunehmen. Die ursprüngliche Idee, eine solche Zusammenarbeit aller Bischöfe durch die Bischofssynoden zu realisieren, ist nicht gelungen. Eine Lösung im Sinn des Konzils ist daher noch ausständig. Der große Apparat der kirchlichen Zentralverwaltung, den eine Weltkirche braucht, hat de facto heute die Aufgaben einer kollegialen bischöflichen Zusammenarbeit mit dem Petrusamt an sich gezogen."[2]

Angesichts dieser Sachlage stellt sich die Frage: Wie ist sie zu erklären? Warum klaffen Theorie und Praxis der Communio in unserer Kirche so weit auseinander? Der Grund kann sicher nicht primär in der Person oder in der Theologie des Papstes liegen; das wäre zu schlicht. Aber auch nicht nur in der fast schon „naturwüchsigen", in eineinhalb Jahrtausenden imposant gewachsenen Abneigung des römischen Einheitszentrums gegenüber allen konziliaristischen oder Communio-Theorien. Das allein würde kaum ausreichen, um sich erfolgreich diesem so verbreiteten Kirchenbild der Communio zu widersetzen. Natürlich spielt die Einstellung des universalkirchlichen Leitungs- und Einheitsdienstes in dieser Frage eine wichtige Rolle, ob er eine bestimmte Entwicklung fördert oder eher bremst.

Aber auch hier, wie in vielen anderen kirchlichen Problemfeldern, kommt es mit der Umsetzung einer guten Theologie in die strukturelle Wirklichkeit der Kirche vor allem deswegen nicht richtig voran, weil neuere kulturelle Entwicklungen in Europa und auch in anderen Kontinenten genau diesen Umsetzungsprozeß äußerst erschweren. Da liegt wohl die Wurzel des Problems, nicht in Rom. Rom macht sich eher – und wer sollte es ihm von seiner Tradition her verdenken – bestimmte kulturelle Tendenzen und Entwicklungen zunutze, um seinen einheitsstiftenden Dienst auch heute wieder mehr in Form einer zentralistischen Leitung als einer differenzierenden Integration der Vielheit auszuüben, was zum Beispiel durch entschiedene Förderung des synodalen und konziliaren Elements in der Kirche geschehen könnte; schließlich gehört gerade dies seit der Alten Kirche zu den spezifischen Möglichkeiten und Chancen des päpstlichen Primats, ohne den das synodale Strukturelement kaum eine universal einheitsstiftende Kraft besäße (wie es das Beispiel der orthodoxen und der reformatorischen Kirchen zeigt)[3].

Die Communiotheologie sucht ihre Subjekte

Damit die Communiotheologie mit ihrer zentralen Aussage von der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielfalt, von Universalkirche und den vielen

Ortskirchen, von Primat und Kollegialität, von Hierarchie und synodalem Prinzip wirklich das reale Gesicht der katholischen Kirche prägen kann, bedarf sie eines realen kirchlichen Subjekts, das in der Lage ist, dieser Theologie auch kirchenpolitisches Gewicht zu verleihen. Aber genau das ist das Problem der Communiotheologie: Sie wird zwar überall gutgeheißen und in den theologischen Schulen gelehrt, aber sie ist dabei noch immer auf der Suche nach ihren Subjekten, die ihr zur strukturellen Verwirklichung gerade auf der gesamtkirchlichen Ebene helfen könnten. An sich wären die vielen Ortskirchen und ihre regionalen Zusammenschlüsse zum Beispiel in den nationalen oder kontinentalen Bischofskonferenzen die natürlichen Subjekte der Communiotheologie. Aber sie sind im Augenblick fast überall auf der Welt durch die neueren kulturellen oder gesellschaftlichen Entwicklungen strukturell so geschwächt, daß sie diese Rolle nicht wirksam genug wahrnehmen können, so sehr sie es auch von sich aus wollen und so sehr sie es auch in ihrem eigenen ortskirchlichen Lebensbereich bereits praktizieren.

Für unseren *mitteleuropäischen* Kulturraum liegt diese kulturell bedingte Schwächung der Ortskirchen deutlich auf der Hand. Nur einige Stichworte: die beschleunigte Auflösung der homogenen katholischen Milieus und damit des subkulturell gestützten, sehr einheitlich geprägten Katholizismus überhaupt (dieser Auflösungsprozeß hat ja inzwischen auch auf die Kirchen der ehemals kommunistisch regierten Länder Osteuropas massiv übergegriffen); oder das immer asymmetrischer werdende Verhältnis zwischen aktiven und inaktiven Kirchenmitgliedern zuungunsten der aktiven (20 Prozent zu 80 Prozent); die zunehmende Überalterung der Gemeinden und ihrer verantwortlichen Leiter; der gravierende Priestermangel und die schwache innerkirchliche Akzeptanz der geltenden Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt; die permanente Infragestellung des Sinns von Kirche und christlichem Glauben überhaupt in der modernen Kultur (vor allem in der mittleren und jüngeren Generation); der rapide Schrumpfungsprozeß der meisten Orden, sowohl der vielen apostolischen Ordensgemeinschaften aus dem 19. Jahrhundert, die von vornherein eher diözesan und regional verbreitet sind, als auch der älteren „klassischen" Orden, die sich seit dem Konzil jedoch auch viel stärker als früher in die ortskirchliche Pastoral eingegliedert haben.

Dies alles trägt zu einer offenkundigen strukturellen Schwächung der verschiedenen Ortskirchen bei. Sie sind unvermeidlich zu sehr mit diesen innerkulturellen Existenzfragen beschäftigt, daß sie kaum das notwendige universalkirchliche Gegengewicht im Sinn einer konstitutiven Pluralität gegen die Versuchung einer neuerlichen katholischen Uniformität bilden können.

Diese generelle Beobachtung gilt – natürlich mit jeweils verschiedenen Begründungen – auch für viele Ortskirchen in anderen Teilen der Welt. Die *nordamerikanische* Kirche leidet seit langem unter einer starken inneren Polarisierung, die

wohl auch darin begründet ist, daß man sich nicht einig ist in der Grundfrage, wie die Kirche der Kultur der Moderne angemessen begegnen soll. Darum hat der hochangesehene und kürzlich verstorbene Kardinal Joseph Bernardin von Chicago viel Aufsehen erregt mit einem im August 1996 vorgestellten Dokument, das den Titel trägt: „Berufen katholisch zu sein. Kirche in gefährlicher Zeit". In ihm setzt er sich „für die Stärkung der katholischen Mitte, des für die Katholiken Gemeinsamen und gemäßigter theologischer und kirchenpolitischer Positionen ein". Der Text gibt zugleich den offiziellen Startschuß zu einem „Catholic Common Ground Project". Sehr schnell geriet dieser Versuch selbst schon wieder „zwischen die Mühlen der polarisierten Lager" [4].

Die *lateinamerikanische* Kirche ringt seit vielen Jahren immer stärker mit dem Problem der ständig wachsenden Sekten und außerchristlichen Kulte, aber auch bis zur Zerreißprobe mit dem Verhältnis der Kirche zu krassen kapitalistischen Systemen, die in der christlichen Mittelschicht dieser Länder oft großen Anklang finden, dafür aber die Lebensbedingungen der verarmten, ebenso christlichen Massen schonungslos immer weiter verschlechtern.

Die *afrikanische* Kirche wird in verschiedenen Ländern durch blutige Stammesfehden zerrissen (wie in Burundi und Ruanda). Anderswo ist sie einem aggressiven islamischen Imperialismus oder der Verfolgung durch korrupte politische Systeme ausgesetzt. Der Kampf gegen Aids und andere Seuchen, gegen Hunger und zerfallende Infrastrukturen (im Bildungs- und Gesundheitswesen) nimmt sie teilweise ganz in Beschlag.

Das alles läßt sehr viele Kirchen in diesen Kontinenten augenblicklich innerkirchlich nicht so stark sein, daß sie ihr Gewicht auch universalkirchlich als wirksamen Kontrapunkt zur Geltung bringen könnten. Im Gegenteil, sie sind zum Teil für ihr Überleben sogar darauf angewiesen, daß sie von einem starken Einheitszentrum strukturell, personell und konzeptionell gestützt werden. Interessant ist hier übrigens die analoge Entwicklung der Rolle der UNO und darin noch einmal der einzigen Weltmacht USA für den Frieden und das Überleben vieler Völker in den verschiedenen Kontinenten.

Aus solchen und ähnlichen Beobachtungen läßt sich wohl der begründete Schluß ziehen, daß die Vision der Kirche als Communio, als Gemeinschaft einer Vielfalt von relativ eigenständigen Kirchen, für ihre gesamtkirchliche Subjektwerdung im Augenblick keine allzu guten Karten hat.

Die Macht des religiösen Konsumdenkens

Die Idee der Kirche als Communio lebt zutiefst von dem hohen Ideal einer allseitigen Partizipation und Kommunikation bezüglich des Glaubens und seiner Lebensformen in der Kirche. Die Glaubwürdigkeit und die Ausstrahlung einer Kir-

che als Gemeinschaft im Glauben hängt ganz entscheidend davon ab, ob sie sich in allen kirchlichen Bereichen und auf allen Ebenen als „kommunikativer" Lebensraum im Glauben darstellen kann.

Aber auch für diesen Aspekt der Communio bildet unsere augenblickliche kulturelle Situation, zumal in Mitteleuropa, keine sehr hilfreiche Voraussetzung. Wenn etwa 80 Prozent der getauften Kirchenmitglieder die Kirche vor allem als religiöse Dienstleistungsgesellschaft und die kirchlichen Lebensvollzüge eher als Angebote verstehen, deren sie sich nach eigenem Gutdünken bedienen können, wenn man die christliche Tradition eher als reiches Reservoir an ethischen, ästhetischen und historischen Kulturfragmenten betrachtet, aus dem man nach Belieben schöpfen kann, ohne nach ihrem ursprünglichen Sinn fragen zu müssen – wenn das so ist, dann ist es offensichtlich um die spezifischen Communiowerte wie aktive Partizipation und Kommunikation auf der breiten Ebene des „Kirchenvolks" (abgesehen von populären Anlässen wie zum Beispiel dem Kirchenvolksbegehren oder der überraschend gut aufgenommenen Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 in Trier) nicht sonderlich gut bestellt. Sie bleiben doch eher dem kleiner werdenden Kreis der sich gemeindlich oder verbandlich Engagierenden (und leider auch oft polarisierenden) Christen vorbehalten. Genau das genügt jedoch keineswegs, um unseren Ortskirchen das Gesicht und das Gewicht einer wirklich kommunikativen Kirche zu verleihen, die von sich her auch das Gesicht der Universalkirche im Sinn größerer Kommunikation und Partizipation entscheidend zu prägen vermöchte.

Hier kommt wohl noch erschwerend hinzu, daß auch das Kirchenbild der Medien generell ein zentralistisches und uniformes Kirchenverständnis zu verstärken scheint. So nimmt die Berichterstattung über Aktivitäten der universalkirchlichen Leitung und entsprechende weltkirchliche Ereignisse – wegen des allgemeingesellschaftlichen Interesses – einen viel größeren Raum ein als die Information über regionale kirchliche Themen.

Die Rolle der „neuen geistlichen Gemeinschaften"

Wenn man nach besonders auffälligen Hoffnungszeichen in unserer gegenwärtigen Kirche fragt, werden sehr oft die neuen geistlichen Gemeinschaften oder Bewegungen genannt. Mit Recht; denn im ganzen stellen sie eine authentische christliche Antwort auf die Herausforderung der kulturellen Situation des Glaubens dar. Sie versuchen eben (mit vielen Kinderkrankheiten natürlich), ausdrücklich unter den Bedingungen moderner Individualisierung eine erfahrbare, intensive, den einzelnen heimatgebende Gemeinschaft im Glauben zu leben. Es soll hier nicht auf das Phänomen im ganzen eingegangen werden, sondern nur unter der Rücksicht des hier behandelten Themas: Wo finden sie ihren Ort im spannungsreichen Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen?

Nach meinem Eindruck scheinen die zahlenmäßig und kirchenpolitisch einflußreicheren Gemeinschaften unter ihnen weltweit eher die Bedeutung des Einheitszentrums Rom zu stärken als die der pluralen Ortskirchen und der Gemeinden. Wie kommt das? Einmal sicher durch ihre internationale und interkulturelle und darum auch universalkirchliche Verbreitung. Sie suchen infolgedessen primär eine universalkirchliche Anerkennung und Förderung, die ihnen ja oft auch sehr deutlich zuteil wird. Damit treten sie vielfach in die Fußstapfen der alten Orden. Zum andern spielt hier wohl auch entscheidend mit, daß sie häufig ein Kirchenbild vertreten, das bestimmte traditionelle, als typisch katholisch propagierte Merkmale heraushebt, zum Beispiel die Anlehnung an eine starke Autorität in der eigenen Gemeinschaft und in der Kirche, konkret an den Papst. Nicht umsonst setzt deswegen die Kirchenleitung in Rom heute auch verstärkt auf solche geistliche Gemeinschaften, um mit ihrer Hilfe bestimmte pastorale Konzepte (zum Beispiel die Neuevangelisierung Europas) auf weltkirchlicher und ortskirchlicher Ebene zu verwirklichen.

Wenn die konziliare Idee der Communio in diesen Gemeinschaften auf Dauer eine Chance haben soll, nützt es nichts, sie generell ortskirchlich und gemeindlich eher auszugrenzen oder auf kritische Distanz zu ihnen zu gehen. Das wäre ausgesprochen kontraproduktiv; denn angesichts der kirchlichen Entwicklung innerhalb der kulturellen Moderne sind eine Reihe von ihnen mit Sicherheit zukunftsträchtig. Viel sinnvoller scheint es darum, das gegenseitig lernbereite theologische und geistliche Gespräch mit ihnen zu suchen, beiderseits Vertrauen zueinander zu gewinnen und so die Aufnahmebereitschaft für die strukturellen Erneuerungsansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils auch unter den Mitgliedern vieler neuer geistlicher Bewegungen zu stärken. Wo sie allerdings von sich aus wenig gesprächsbereit sind und (gewollt oder nicht) die Gemeinden auf lange Sicht spalten, muß die Ortskirche sie in ihre Grenzen weisen (ich denke da zum Beispiel an die vielen Schwierigkeiten, die es weltweit mit dem Neokatechumenat gibt).

Soweit zu den Gründen für die Behauptung, daß die Vision der Communiotheologie mit starken kulturbedingten (gesellschaftlichen wie innerkirchlichen) Schwierigkeiten kämpfen muß, um eine gesamtkirchliche Realität werden zu können. Nun soll es aber bei dieser Diagnose nicht bleiben. Es geht noch um einen zweiten Schritt, nämlich die Frage: Wie gehen wir mit dieser Situation um? Wie reagieren wir auf diese Herausforderung?

Die restaurative Versuchung

Eine angesichts dieser Lage durchaus verführerische Reaktion bestände darin, die genannten kulturellen Faktoren als „Zeichen der Zeit" zu deuten und daraus zu schließen, die Communiotheologie sei nicht mehr an der Zeit. Sie sei es vielleicht

vor 30 Jahren gewesen, als die Kirche endlich ihren Frieden mit der modernen neuzeitlichen Kultur schließen wollte; aber inzwischen ist diese Kultur selbst einen Schritt weitergegangen; der „Modernisierungsschub" Ende der sechziger Jahre brachte in vielen Ländern ein solches Ausmaß an Individualisierung und Pluralisierung auch im religiösen Bereich mit sich, daß die einzige Überlebenschance der Kirche innerhalb dieser „Postmoderne" darin bestehe, daß sie klare Gegenakzente gegen diese als bedrohlich empfundene Entwicklung setze, also konkret die Einheit der kirchlichen Institution und ihrer zentralen Autorität fördere und allen innerkirchlichen Pluralisierungstendenzen entschieden widerstehe.

Diese Möglichkeit der Reaktion ist als kurzfristige Überlebensstrategie sicher nicht einfach von der Hand zu weisen. Es ist im Grund die Antwort der Kirche des 19. Jahrhunderts auf die Aufklärung und den Anbruch der europäischen Moderne gewesen. Sie fand ihr reales kirchliches Subjekt in den katholischen Milieus und war dadurch über hundert Jahre lang recht erfolgreich, was kirchliches Leben und kirchliche Einheit angeht. Allerdings ist diese Antwort auf die neuzeitliche Kultur in den letzten dreißig Jahren weltweit so massiv erschüttert worden, daß sie inzwischen auch in der Breite des Kirchenvolks nur noch eine relativ kleine Basis hat. Wenn die Communiotheologie noch kein adäquates kirchliches Subjekt hat, dann hat es diese Autoritätstheologie inzwischen nicht mehr. Wir befinden uns augenblicklich in dieser Hinsicht wohl in einem gewissen kirchlichen „Niemandsland". Aber der Weg zurück dürfte der schlechteste von allen sein, weil er die Christen auf Dauer in eine kulturelle Schizophrenie und ein gesellschaftliches Getto führt, die dem Glauben und vor allem seiner missionarischen Verkündigung sehr schadet. Wir würden im kommenden Jahrhundert schon sehr bald vor einem noch viel schlimmeren Dilemma stehen als jetzt schon.

Der lange Atem einer Vision

Die einzig mögliche und realistische Alternative scheint darin zu bestehen, die theologisch unbestreitbaren Ansatzpunkte für eine strukturelle Umsetzung der Communiotheologie hartnäckig, aber auch gelassen und unaggressiv weiter zu verfolgen – auch mit der Aussicht, daß dieser Einsatz vielleicht erst in dreißig oder fünfzig oder gar hundert Jahren Früchte zeigen wird. Ein paar Beispiele: Die erfreulichen ortskirchlichen *Gesprächsprozesse,* die in den letzten Jahren in vielen deutschsprachigen Bistümern gelaufen sind oder noch laufen, könnten in regelmäßigen Abständen wiederholt und vor allem auf überdiözesane, ja auch landesweite Synoden hin ausgeweitet werden – allen Widerständen und Einwänden zum Trotz. Wenn keine großen Synoden stattfinden, hat das synodale Element in der Kirche auch keine Zukunft. Die Synoden der siebziger Jahre sollten – trotz mangelnder Rezeption vieler Beschlüsse in der kirchlichen Realität – regelmäßig wie-

derholt werden. „Steter Tropfen höhlt den Stein", auch mancher Mauern kulturel-ler Gegenkräfte oder kirchlicher Defensivstrategien.

Ein anderer Ansatzpunkt sind die *Bischofswahlen*. Die Ortskirchen, gerade auch die Bischöfe selbst, müßten sich (falls ihnen wirklich an der Kirche als Communio gelegen ist) mit aller Deutlichkeit auch in der gesamtkirchlichen Öffentlichkeit dafür einsetzen, daß die ortskirchlichen Gremien und die Ebene der Bischofskonferenzen angemessen, rechtlich verbindlich und transparent an der Besetzung eines Bischofsstuhls beteiligt werden. Gegen eine solche Regelung gibt es keine plausible theologische und pastorale, sondern nur kirchenpolitische Gründe. Für den Weg zu einer kommunikativen und partizipativen Kirche sowohl innerhalb der Ortskirche wie auch in universalkirchlicher Perspektive hängt eben sehr viel davon ab, in welchem Maß alle strukturellen kirchlichen Ebenen an einer solchen wichtigen Entscheidung beteiligt werden.

Ein dritter Aspekt: Je mehr es uns gelingt, auf den unteren Ebenen (also in den Bistümern selbst und in den Gemeinden) einen *kommunikativen Lebensstil* im Miteinander zu kultivieren und manche Restbestände klerikalen Gebarens endlich aufzugeben, um so größer ist die Möglichkeit, daß so etwas auch im Ganzen der Kirche systemprägend werden kann. Zu erwähnen ist hier zum Beispiel die zunehmende Bedeutung „kommunikativer Glaubensmilieus", also kleiner, lebendiger, im Austausch miteinander stehender, die traditionellen „Stände" der Kirche relativierender und für die kulturellen und gesellschaftlichen Herausforderungen offener Glaubenszellen für die Zukunft unserer Kirche und unserer Gemeinden. Hierhin gehört aber auch das unablässige Plädoyer für geschwisterlich-partnerschaftliche Weisen der Entscheidungsfindung, bei denen die Amtsträger sich mit ihrer unbestrittenen „Grundverantwortungskompetenz" (Michael Böhnke) noch viel erfahrbarer und gelassener in den gemeinsamen Prozeß der Wahrheitsfindung in der Kirche integrieren könnten.

Wo sich ein solcher innerkirchlicher Stilwandel verbindet mit der Offenheit für die neue ökumenische Communiotheologie, besteht – auf längere Sicht – wohl doch eine reale Chance, daß die Subjektwerdung der Kirche als Communio weder an den gesellschaftlich-kulturellen noch an den kirchlich-strukturellen Widerständen scheitern muß. Sie wird sich dann durchaus als eine „geerdete Vision" erweisen können.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Communio-Theol. des 2. Vat. u. ihrer Rezeption: M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg ^{3}1994); ders., Wohin geht d. Kirche? Eine Zeitdiagnose (Freiburg ^{6}1997).

[2] Am 9. 7. 1996 zum 20. Todestag v. Kard. J. Döpfner, in: Zur Debatte 26 (1996) Nr. 4/5, 8.

[3] K. Schatz, Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat, in: Cath(M) 50 (1996) 88–104.

[4] HK 50 (1996) 497, 499.

Klaus Stüwe

Eine Zivilreligion als Integrationsideologie?

Das amerikanische Beispiel

Der europäische Tourist, der die Vereinigten Staaten bereist, wird vor allem zwei Eindrücke mit nach Hause nehmen: die ungeheure Weite des Landes und die Vielfalt der Menschen, die dort leben. Im Vergleich zu den meisten europäischen Ländern oder auch zur Bundesrepublik Deutschland erscheint die amerikanische Gesellschaft stark segmentiert und zersplittert. Diese Segmentierung ist ethnischer, aber auch kultureller, religiöser und ökonomischer Art. Der Anteil der Weißen an der ca. 248 Millionen zählenden Bevölkerung der USA ist zwar mit 76 Prozent der größte, bekanntlich gibt es aber auch die ständig wachsenden Bevölkerungsgruppen der Afro-Amerikaner (12 Prozent), der Hispanics (9 Prozent) und der Asiaten (3 Prozent). Und die Rassen sind auch in sich keineswegs homogen, sondern identifizieren sich – je nach Abstammung – als Iren, Italiener, Deutsche, Inder oder Chinesen, oder nach ihrer Religion als Baptisten, Quäker oder Katholiken, oder nach ihrem Heimatstaat als Kalifornier oder Virginier. Es gibt höchst problematische soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten: Während sich der wohlhabende Mittelstand in die Vorstädte zurückzieht, wird in den Innenstädten die sichtbare Armut immer größer. 15 Prozent der Bevölkerung leben unterhalb der Armutsgrenze[1].

Diese Segmentierung der Gesellschaft findet ihre Entsprechung im politischen System der Vereinigten Staaten. Der Staat selbst ist kein zentralistischer Einheitsstaat, sondern gegliedert in relativ selbständige Bundesstaaten; es gibt ein System von wechselseitigen Kontrollinstanzen („checks and balances"), das die politische Macht auf verschiedene Träger verteilt. Die zwei großen Parteien, Republikaner und Demokraten, sind in sich so heterogen, daß mancher Südstaaten-Demokrat einem Nordstaaten-Republikaner politisch näher steht als seinen eigenen Parteigenossen. Diese Fragmentierung setzt sich fort bis in die kleinsten lokalen Einheiten, wo jede Nachbarschaft oft eigene politische Aktivitäten unternimmt.

Die Frage drängt sich auf: Was hält diese vielfarbige und vielgestaltige Gesellschaft, zergliedert in zahlreiche politische Einheiten, was hält den Staat, was hält die Nation der USA überhaupt zusammen? Was verbindet die Amerikaner trotz ihrer Verschiedenheit untereinander, so daß sie sich als Amerikaner erkennen und erfahren und eben nicht nur als Angehörige verschiedener gesellschaftlicher Gruppen?

Die Antwort ist ebenso einfach wie überraschend: Es ist die „amerikanische Ideologie“[2], die die Einwohner der USA zu Amerikanern macht und die amerikanische Nation begründet. Über die Prinzipien dieser Ideologie besteht ein ungewöhnlicher Konsens in der amerikanischen Gesellschaft. Ihr kommt im Alltag und in der Politik eine Bedeutung zu, die anderen Nationen fremd ist und sie manche Phänomene amerikanischer Politik – auch der Außenpolitik – nicht verstehen läßt. Die amerikanische Ideologie beruht auf bestimmten Glaubenssätzen, ist mit Ritualen und Symbolen umgeben und erfährt eine so enthusiastische Verehrung, daß man sie auch als „Zivilreligion“ bezeichnet hat. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich diese Zivilreligion im politischen Leben der USA äußert, welche ideengeschichtlichen Wurzeln ihr zugrunde liegen und ob sie sich als Integrationsfaktor auch für andere Nationen eignet.

Der Begriff Zivilreligion

Der Begriff Zivilreligion wurde vom politischen Philosophen *Jean-Jacques Rousseau* (1712–1778) in die politische Ideengeschichte eingeführt. In seinem Buch vom „Gesellschaftsvertrag“ entwirft er einen Idealstaat, der sich auf die freie vertragliche Übereinkunft aller Bürger gründen, die Gesetzgebung in die Hände des Volkes legen und so die Freiheit sichern soll. Aus diesem Grund wird Rousseau von einigen als Vorläufer liberalen Gedankenguts verstanden. Nun erhält der Staat Rousseaus aber eine Machtfülle und Verfügungsgewalt, die für die Freiheit des Individuums durchaus bedrohlich werden kann. Deshalb lassen sich von ihm auch Linien zu den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts ziehen. Die Staatstheorie Rousseaus führt also zu höchst unterschiedlichen Interpretationen.

Im achten Kapitel des vierten Buchs im „Gesellschaftsvertrag“ führt Rousseau den Topos der „religion civile“ ein. Zunächst glaubt er zu beobachten, daß nie ein Staat gegründet worden sei, dem nicht eine Religion als Grundlage gedient hätte: „Nun ist es für den Staat sehr wohl wichtig, daß jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben läßt.“[3] Das Vorhandensein einer Religion sei nützlich für den Staat, weil sie die Sittlichkeit der Bürger verbessere. Aus diesem Grund entwirft Rousseau auch für sein Staatsmodell eine Religion, die freilich nicht christlich sein könne: „Die Begriffe (christlich und Republik) schließen sich gegenseitig aus. Das Christentum predigt nichts als Knechtschaft und Abhängigkeit... Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein.“[4] Dies aber widerspricht seinem Freiheitsideal. Weil er also die Notwendigkeit einer Religion für den Staat zu erkennen glaubt, gleichzeitig aber das Christentum ablehnt, konstruiert er für sein Staatsmodell eine neue Religion, die er die „bürgerliche“ oder „zivile“ nennt. „Die Dogmen der Zivilreligion müssen einfach, gering an Zahl und klar ausgedrückt sein, ohne Erklärungen und Erläuterungen. Die Existenz

der allmächtigen, allwissenden, wohltätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze."[5]

Das Postulat der Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze ist das religiöse Dogma, das seinen Religionsentwurf zur Zivilreligion macht. Danach beachtet der religiöse Bürger nur dann die Dogmen seines Glaubens, wenn er die Verfassung und die Gesetze seines Staates achtet. Es gibt also ein rein staatsbürgerliches Glaubensbekenntnis, das den Bürger durch die Religion an den Staat bindet. Die Religion wird gewissermaßen in den Dienst der politischen Ordnung gestellt: Durch den Jenseitsglauben soll die Verfassungs- und Gesetzestreue der Citoyens gesichert werden. Die Religion civile spielt somit in Rousseaus Staatsmodell eine wichtige Rolle als Stabilisierungsmittel der Republik. Oder andersherum ausgedrückt: Der Staat erfährt eine religiöse Verehrung, die die Grenzen zwischen Religion und Politik verschwimmen läßt. Es gibt keine Trennung zwischen dem theologischen und dem politischen System.

Die Erneuerung der Diskussion über eine Zivilreligion im 20. Jahrhundert geht auf den amerikanischen Rechtssoziologen Robert N. Bellah zurück. Bellah hat den Begriff Zivilreligion im Jahr 1967[6] wiederaufgegriffen und in die öffentliche Diskussion eingeführt. Er war es, der die These aufstellte, in den USA habe sich eine politische Kultur entwickelt, die einer bürgerlichen Religion à la Rousseau nahekommt. Freilich war er nicht der erste, der eine religiöse Dimension in der amerikanischen Politik erkannte; schon in den dreißiger Jahren hatten John Dewey[7] und Helmut Niebuhr[8] quasireligiöse Glaubenssätze als Basis für die Identität der amerikanischen Nation beschrieben bzw. kritisiert. Andere beurteilten das Phänomen weitaus positiver, wie zum Beispiel John P. Williams, der im Jahr 1962 die Forderung erhob, die Demokratie müsse ein Objekt religiöser Verehrung werden[9]. Der Historiker Sidney E. Mead zielte in dieselbe Richtung, als er die Vereinigten Staaten als „Nation mit der Seele einer Kirche"[10] bezeichnete.

Die amerikanische Ideologie

Worin besteht nun diese Ideologie, die die Amerikaner zu Amerikanern macht? Welches sind die Ideen, die auf einem so breiten Konsens beruhen, daß sie die Einheit der Nation begründen?

1. *Freiheit (Liberty, Freedom).* Die Idee der Freiheit kam schon mit den ersten Siedlern nach Amerika: Die Pilgrim Fathers landeten mit ihrem Schiff, der Mayflower, im Jahr 1620, weil sie religiöse Freiheit suchten; Hunderttausende wagten die gefährliche Überfahrt in die Neue Welt, weil sie ökonomische Freiheit erhofften; die Revolution begann 1776, weil die 13 amerikanischen Kolonien politische Freiheit vom englischen Mutterland anstrebten. Thomas Jefferson schreibt in der

Unabhängigkeitserklärung, daß die Freiheit eines der unveräußerlichen Rechte sei, die die Menschen von ihrem Schöpfer erhalten hätten. Um dieser Freiheit willen kämpfen die Amerikaner einen blutigen Unabhängigkeitskrieg. Seit dieser Revolutionszeit proklamiert die Nationalhymne Amerika als „the land of the free".

Zunächst bedeutete „liberty" ganz konkret die Trennung vom Mutterland und damit von den monarchischen Herrschaftsformen der Alten Welt. Der Begriff schloß dann aber – im Sinn liberalen Gedankenguts – auch die Freiheit des einzelnen gegenüber dem Staat ein, bedeutete frei sein von obrigkeitlicher, religiöser oder auch wirtschaftlicher Reglementierung. Im Lauf der Zeit wurde diese Freiheitsideologie immer mehr verinnerlicht. 1924 schreibt der Brite Gilbert Chesterton nach einem Besuch der USA, Amerika sei das einzige Land, das sich auf ein Glaubensbekenntnis gründe, das Credo der Freiheitsidee[11]. Und im Jahr 1986 fand eine Umfrage heraus, daß 88 Prozent der Amerikaner davon überzeugt sind, daß es die Idee der Freiheit sei, die Amerika groß mache[12]. Diese Kultivierung des Freiheitsideals wird auch rein äußerlich deutlich: Die Amerikaner haben viel Baumaterial dafür verwendet, um die Freiheitsidee durch die Errichtung von Monumenten unsterblich zu machen, zum Beispiel mit der New Yorker Freiheitsstatue, der „Independence Hall" in Philadelphia oder dem Freiheitspfad in Boston. Das neue Korean War Memorial in Washington mahnt den Besucher: „Freiheit gibt es nicht umsonst". Dies alles sind Symbole für den Enthusiasmus, mit dem die Amerikaner die Freiheit als Teil ihrer Verfassung feiern. Daß diese Freiheit lange Zeit nur für die weißen Amerikaner galt, ist eines der Dilemmata amerikanischer Geschichte.

Eng verknüpft mit der Freiheitsidee ist auch der Gedanke des Individualismus. Die Freiheit, anders, besser, reicher sein zu können als andere, also seine Möglichkeiten unabhängig entfalten zu können, spielt eine wichtige Rolle im Leben der Amerikaner. Im Unterschied zum europäischen Verständnis des Individualismus, das eher philosophisch geprägt ist, wird Individualismus in den USA ganz konkret begriffen. Eine zentrale Rolle spielt dabei – in einer eigenartigen Synthese des Lockeschen Eigentumsbegriffs und kalvinistischer Prädestinationslehre – das Eigentum. „Die einzelne Persönlichkeit konstituiert sich überhaupt erst dadurch, daß zu ihr Eigentum gehört."[13] Die Begriffe Freiheit und Individualismus werden von den Amerikanern deshalb nicht nur politisch, sondern vor allem auch wirtschaftlich verstanden. Der ehemalige Präsident Ronald Reagan machte dies 1983 in einer Pressekonferenz deutlich: „Was ich an erster Stelle sehen will, ist, daß dies ein Land bleibt, in dem man noch reich werden kann."[14]

2. *Gleichheit (Equality).* Die Gleichheitsidee scheint nur auf den ersten Blick mit dem liberalen Freiheitsideal zu kollidieren. Während nämlich der liberale Gedanke auf Autonomie und individuelle Freiheit, also im Ergebnis auf Ungleichheit zielt, ist das egalitäre Gleichheitspostulat genau entgegengesetzt gerichtet. Die Amerikaner umgehen dieses Dilemma, indem sie den Begriff „equality" prä-

zisieren als „equality of opportunity", als Chancengleichheit. Auch sie wird in der Regel materialistisch interpretiert. Sie ist das, was man als „American Dream" bezeichnen könnte. Was damit gemeint ist, deutete der sechste Präsident der USA, John Quincy Adams, zu Beginn des 19. Jahrhunderts als „die Chance für jeden, zu etwas größerem und besserem zu werden" [15].

Daran hat sich bis heute nichts geändert. In einer Umfrage von 1986 äußerten 70 Prozent der Amerikaner, der amerikanische Traum bedeute für sie in erster Linie die Möglichkeit, einmal Hausbesitzer zu werden. 52 Prozent meinten, der amerikanische Traum bedeute für sie die Chance, vom Arbeiter zum Unternehmer aufsteigen zu können [16]. Aus diesem Grund ist das Gleichheitsideal besonders attraktiv für den durchschnittlichen oder unterprivilegierten Bürger. Das Gleichheitsideal mutiert gewissermaßen zur „Machbarkeitsphilosophie" und vermittelt den Eindruck, daß jeder es einmal schaffen könne. Erfolgreiche Unternehmer werden darum auch mehr bewundert als beneidet. Die Millionäre Rockefeller und Iacocca wurden wegen ihres Erfolgs geradezu zu Volkshelden. Politiker und Bürgerrechtler appellieren deshalb gleichermaßen an das Gleichheitsideal der Amerikaner. Der schwarze Bürgerrechtler Martin Luther King bezog sich in seiner berühmten „I have a dream"-Rede von 1963, in der er für die Gleichberechtigung der Schwarzen eintrat, genauso auf den amerikanischen Traum von Chancengleichheit wie Präsident Nixon, der stolz verkündete: „Ich glaube an den amerikanischen Traum, weil ich gesehen habe, wie er in meinem eigenen Leben wahr geworden ist." [17]

3. *Demokratie (Democracy).* Dieses Prinzip umfaßt verschiedene Elemente der amerikanischen Verfassung. Zum Demokratieprinzip gehören bestimmte Grundrechte wie die oben beschriebenen Grundsätze der Freiheit und der Gleichheit. Dazu kommt das Prinzip der Volkssouveränität, das sich in der Wahl von Regierung und Parlament oder in plebiszitären Elementen äußert, sowie die Rechtsstaatlichkeit, die dem Bürger Rechtssicherheit gegenüber staatlicher Gewalt garantiert.

In den USA ist das Bemühen zu erkennen, das demokratische Prinzip in allen möglichen Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu verwirklichen. Dies zeigt sich in der Wahl von Richtern, Sheriffs, Bürgermeistern und Predigern ebenso wie schon im Kindergarten bei der Wahl des Kindergartenpräsidenten. Wie stolz die Amerikaner darauf sind, mit ihrer Verfassung von 1789 die erste funktionierende Demokratie der Welt gegründet zu haben, wird auch darin deutlich, daß von vielen Amerikanern die Begriffe Demokratie und Amerika gleichsam synonym verwendet werden. „I am American" bedeutet für viele gleichzeitig: „Ich trete für Demokratie ein". Die Amerikaner waren jedenfalls stets der Meinung, sie hätten keine demokratische Ideologie, sondern sie verkörperten sie. Das heißt nicht, daß alle mit den politischen Einrichtungen und den Akteuren dieser Demokratie einverstanden sind. Politiker und politische Institu-

tionen werden vielmehr mit Skepsis beäugt, weil sie zuviel Macht anhäufen könnten, die dem demokratischen Prinzip zuwiderläuft. Auch in den USA gibt es eine Form der Politikverdrossenheit oder besser der Politikerverdrossenheit, die sich beispielsweise an der niedrigen Wahlbeteiligung bei Kongreß- und Präsidentenwahlen zeigt. Bei Umfragen zeigt sich jedoch, daß die meisten Amerikaner mit dem politischen System an sich zufrieden sind; ihre Kritik richtet sich vielmehr gegen die Parteien und gegen die Politiker, die gegen das Demokratieideal Amerikas verstießen. Demokratie ist für die Amerikaner demnach ein Wertkonzept, mehr ein Auftrag als ein Zustand.

Wurzeln der amerikanischen Ideologie

Freiheit, Gleichheit und Demokratie sind also die wichtigsten Komponenten der amerikanischen Ideologie. Ihre Quellen sind vor allem in der amerikanischen Geschichte zu finden und in den historischen Erfahrungen, die die Amerikaner schon vor der Gründung ihres Staates gemacht hatten. Als die erste Traditionslinie der amerikanischen Ideologie wird meist der *Calvinismus* und der *Puritanismus* des 17. und 18. Jahrhunderts genannt. Michael Zöller hat schon vor längerer Zeit erläutert, wie religiöse Phänomene die Grundlagen für die pluralistische Demokratie der USA mitgelegt haben [18].

Die puritanischen Pilgerväter waren nach Amerika gekommen, weil sie ihre religiösen Vorstellungen ungehindert verwirklichen wollten. Während sie aber im alten England noch darum gekämpft hatten, als Minderheit geduldet und anerkannt zu werden, also für sich die Gedanken der Gleichheit und Toleranz in Anspruch nahmen, kam es ihnen in der Neuen Welt auf das genaue Gegenteil an: Die Puritaner von Massachusetts versuchten dort, ihre Lehren von Erbsünde, Prädestination und kontrollierter Lebensführung in eine politische Ordnung umzusetzen. Der Zweck der ersten Kolonie in Neu-England bestand zunächst hauptsächlich darin, die Reinheit der puritanischen Lehre zu erhalten. Das Bürgerrecht erhielt in diesem theokratischen System schon seit 1630 nur derjenige, dessen Rechtgläubigkeit erwiesen war. Die bürgerlichen Rechte wurden also von der religiösen Qualifikation anhängig gemacht. Daniel Boorstin sprach in diesem Zusammenhang mit Recht von einem „Experiment in angewandter Theologie“ [19] in Neu-England. Das religiöse und politische Programm der Puritaner hatte jedenfalls wenig Ähnlichkeit mit dem, was heute die amerikanische Ideologie ausmacht.

Erstaunlicherweise war es aber gerade dieser religiöse Fundamentalismus der ersten englischen Siedler, der schließlich zur Demokratisierung der ersten politischen Ordnungen auf amerikanischem Boden führte. Wer nämlich in den Puritanergemeinden die Bürgerrechte und die damit verbundenen wirtschaftlichen Vorteile wahrnahmen wollte, war gezwungen, sich ihrer Glaubensrichtung anzu-

schließen. Und umgekehrt brauchte man in den Kolonien zur Besiedlung und wirtschaftlichen Entwicklung auch dringend Einwanderer, so daß man es sich nicht leisten konnte, auf Dauer die Hürde für die Gewährung von Bürgerrechten zu hoch zu machen. Tatsächlich wurden im Lauf der Zeit immer mehr Personengruppen mit eher zweifelhafter religiöser Qualifikation von den Puritanergemeinden aufgenommen, was einerseits immer mehr Siedler in den Genuß der Bürgerrechte brachte, andererseits zu einer Liberalisierung der Religion führte. Dagegen rebellierten wiederum die Fundamentalisten, die an den strengeren Maßstäben festhielten und sich in anderen, exklusiveren Zirkeln zusammenschlossen. Es kam also zu einer unbeabsichtigten Pluralisierung, die sich mit den Erweckungsbewegungen der Baptisten und Methodisten, die sich gegen die religiöse Kontrolle durch die Gemeinde wandten, im 18. Jahrhundert noch weiter verstärkte. Einerseits wurde die Norm der religiösen Autonomie bekräftigt, andererseits entstanden immer neue organisatorische Formen.

Der gescheiterte Versuch zur Etablierung eines puritanischen Regiments in Neu-England, die anschließende Revision der Zugangsbedingungen und die dadurch wiederum ausgelösten Gegenbewegungen haben demnach dazu geführt, daß sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts alle protestantischen Amerikaner als gleichberechtigt qualifizierte Bürger fühlen konnten – schließlich waren die ersten Siedler fast ausschließlich englische Protestanten –, und gleichzeitig wurde die historische Erkenntnis befördert, daß Toleranz gegenüber Andersdenkenden notwendig ist. Der Puritanismus hat insofern ungewollt zur demokratischen Entwicklung der USA beigetragen.

Eine zweite Quelle für die amerikanische Ideologie ergab sich aus dem Denken *frühliberaler* Theoretiker, vor allem von John Locke mit seinen Vorstellungen vom Naturrecht, dem Eigentumsrecht und der begrenzten Bedeutung des Staates. Nicht zufällig beginnt die Unabhängigkeitserklärung der USA mit einer Kurzfassung der naturrechtlich-liberalen Theorie John Lockes: „Alle Menschen sind gleich geschaffen und von ihrem Schöpfer mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet worden, wozu das Leben, die Freiheit und das Streben nach Glück zählen." Regierungen, so heißt es weiter, werden eingesetzt, um diese Rechte zu sichern. Hier berufen sich die USA also auf das Naturrecht, das dem menschlichen Recht zeitlich und logisch vorausgehe und ihm deshalb übergeordnet sei. Innerhalb dieser Vorstellung dient der Begriff „Natur" nicht nur dazu, zu beschreiben, daß der Mensch schon von Natur aus Rechte besitzt. Mit Natur ist vielmehr auch die normative Beschreibung des wahren Wesens einer Sache gemeint, das als Maßstab für ihre tatsächliche Erscheinung dient[20]. Das Sein wird also mit dem Sollen konfrontiert, das real Existierende soll an der Idee gemessen werden. So verwandelt sich das Recht, die Freiheit und das eigene Glück zu suchen, in die Verpflichtung, unaufhörlich an der eigenen Freiheit und an der Verbesserung der Welt zu arbeiten. Der Historiker Samuel P. Huntington bringt den normativen

Gehalt der amerikanischen Ideologie im Anschluß an Carl J. Friedrich auf die Formel, Amerikaner zu sein, sei ein Ideal, nicht ein Faktum[21].

Diesen politischen Ideenkomplex von Freiheit, Gleichheit und Demokratie, den Kristallisationspunkt amerikanischer Selbstinterpretation, hat Gunnar Myrdal 1944 mit dem heute noch gern benutzten Ausdruck „amerikanisches Credo" umschrieben: „Amerikaner jeder Herkunft, aller Klassen, aller Regionen, aller Glaubensrichtungen, jeder Hautfarbe haben eines gemeinsam: ein soziales Ethos, ein politisches Credo." Das amerikanische Glaubensbekenntnis sei der „Zement in der Struktur dieser ... disparaten Nation"[22]. Die politischen Ideen dieses Credos sind die Basis der nationalen Identität. Huntington sieht darin die Einzigartigkeit der Vereinigten Staaten: Ideologie und Nationalität sind derart verschmolzen, daß das Schwinden des ersteren auch das Ende des letzteren bedeuten müsse[23]. „In anderen Ländern kann man die Verfassung abschaffen", bemerkt er, „ohne die Nation abzuschaffen. Die USA haben diese Alternative nicht."[24]

Angesichts der Segmentierung der amerikanischen Gesellschaft ist die Verfassung und die auf ihr gründende Ideologie wohl tatsächlich das einzige Band, das die Amerikaner untereinander verbindet. Anders als in den meisten Nationalstaaten Europas gibt es keine gemeinsame Sprache, Geschichte, Kultur oder auch Religion, die die Kraft besäßen, den politischen Verband zu integrieren. Gerade weil sich die nationale Identität allein auf die Verfassung und ihre Ideale bezieht, hat sich in den USA eine besondere Form von Patriotismus entwickelt. Sie trägt die Züge einer Zivilreligion.

Analogien zu Christentum und Judentum

Wie sehr dies der Fall ist, wird in Analogien zum christlichen Glauben und zum Judentum sichtbar. So wird die amerikanische Geschichte häufig als eine Art „Heilsgeschichte" interpretiert, die jedem Schulkind mit auf den Weg gegeben wird. An ihrem Anfang steht gleichsam die „Heiligsprechung" der Gründungsväter, die im Gelobten Land, dem „Promised Land", den Unabhängigkeitskrieg anführten, an der Unabhängigkeitserklärung mitgewirkt und die Verfassung beraten und unterzeichnet haben, am bekanntesten unter ihnen George Washington, Thomas Jefferson und Benjamin Franklin. Damit sind auch schon die wichtigsten „Heiligen Schriften" der amerikanischen Zivilreligion genannt, nämlich die „Declaration of Independence" und die „Constitution". Einen Einschnitt in dieser angeblichen Heilsgeschichte stellt dann der Bürgerkrieg (1861–1865) dar, wo Abraham Lincoln zur Liste der „Heiligen" stößt als Sklavenbefreier und Retter der nationalen Einheit. Die Heiligsprechung wird noch überhöht durch die Tatsache seiner Ermordung im Jahr 1865, die ihn – wie später John F. Kennedy – zum Märtyrer der amerikanischen Zivilreligion macht.

Andere biblische Analogien werden genannt. Wie Gunter Zimmermann kürzlich herausgearbeitet hat, betrachtete schon James Madison in den „Federalist Papers" die Verfassungsdiskussion als einen politischen Prozeß, der die „göttliche Verheißung" erfüllte[25]. Im 19. Jahrhundert verglich Herman Melville die Amerikaner mit den biblischen Stämmen Israels, „das besonders erwählte Volk", „das Israel unserer Zeit"[26]. Weitere Vergleiche schließen sich an: die Revolution von 1776 als der Auszug aus Ägypten in das Gelobte Land; George Washington als Mose, der sein Volk aus der Tyrannei über das Wasser führte. Hundert Jahre später erinnerte Präsident Ronald Reagan seine Landsleute: „Können wir zweifeln, daß nur eine göttliche Vorsehung dieses Land, diese Insel der Freiheit, hier geschaffen hat?"[27]

Entsprechend diesen religiösen Analogien hat sich die amerikanische Nation auch ihre sakralen Stätten und Heiligtümer geschaffen. Insbesondere die Bundeshauptstadt Washington D.C., der Sitz der obersten Bundesorgane, wurde im Lauf der Zeit mit so vielen Denkmalen ausgestattet, daß man sie durchaus als Wallfahrtsort der Zivilreligion Amerikas bezeichnen könnte. Jeder Amerikaner, der es sich leisten kann, reist mindestens einmal in seinem Leben in die Hauptstadt, um die Stätten nationaler Größe, die er aus dem Fernsehen kennt, auch einmal persönlich zu sehen. In Sightseeing-Bussen werden im Sommer täglich Tausende von Besuchern durch den District of Columbia zu den wichtigsten Altären der amerikanischen Zivilreligion transportiert: zum „Washington Monument" im Zentrum der Bundeshauptstadt, einem steinernen Obelisken von immenser Höhe. Nicht weit davon ist Abraham Lincoln ein griechischer Tempel errichtet worden, in dem er als überlebensgroße Marmorstatue auf den staunenden Besucher herunterblickt. An den Ufern des Potomac erhebt sich der kuppelförmige Schrein für Thomas Jefferson, dem Pantheon in Rom nachgebildet, aber nicht wie dieses allen Göttern geweiht, sondern nur dem Verfasser der Unabhängigkeitserklärung. Im Nationalarchiv, das im Innern eher an einen Dom erinnert, befindet sich der Schrein für die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung der USA auf einem mit Panzerglas geschützten Altar, dem täglich tausende Besucher ihre Ehre erweisen. Die Stelle, an der die Verfassung aufbewahrt wird, ist der Ort, an dem der religiöse Verfassungskult der Amerikaner fast mit den Händen zu greifen ist. Der Besucher reiht sich ehrfürchtig in die wartende Schlange ein und spricht mit gedämpfter Stimme.

Rituale und Symbole

Wie im christlichen Kalender gibt es in den USA rituelle Festtage, zum Beispiel den 4. Juli, den Tag der Unabhängigkeitserklärung. Daneben feiert man das Thanksgiving-Fest im Herbst, das von George Washington zum Dankfest für die Errichtung der Republik erklärt wurde, und eine Reihe von Gedenktagen für her-

ausragende Figuren der amerikanischen Geschichte wie George Washington, Abraham Lincoln oder Martin Luther King.

Der Verfassungskult der Amerikaner durchzieht den gesamten Alltag und wird für jeden erfahrbar. Er beginnt schon am Morgen, wenn sich in den amerikanischen Schulklassen die Schüler zu einer kurzen Besinnung versammeln. Sie legen ihre rechte Hand auf das Herz, wenden sich dem Sternenbanner zu, das in jedem Klassenzimmer hängt, und geloben der Fahne und der Republik ihre Treue, und zwar vom Erstkläßler bis zum Highschool-Abgänger. Dieser Treueid, der „Pledge of Allegiance", wird jeden Tag wiederholt, selbst in den Klassen, in denen Ausländer unterrichtet werden. Er wird nicht nur in der Schule geleistet, sondern oft auch bei Sportveranstaltungen, bei Kongressen und Vereinsversammlungen. Die Flagge wird als ein Symbol der amerikanischen Verfassung und der auf sie gründenden Werte verstanden. Deshalb ist sie auch im Alltag allgegenwärtig. Sie weht auf allen öffentlichen Gebäuden, wird bei Demonstrationen mitgeführt, und jeder patriotische Amerikaner stellt sie am Unabhängigkeitstag im Garten auf.

Weil die Flagge eine so herausragende Bedeutung hat, ist es für viele Amerikaner auch unerträglich, zusehen zu müssen, wenn irgendwo die amerikanische Fahne verbrannt wird. Immer wieder hat es deswegen Bestrebungen gegeben, das Verbrennen der Flagge unter Strafe zu stellen, was die Amerikaner aber vor ein beinahe unlösbares Dilemma stellt. Die Frage, was nun im Sinn der amerikanischen Verfassung höher zu bewerten sei, die Freiheit des einzelnen, die Flagge zu verbrennen, oder die Achtung vor den Symbolen des Staates, ist nämlich kaum zu beantworten.

Bellah hat 1967 für seine These, es gebe eine amerikanische Zivilreligion, vor allem das Amtsverständnis der amerikanischen Präsidenten angeführt, die gleichsam als Hohepriester des nationalen Glaubensbekenntnisses wirken. Dazu gehört zum Beispiel das gewissermaßen „monarchische" Auftreten des Präsidenten, das von einem erstaunlichen, symbolhaften Zeremoniell umgeben ist. Dies beginnt mit der Art, wie der Präsident bei öffentlichen Auftritten angekündigt wird, wie er im Weißen Haus residiert, bis dahin, wie er zu Beginn der Baseball-Saison den ersten Ball wirft. Alle diese Rituale und Symbole erreichen die Amerikaner tagtäglich über die Medien, die das Staatsoberhaupt rund um die Uhr begleiten. Aber schon lange vor dem Medienzeitalter haben sich Präsidenten mit Symbolen umgeben. Präsident George Washington fuhr nach seiner ersten Wahl unter dem Jubel der Zuschauer in einer sechsspännigen Kutsche nach Hause.

Die Trennung von Kirche und Staat

Diese gleichsam religiösen Rituale und Analogien stehen in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis mit der von der US-Verfassung geforderten Trennung von

Kirche und Staat. Artikel IV der Verfassung betont, daß niemand, der ein öffentliches Amt bekleidet, einen religiösen Bekenntnisakt abzulegen habe. Der erste Verfassungszusatz („first amendment") fügte die besondere Garantie religiöser Freiheit hinzu: „Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat oder die freie Religionsausübung verbietet." Präsident Jefferson interpretierte diese Klausel im Jahr 1802 so, daß dadurch eine „Trennungswand" zwischen Kirche und Staat errichtet worden sei. Dieser Auffassung hat sich der Oberste Gerichtshof (Supreme Court) der USA in mehreren Urteilen angeschlossen. Das grundlegende Prinzip seiner Rechtsprechung ist, daß der Regierung nicht erlaubt wird, sich in religiöse Fragen einzumischen oder eine Staatskirche zu etablieren. So hat der Supreme Court in den 70er Jahren entschieden, daß in öffentlichen Schulen von Lehrern und Schülern nicht gemeinsam gebetet werden dürfe. Verfassungsrechtlich gesehen sind die USA demnach ein säkularer Staat. Dennoch spielt Religion in der amerikanischen Politik eine wichtige Rolle.

Wenn die Gründerväter der USA Staat und Kirche voneinander trennten, dann vor allem deshalb, weil religiöse Kämpfe zwischen den Konfessionen vermieden werden sollten. Fast alle Einzelstaaten, die sich 1787 zu einem Bund zusammenschlossen, waren – wie die Puritaner in Massachussetts oder die Anglikaner in Virginia – von religiösem Eifer tief durchdrungen. Den Staat von der Kirche zu trennen, hieß folglich insbesondere, den einzelnen Bekenntnissen volle Entfaltungsfreiheit zu gewähren und sie zu gegenseitiger Toleranz und friedlicher Koexistenz anzuhalten. Schon Alexis de Tocqueville hat eindringlich beschrieben, wie in den USA Religion auch im politischen Raum prägenden Einfluß auf Institutionen, Gesinnungsmuster und Verhaltensweisen entfaltet. Er kam dabei zu dem Schluß, daß die maßgeblichen Bestandteile der politischen Kultur der USA, nämlich Mäßigung, Toleranz und Respekt zwischen den verschiedenen Interessengruppen, alle letztlich der sittlichen Kraft religiöser Überzeugung entsprängen. Gewichtige Ursache für die gegenseitige Toleranz zwischen den Konfessionen aber sei die strikte Trennung von Staat und Kirche[28]. Religiöse Toleranz und religiöser Pluralismus strahlten also auch in den Raum der Politik hinein aus. Demokratische und religiöse Werte wuchsen gewissermaßen in wechselseitiger Beeinflussung.

In diesem Sinn werden Politik und Religion von den meisten Amerikanern nicht als Gegensatz gesehen. Religiöse Prediger erlangen immer wieder Popularität oder bewerben sich wie der schwarze Baptistenprediger Jesse Jackson um politische Ämter. Es gibt zahlreiche Einbindungen der Nation in die christliche Tradition, zum Beispiel das Motto „In God we Trust" auf der amerikanischen Währung, die Einfügung der Wörter „under God" in das Treuegelöbnis oder die Anrufung Gottes in den Reden von Politikern. Solche Formen der Religionsausübung im öffentlichen Leben werden von den Gerichten sogar ausdrücklich

erlaubt, solange sie einen nichtkonfessionellen Charakter haben. Die Trennungslinie verläuft also nicht zwischen Politik und Religion, sondern vielmehr zwischen dem Staat und den Kirchen. In einem solchen System findet auch die amerikanische Zivilreligion ihren Platz. Diese war zwar aus christlich-puritanischen Wurzeln heraus entstanden, aber ihre Glaubenssätze hatten mit der Zeit immer mehr ihren spezifisch puritanischen Charakter verloren. In Verbindung mit liberalem Gedankengut transformierte sie statt dessen zu einer überkonfessionellen bzw. multikonfessionellen Integrationsideologie. Die Zivilreligion vermittelt der amerikanischen Demokratie folglich zwar eine religiöse, aber keine kirchlich-konfessionelle Untermauerung.

Insofern kollidiert die Zivilreligion in den Augen der meisten Amerikaner nicht mit der von der Verfassung geförderten Trennung von Staat und Kirche. Dies heißt nicht, daß das Verhältnis zwischen Religion und Politik abschließend geklärt wäre. Es ist nach wie vor eine Quelle politischer Spannungen zwischen den Anhängern eines radikalen Säkularismus, die alle Spuren religiösen Ausdrucks aus dem öffentlichen Leben entfernen wollen, und den Vertretern neokonservativer Gruppen sowie der sogenannten Neuen Christlichen Rechten, die nachhaltig die Ausweitung religiöser Aktivitäten im öffentlichen Leben fordern.

Der Missionsauftrag Amerikas

Die Tatsache, daß die Prinzipien der amerikanischen Verfassung auf einem so hohen Konsens beruhen, daß die Idee „Amerika" eine derart religiöse Verehrung erfährt und durch Rituale und Symbole den Alltag jedes US-Bürgers berührt, hat natürlich auch Rückwirkungen auf die Amerikaner selbst. Die meisten europäischen Beobachter der USA – von Alexis de Tocqueville über James Bryce bis hin zu Ernst Fraenkel – sind sich einig, daß die politischen Wertvorstellungen der Amerikaner einen besonderen politischen Denk- und Verhaltensstil erzeugt haben, der sich von dem der Europäer deutlich unterscheidet. Dennis Brogan, ein englischer Journalist, der in den 30er Jahren als Korrespondent in den USA lebte, beschrieb diese besondere politische Verhaltensweise der Amerikaner als „American Character"[29], der sie innenpolitisch und außenpolitisch nach anderen Grundsätzen handeln lasse als die Europäer. Was er damit gemeint hat, wird in einer Kongreßrede deutlich, die der frühere Präsident George Bush 1989 hielt. Er erinnerte die Abgeordneten und Senatoren an die gemeinsame Aufgabe der Amerikaner, den Fortschritt zu fördern, und zitierte Lincolns Auffassung, daß der Mensch verpflichtet sei, nicht nur seine eigenen Umstände zu verbessern, sondern auch dazu beizutragen, daß sich die Lage der ganzen Menschheit verbessere. Dies sei eine allgemeine Mission, zu der er alle Amerikaner aufrufe, denn sie mache den amerikanischen Charakter aus[30].

Die Wirkung religiöser Vorstellungen gegenüber dem Staat ist demnach auch und vor allem in der Außenpolitik der USA zu suchen. Weil die Amerikaner zutiefst von der Richtigkeit und Gültigkeit ihrer Ideologie überzeugt sind und weil sie ihr Wertkonzept als normative Idee mit universalem Anspruch verstehen, sind sie zugleich davon überzeugt, daß dieses Konzept weltweit verwirklicht werden müsse. Im Zusammenhang mit der Unabhängigkeitserklärung wurde bereits erwähnt, daß das Naturrechtsverständnis der Gründerväter den Auftrag einschließt, an der Verbesserung der Welt zu arbeiten. Die amerikanische Zivilreligion enthält also auch einen Missionsauftrag, der allen Völkern Freiheit, Gleichheit und Demokratie bringen soll. Auf einer Wandinschrift in den Gängen des Washingtoner Kapitols wird an die Worte Franklin D. Roosevelts erinnert: „Wir verteidigen und errichten eine Lebensart nicht nur für Amerika allein, sondern für die ganze Menschheit." Bei feierlichen Anlässen, zum Beispiel bei Amtseinführungen der Präsidenten, wird Gott ausdrücklich um Hilfe angerufen, um die Mission der Vereinigten Staaten erfüllen zu können. Und immer wieder ist in der amerikanischen Geschichtsschreibung der Kreuzzugsgedanke aufgetaucht, etwa im Ersten Weltkrieg, der von den Amerikanern auch als ein Krieg gegen die Tyrannei der europäischen Monarchien geführt wurde.

Der Traum von einer weltweiten Demokratie, der Drang, allen Menschen der Welt die Ideale Amerikas bringen zu wollen, hat zweifellos auch eine aggressive Seite. Als erste bekamen dies die Indianer zu spüren, für die die „Missionierung" nur zu Unterdrückung und Untergang führte. Als Supermacht besitzen die USA heute das militärische Potential, um diesen Missionsauftrag auch global zu erfüllen. Die Invasion Grenadas, die Unterstützung der Contras in Nicaragua oder die Blockadepolitik gegenüber Kuba sind Beispiele aus den letzten Jahren, die den aggressiven Gehalt dieser Idee deutlich gemacht haben. Der Missionsdrang kann aber auch zu einer Blockade amerikanischer Außenpolitik führen. Im Vietnamkrieg konnte Amerika nicht verstehen, daß große Teile der vietnamesischen Bevölkerung von den Segnungen der amerikanischen Demokratie gar nichts wissen wollten. Die späte Erkenntnis, einen Krieg verloren zu haben um einer Demokratie willen, die fast keiner haben wollte, wurde zu einer traumatischen Erfahrung für die amerikanische Außenpolitik, von der sie sich bis zum Krieg gegen Saddam Hussein nicht mehr erholt hat.

Die Zivilreligion als Integrationsideologie?

Abschließend soll der Frage nachgegangen werden, ob eine Zivilreligion nach dem amerikanischen Beispiel auch anderen Nationen und Staaten als Integrationsideologie dienen könnte. Zunächst ist festzuhalten, daß das, was als amerikanische Ideologie bzw. Zivilreligion bezeichnet werden kann, kein in sich geschlos-

senes Gedankengebäude und erst recht keine einheitliche Theorie darstellt. Sie ist das Ergebnis so unterschiedlicher Traditionen wie des Puritanismus und des Liberalismus, sie wächst mit der amerikanischen Geschichte, ergibt sich aus den Strukturen der amerikanischen Gesellschaft und ihres politischen Systems und wirkt auf diese zurück. Ihre Inhalte sind insgesamt eher verschwommen und können unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. So unscharf die Konturen der amerikanischen Zivilreligion aber insgesamt sein mögen, so ist sie doch in der Lage, über die gesellschaftliche und politische Zersplitterung der USA hinweg einen Konsens zu schaffen. Indem verschiedene soziale und politische Gruppen sich aus ihren unterschiedlichen Perspektiven heraus ihre jeweils eigenen Interpretationen der amerikanischen Ideologie aneignen, kann die Zivilreligion ihre Integrationsleistung vollbringen.

Hier soll nicht verschwiegen werden, daß das Konzept der Zivilreligion durchaus auch kritische Reaktionen hervorruft. Vor allem von katholischer Seite wird interessanterweise das Konzept der liberalen Demokratie als Gegenmodell zur Zivilreligion verteidigt. Der Jesuit John C. Murray plädierte schon in den 50er Jahren dafür, daß die Sphären von Religion und Politik sauber voneinander getrennt bleiben müßten[31]. Die amerikanische Republik verdiene zwar die volle Loyalität der Katholiken, aber die Verfassung sei kein Glaubensbekenntnis, sondern ein Instrument zur Sicherung des Friedens. Ähnlich kritisch äußerte sich der katholische Soziologe John J. Cuddihy[32]. Von protestantischen Theologen ist der Vorwurf zu hören, jede Art von Zivilreligion sei eine Verzerrung des christlichen Glaubens[33].

Aber auch die puritanischen Fundamentalisten unter den Amerikanern melden sich seit Beginn der 80er Jahre verstärkt zu Wort. Immer wieder werden Stimmen laut, die die Hinwendung der USA zu einer christlichen Republik verlangen. Für viele Konservative hat das Christentum nach wie vor eine maßgebliche Bedeutung für das amerikanische System. So sind zur Zeit starke Bestrebungen bei den protestantischen Kirchen zu erkennen, das Schulgebet wieder verpflichtend einzuführen. Das Konzept einer säkularen Zivilreligion wird von diesen neokonservativen Kreisen als Erfindung der „Liberals" abgelehnt.

Die Frage, ob eine solche Zivilreligion auch in anderen Staaten als sozialer Kitt und Quelle nationaler Identität dienen kann, ist oft diskutiert worden. So hat Hermann Lübbe auch für Deutschland eine Zivilreligion als Legitimationsinstanz der politischen Ordnung gefordert[34]. Wolfhart Pannenberg hält dagegen eine Nachahmung der amerikanischen Zivilreligion in anderen Ländern für unmöglich[35]. Dafür gebe es keine ausreichenden Analogien. Angesichts der Besonderheit der politischen Traditionen in den USA und angesichts ihrer besonderen politischen Kultur ist eine Übertragung des amerikanischen Modells auf Deutschland in der Tat kaum vorstellbar. Zu verschieden sind die geistigen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen Amerikas, als daß ein solches Phäno-

men auch anderswo ohne weiteres auftreten könnte. In den USA ist die Zivilreligion historisch gewachsen, in anderen Ländern müßte sie erst künstlich erzeugt werden. Zu diesen geschichtlich begründeten Realisierungshemmnissen treten Zweifel, ob die Inanspruchnahme religiöser Bedürfnisse des Menschen für Zwecke des Staates unter den Bedingungen einer weltanschaulich neutralen Verfassungsordnung überhaupt gerechtfertigt werden kann. Eine freiheitliche politische Ordnung muß zwar offen sein für die unterschiedlichsten religiösen Bekenntnisse, darf aber nicht den Anspruch erheben, sich selbst als eine Art Ersatzreligion etablieren zu wollen. Wo es keine Staatsreligion gibt[36], kann es auch keine Religion des Staates geben. Die Verfassung darf den von ihr respektierten Transzendenzbezug des Menschen nicht in eine Zivilreligion „ummünzen"[37]. Wäre dies der Fall, dann würde Religion vom politischen System zum Lieferanten einer Rechtfertigungsideologie degradiert. Loyalität kann der demokratische Staat von seinen Bürgern erwarten, Ehrfurcht nicht.

Nun ist aber Loyalität an sich nichts Emotionales, sondern ein vorwiegend rationales Bekenntnis, ein pflichtbetontes Treueverhältnis, das kein gefühlsmäßiges Engagement enthalten muß. Um die Loyalität gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat auf Dauer zu erhalten und zu festigen, muß allerdings eine emotionale Komponente im Bürger-Staat-Verhältnis hinzutreten. Der Mensch ist kein reines Vernunftwesen, und wie Manfred Hättich[38] festgestellt hat, läßt sich die Notwendigkeit des Nationalstaats heute auch nicht mehr zureichend rational begründen. Zudem hat, wie das Beispiel der Weimarer Republik zeigt, eine ungeliebte Verfassung wenig Chancen, gegenüber emotional mächtigen Appellen von Verfassungsfeinden zu bestehen. Demgegenüber konnte die Verfassung der Vereinigten Staaten zur ältesten Konstitution der Welt werden, weil die Amerikaner von ihrer Verfassung nicht nur rational überzeugt, sondern auch emotional mit ihr verbunden sind. Die Staatsnation der USA beruht nicht nur auf einer rein rationalen Willensentscheidung, sondern auch auf der gefühlsbetonten Hinwendung ihrer Bürger zur Verfassung und der auf sie gründenden Nation.

Dieser Teilaspekt des amerikanischen Phänomens, daß nämlich nationale Identität und der Konsens über die Verfassungsordnung zusammenfallen, könnte durchaus als Modell auch für andere Nationen gelten. Dies wäre dann noch keine „Zivilreligion", solange das Moment der Sakralisierung des Staates fehlt; es wäre erst recht kein blinder Nationalismus, denn ein solches Konzept bindet die Gefühlswerte nationaler Orientierungen an den freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaat; es wäre aber auch mehr als ein bloßer Wertkonsens über demokratische Grundrechte, wie er Niklas Luhmann vorschwebte[39]. Es wäre ein Konzept, das Dolf Sternberger mit dem Begriff „Verfassungspatriotismus" umschrieben hat. Verfassungspatriotismus bestand für ihn in dem vernünftig und emotional begründeten Willen, für das eigene Volk und Land eine freiheitliche Ordnung mitzugestalten. Er sprach dabei ausdrücklich von der Aufgabe, ein Gefühlsverhältnis

mit einem Rechtsverhältnis zu verbinden[40]. Den Amerikanern ist dies gelungen, und auch für das demokratische, wiedervereinigte Deutschland gibt es für das Konzept des Verfassungspatriotismus bis heute keine überzeugende Alternative.

ANMERKUNGEN

[1] Stat. Angaben: Munzinger-Arch. Internat. Hb. 32 (1994).
[2] P. Lösche, Amerika in Perspektive (Darmstadt 1989) 271.
[3] J.-J. Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Stuttgart 1986) 150. [4] Ebd. 149. [5] Ebd. 151.
[6] R. N. Bellah, Civil Religion in America, in: Daedalus 96 (1967) 1 ff.
[7] J. Dewey, A Common Faith (New Haven 1934).
[8] H. R. Niebuhr, The Kingdom of God in America (New York 1937).
[9] J. P. Williams, What Americans Believe and How they Worship (New York 1952, 1962) 484.
[10] S. E. Mead, The Nation With The Soul of a Church, in: Church History 36 (1967) 275 ff.
[11] G. K. Chesterton, What I Saw in America (New York 1922) 8.
[12] Quelle: U. S. News and World Report 7. 7. 1986, 31.
[13] Lösche (A. 2) 282. [14] Am 28. 6. 1983.
[15] Zit. in: J. K. White, The New Politics of Old Values (Hanover 1988) 24.
[16] Umfrage für den Wall Street Journal v. 23. 2. 1987.
[17] R. Nixon, 28. 7. 1960, in: New York Times 29. 7. 1960.
[18] Zum folgenden M. Zöller, Polit. Kultur u. polit. Soziologie, in: Länderbericht USA, hg. v. W. P. Adams u. a. (Bonn ^{2}1992) 290 ff.
[19] D. J. Boorstin, The Americans, Bd. 1 (New York 1958) 5.
[20] M. Zöller, Zivilreligion u. Politik, in: Sozialethik u. polit. Bildung (FS B. Sutor, Paderborn 1995) 117.
[21] S. Huntington, American Polities. The Promise of Disharmony (Cambridge, Mass., 1981) 25 ff.
[22] G. Myrdal, An American Dilemma (New York 1944) 3.
[23] Huntington (A. 21) 27. [24] Ebd. 30.
[25] G. Zimmermann, Das göttl. Geschenk d. Union. Studien zu den theol. Aussagen d. Federalist Papers, in: Zs. f. Pol. 2 (1996) 145 ff.
[26] Zit. in: Th. Cronin, The State of the Presideney (Boston 1980) 161.
[27] R. Reagan, Fernsehanspr. v. 14. 9. 1986.
[28] A. de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, Bd. 1 (Stuttgart 1959) 337 f.
[29] D. W. Brogan, Der amerik. Charakter (Stuttgart 1947).
[30] Zit. in: Zöller (A. 20) 118.
[31] J. C. Murray, We Hold These Truths (New York 1960).
[32] J. J. Cuddihy, No Offense. Civil Religion and Protestant Taste (New York 1979).
[33] Vgl. C. Cherry, Two American Sacred Ceremonies, in: Civil Religion, Church and State, hg. v. M. E. Marty (München 1992) 231.
[34] H. Lübbe, Die Religion d. Bürger. Ein Aspekt polit. Legitimität, in: EK 15 (1982) 122.
[35] W. Pannenberg, Zivilreligion, in: StL 5, 1169 ff.
[36] H. Witetschek, Die Haltung d. Parlamentar. Rates zum Verhältnis von Staat u. Kirche, in: Pol. Stud. 25 (1974) 283 ff.
[37] B. Sutor, Polit. Ethik (Paderborn ^{2}1992) 174.
[38] M. Hättich, Kann Verfassungspatriotismus Gemeinschaft stiften?, in: Verfassungspatriotismus als Ziel polit. Bildung?, hg. v. G. C. Behrmann, S. Schiele (Schwalbach 1993) 26.
[39] N. Luhmann, Grundrechte als Zivilreligion. Zur wiss. Karriere eines Themas, in: Arch. di Filosofia 2/3 (1978) 51 ff.
[40] D. Sternberger, Verfassungspatriotismus, in: Schriften X (Frankfurt 1990) 13 ff.

Johannes Wallacher

Auf dem Weg zur Europäischen Währungsunion

Risiken und Chancen des Euro

Kernstück des Vertrags über die Europäische Union (EU), der am 7. Februar 1992 in Maastricht unterzeichnet wurde, ist die Europäische Wirtschafts- und Währungsunion (WWU). Danach soll im Gebiet der EU von dem Jahr 2002 an eine gemeinsame Währung die nationalen Währungen als gesetzliches Zahlungsmittel ablösen. Der Abschied von der D-Mark, dem wichtigsten Symbol für Stabilität und wirtschaftlichen Wohlstand nach dem Zweiten Weltkrieg, fällt der deutschen Bevölkerung, vor allem älteren Menschen, die in diesem Jahrhundert zwei Währungsreformen erlebt haben, besonders schwer[1]. Die Verunsicherung wird noch dadurch verstärkt, daß das Projekt der Europäischen Währungsunion in der jüngeren Geschichte kein vergleichbares Beispiel kennt und deshalb die Folgen nicht exakt vorhersehbar sind.

Aufgrund dieser Ängste ist die Skepsis gegenüber der Währungsunion in letzter Zeit gewachsen; die Stimmen, die sich zumindest für eine Verschiebung einsetzen, sind lauter geworden. Die nachfolgenden Überlegungen wollen versuchen, ökonomische und politische Aspekte der WWU aufzuzeigen sowie die daraus erwachsenden Risiken und Chancen zu benennen, um auf diese Weise ein sachliches Urteil zu ermöglichen.

Grundlagen wirtschaftlicher und monetärer Integration

Die Ökonomie trennt analytisch zwischen güter- und geldwirtschaftlichen (monetären) Zusammenhängen. Der Austausch von Gütern und Dienstleistungen[2] in der marktwirtschaftlichen Ordnung ist der Selbststeuerung durch Markt und Wettbewerb unterworfen, die Wirtschaftspolitik ist auf die Festlegung der dafür notwendigen Rahmenbedingungen beschränkt. Die Geldmenge muß entsprechend den realen Güterströmen reguliert werden, damit das gesamtwirtschaftliche Gleichgewicht erhalten bleibt. Dafür ist ein staatliches Monopol verantwortlich; in der Bundesrepublik Deutschland wird diese Aufgabe von der politisch unabhängigen Deutschen Bundesbank übernommen. In der nationalen Ökonomie wird der Güteraustausch in der heimischen Währung vollzogen, während der grenzüberschreitende Handel in verschiedenen Währungen abgerechnet wird.

Der nominale Wechselkurs oder Devisenkurs gibt an, wieviel Einheiten der Inlandswährung pro Einheit der Auslandswährung eingetauscht werden können, während der reale Wechselkurs, der um Inflationsunterschiede bereinigt ist, die Menge inländischer Güter für eine Einheit der Auslandswährung bemißt. Wechselkursänderungen können auf zwei Ursachen zurückgeführt werden: güterwirtschaftlich auf unterschiedliche Produktivitäts- und Wachstumsraten oder monetär auf unterschiedliche Inflations- oder Zinsraten. Bei unterschiedlichen Inflationsraten können reale Falschbewertungen der Wechselkurse (misalignments) durch nominale Wechselkursanpassungen (realignments) korrigiert werden.

Für die tatsächliche wirtschaftliche Verflechtung von verschiedenen Staaten ist neben anderen Faktoren von großer Bedeutung, inwieweit und wie die Integration der gemeinsamen Wirtschaftsräume geregelt ist. Im Normalfall nimmt der Austausch von Gütern und Dienstleistungen mit fortgeschrittener Institutionalisierung zu.

Die Einigung über gemeinsame Handelsregeln bildet auf institutioneller Ebene die unterste Stufe einer Integrationsleiter, der sich weitere Stufen anschließen[3]. In einer Freihandelszone wird der freie Handel von Gütern und Dienstleistungen ohne Zölle und mengenmäßige Beschränkungen vereinbart; die Erhebung von eigenen Außenzöllen ist den Mitgliedsländern freigestellt. Dies unterscheidet die Freihandelszone von einer Zollunion, in der sich die Teilnehmer zu gemeinsamen Außenzöllen verpflichten. Der gemeinsame Markt ist dadurch gekennzeichnet, daß sich Kapital und Arbeitskräfte frei bewegen können. In einem gemeinsamen Binnenmarkt sind zusätzlich die inneren Grenzkontrollen abgeschafft sowie die wirtschaftlich relevanten Normen, Rechts- und Schutzvorschriften harmonisiert.

Die höchste Stufe der ökonomischen Integration ist dann erreicht, wenn sich die beteiligten Staaten im Sinn einer monetären Union auf die Einführung einer gemeinsamen Währung verständigen. Dies bedeutet, daß die Währungsparitäten dauerhaft und unveränderlich fixiert werden und die geldpolitische Souveränität zugunsten der Gemeinschaft aufgegeben wird. Ein Hauptstreitpunkt bei der Einführung der WWU ist die Frage, ob eine monetäre Union ohne gleichzeitige politische Union, nämlich das Hinzutreten einer gemeinsamen übernationalen Ebene mit Koordinierung von Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik[4] möglich und sinnvoll ist, oder ob die Währungsunion einen weiteren notwendigen Schritt auf dem Weg zur politischen Integration Europas darstellt.

Entwicklung wirtschaftlicher und monetärer Integration in Europa

In Europa war nach dem Zweiten Weltkrieg von Anfang an der strategische Ansatz prägend, den politischen Einigungsprozeß über wirtschaftspolitische Integrationsprojekte anzugehen, was bis heute im großen und ganzen gilt. Über den

„Umweg" einer Wirtschaftsgemeinschaft, in der man sich am ehesten auf Gemeinsamkeiten einigen konnte, wurde nach und nach die politische Integration vorangetrieben. Das erste bedeutende Abkommen für den ökonomischen Integrationsprozeß im Nachkriegseuropa war der Pariser Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) im Jahr 1951. Die Unterzeichnung der Römischen Verträge am 25. März 1957 zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und der Europäischen Atomgemeinschaft (EURATOM) durch Deutschland, Frankreich, Italien und die Beneluxstaaten kann als europapolitischer Wiederbelebungsversuch interpretiert werden, nachdem Pläne einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft (EVG) und einer Europäischen Politischen Gemeinschaft (EPG) am Widerstand der Französischen Nationalversammlung gescheitert waren[5]. Das wirtschaftlich und militärisch wiedererstarkte Westdeutschland sollte damit auch politisch in Europa eingebunden werden[6].

Für eine währungspolitische Integration sah man in den fünfziger Jahren keine Notwendigkeit, da die europäischen Länder in das – damals noch funktionierende – System fester Wechselkurse eingebunden waren, auf das man sich bereits im Jahr 1944 in Bretton Woods geeinigt hatte. In diesem System erhielten die Währungen der beteiligten Länder eine feste Parität zum US-Dollar als institutionalisierter Leitwährung. Die Teilnehmer verpflichteten sich, durch entsprechende An- und Verkäufe am Devisenmarkt die fixierten Wechselkurse abzusichern. Damit sollten Wechselkursschwankungen vermieden werden, deren unkontrollierbare Folgewirkungen auf die Weltwirtschaft man seit der Weltwirtschaftskrise Anfang der dreißiger Jahre fürchtete. Das Festkurssystem bewährte sich zunächst recht gut, so daß der wachsende Welthandel und das Wirtschaftswachstum weitgehend inflationsfrei finanziert werden konnten.

Von der Mitte der sechziger Jahre an geriet die Leitwährung US-Dollar aufgrund wachsender internationaler Dollarforderungen immer mehr unter Druck, was zu zunehmenden Instabilitäten des Bretton-Woods-Systems führte. Als Antwort auf die wachsenden Wechselkursschwankungen, die die Verflechtung der Güter- mit den Kapitalmärkten gefährdeten und für den Welthandel große Unsicherheiten mit sich brachten, wurde von der EWG auf der Gipfelkonferenz von Den Haag im Jahr 1969 erstmals das Ziel einer Wirtschafts- und Währungsunion formuliert. Aufbauend auf dem sogenannten Werner-Plan des damaligen luxemburgischen Ministerpräsidenten Pierre Werner verabschiedete der Ministerrat 1971 einen Grundsatzbeschluß zur stufenweisen Verwirklichung der Wirtschafts- und Währungsunion. Die anhaltende Dollarkrise führte 1973 zum endgültigen Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems und damit zur Freigabe der Wechselkurse. Dies, wie auch die unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklung in den einzelnen europäischen Staaten, verhinderte die geplante Wirtschafts- und Währungsunion, und an deren Stelle wurde 1972 die sogenannte Währungsschlange

verwirklicht, ein System fester, aber veränderbarer Wechselkurse mit gegenseitiger Interventionsverpflichtung. Dieser Verbund erwies sich jedoch als wenig stabil, weil vor allem England, Frankreich und Italien die notwendigen Wechselkursanpassungen nicht mitvollziehen konnten, so daß vom angestrebten europäischen Währungsverbund Mitte der siebziger Jahre lediglich fünf Teilnehmer – Deutschland, Dänemark und die Beneluxstaaten – übrigblieben.

Der Übergang zu flexiblen Wechselkursen bewirkte, daß die internationalen Devisenmärkte in zunehmendem Ausmaß von kurzfristigen Kapitalbewegungen dominiert wurden, die zu starken Wechselkursfluktuationen führten. Diese konnten nicht mehr allein durch die sogenannten Fundamentaldaten (Inflations- und Zinsdifferenzen, Leistungsbilanzentwicklung) erklärt werden. Für die Bewertung einer Währung hat die Glaubwürdigkeit einer stabilitätsorientierten Geldpolitik entscheidende Bedeutung. Solange kein Vertrauen in die Stabilität des Landes vorhanden ist, gibt es Abwertungserwartungen, was zu Währungsspekulationen führt. Diese, häufig durch nicht rational erklärbares Nachahmungsverhalten von Akteuren auf den internationalen Finanzmärkten überlagert, führten zu kurzfristigen Über- bzw. Unterbewertungen von Wechselkursen („Overshooting"-Reaktionen). Die moderne Kommunikationstechnik, die Finanztransaktionen in Sekundenschnelle ermöglicht, hat dazu geführt, daß heute auf den internationalen Kapitalmärkten täglich mehr als 1500 Milliarden US-Dollar umgesetzt werden.

Die zunehmenden Währungsinstabilitäten gefährdeten immer mehr das realökonomische Gleichgewicht. Die plötzlichen Wechselkursschwankungen erschwerten die Kalkulationen im grenzüberschreitenden Handel und erhöhten die Transaktionskosten, da Absicherungen gegen Wechselkursschwankungen in Form von Risikoprämien vorgenommen werden mußten.

Das Europäische Währungssystem

Nach den Währungsturbulenzen der siebziger Jahre wurde auf Betreiben Frankreichs und Deutschlands mit der Schaffung des Europäischen Währungssystems (EWS) im Frühjahr 1979 ein weiterer Versuch unternommen, ein System stabiler Wechselkurse zu konstruieren, um so ein höheres Maß an innerer (Inflationsrate) und äußerer Stabilität (Wechselkurs) zu erzielen. Das EWS basierte auf der Festlegung bilateraler Leitkurse zwischen allen beteiligten Währungen, um die die Wechselkurse innerhalb einer bestimmten Bandbreite frei schwanken durften. Die Währungseinheit ECU (European Currency Unit) wurde als Währungskorb definiert und diente damit lediglich als Verrechnungseinheit, nicht als Zahlungsmittel[7]. Die Konstrukteure des EWS wollten die Fehler des Bretton-Woods-Systems vermeiden. Das Interventionssystem wurde so ausgelegt, daß die beiden entsprechenden nationalen Zentralbanken verpflichtet wurden, auf den Devisen-

märkten einzugreifen, sobald der jeweilige Wechselkurs die Bandgrenzen erreichte.

Es zeigte sich jedoch bald, daß diese Symmetrie nicht durchgehalten werden konnte[8]. Die D-Mark entwickelte sich ab Mitte der achtziger Jahre immer mehr zur Quasi-Leitwährung. Dadurch konnte allein die Deutsche Bundesbank ihre geldpolitischen Ziele unabhängig anstreben, während sich die anderen Notenbanken immer mehr nach dieser Geldpolitik ausrichten und somit einen Großteil ihrer geldpolitischen Autonomie aufgeben mußten. Der Wunsch vieler europäischer Länder, sich von der deutschen Dominanz in der Geldpolitik zu befreien, erscheint verständlich, auch wenn durch die Anbindung an die Stabilitätspolitik der Bundesbank in Europa eine beachtliche Konvergenz in Inflations- und Zinsraten erreicht wurde[9]. Aber auch für Deutschland erwies sich die Ankerfunktion der D-Mark nicht nur als Vorteil. Durch die beträchtlichen nominalen Wechselkursanpassungen (so wurde die D-Mark in den letzten zehn Jahren gegenüber der italienischen Lira um ca. 60 und gegenüber dem französischen Franc um ca. 45 Prozent aufgewertet) haben sich deutsche Exporte in die anderen europäischen Länder erheblich verteuert.

Vor allem für Frankreich war der Wunsch, die deutsche Dominanz in einer gemeinsamen Währung aufzulösen, ein wichtiges Argument für eine gemeinsame europäische Währung. So ging die Initiative für die gemeinsame WWU wesentlich vom damaligen französischen Kommissionspräsidenten Jacques Delors aus. Auf der Grundlage des sogenannten Delors-Berichts, den die Zentralbankpräsidenten der damaligen zwölf EG-Staaten vorlegten, wurde dann im Juni 1989 ein erneuter Beschluß der Staats- und Regierungschefs gefaßt, eine europäische Währungsunion zu verwirklichen.

Im Herbst 1992 zeigte sich, daß die nominale Wechselkursstabilität einiger Währungen im EWS zwischen 1987 und 1992 nur durch deutliche reale Wechselkurskorrekturen ermöglicht wurde; vor allem die Lira und das britische Pfund waren deutlich überbewertet. Die eskalierende Kapitalflucht aus diesen Währungen bewirkte, daß diese Länder ihre Nominalzinsen um eine stetig wachsende Risikoprämie erhöhen mußten, mit dem Ergebnis, daß diese beiden Länder aus dem Wechselkursverbund austraten. Die im Sommer 1993 aufkommenden Währungsturbulenzen werden ursächlich mit dem fehlenden Vertrauen in die Stabilität der Geldpolitik einiger Mitgliedsländer des EWS und mit Inflationserwartungen als Folge davon erklärt[10]. Das Ergebnis dieser Währungsspekulationen war, daß die Schwankungsmargen des EWS von 2,25 auf 15 Prozent nach oben und unten erweitert werden mußten, was den faktischen Abschied vom Festkurssystem bedeutete.

Während die güterwirtschaftliche Verflechtung welt- und europaweit weiter vorangeschritten war, hatten die Bemühungen um die Währungsintegration einen erneuten Rückschlag erfahren. Keines der währungspolitischen Systeme – Bret-

ton Woods mit festen Wechselkursen, das freie Schwanken in der Zeit danach und das EWS-System mit festen Leitkursen und fest vorgegebenen Schwankungsmargen – konnte über einen längeren Zeitraum die gewünschte Währungsstabilität in Europa erreichen, so daß man dieses Ziel nun mit Hilfe einer gemeinsamen Währung anstrebt.

Die Theorie des optimalen Währungsraums

Die wirtschaftswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Schaffung eines einheitlichen Währungsgebiets bei Beibehaltung der politischen Souveränität begann in den sechziger Jahren und wurde seitdem ständig fortentwickelt. Die Theorie des optimalen Währungsraums (Optimum Currency Area) untersucht ökonomische Kriterien für das Gelingen eines gemeinsamen Währungsraums[11]. Unterschiedliche Entwicklungen der nationalen Volkswirtschaften in der Außenhandelsbilanz, der Wachstumsdynamik, der Inflations- und Zinsraten, der Arbeitslosigkeit oder der öffentlichen Verschuldung werden häufig durch Wechselkurskorrekturen – Auf- oder Abwertung im Verhältnis zu den anderen Währungen – ausgeglichen. Bei einem einheitlichen Währungsgebiet entfällt jedoch dieser Anpassungsfaktor. Daher ist nach anderen Kriterien für einen möglichen Anpassungsprozeß gesucht worden:

1. Als Ausgleichsmechanismus für strukturelle Ungleichheit hat die Arbeitskräftemobilität und Lohnflexibilität eine wichtige Bedeutung, indem entweder Arbeitskräfte aus den benachteiligten in die begünstigten Regionen wandern oder in den strukturschwachen Gebieten aufgrund niedriger Lohnkosten kostengünstiger produziert werden kann. Da die Mobilität des Faktors Arbeit in einem einheitlichen Währungsraum mit unterschiedlichen Sprachen und Kulturen eher begrenzt sein dürfte, kommt der Lohnflexibilität im Gebiet der EU eine größere Bedeutung zu. Nach der Theorie des optimalen Währungsraums geht ein einheitliches Kostenniveau mit unflexiblen Arbeitskosten vor allem zu Lasten der strukturell schwachen Regionen.

2. Je höher die Verflechtung der beteiligten Volkswirtschaften, das heißt je außenhandelsintensiver oder offener eine Volkswirtschaft ist, desto mehr verliert das Instrument der Währungsabwertung seine Bedeutung, weil die abwertungsbedingte Verbesserung der Konkurrenzfähigkeit durch höhere Importkosten kompensiert wird. Darum ist ein hoher Verflechtungsgrad für ein einheitliches Währungsgebiet von Vorteil.

3. Ein hoher Diversifikationsgrad ermöglicht einer Volkswirtschaft eine flexiblere Reaktion auf externe Störungen.

4. Ab- und Aufwertungen von Währungen sind in der Vergangenheit wesentlich durch erhebliche Differenzen der nationalen Preisniveaus hervorgerufen

worden. Damit ist eine Annäherung der nationalen Preissteigerungssraten für ein einheitliches Währungsgebiet von großer Bedeutung.

5. Geringe Unterschiede in den Inflationsraten sind auch deshalb notwendig, weil dadurch die Harmonisierung der Geld- und Wirtschaftspolitik wesentlich erleichtert wird.

Die Kriterien der Theorie des optimalen Währungsraums lassen sich bis auf die Inflationsunterschiede nur schwer operationalisieren, so daß damit keine abschließende theoretische Fundierung für einen optimalen Währungsraum erzielt werden kann. Dennoch hat sie großen Wert, weil damit zumindest qualitative Aussagen über die Erfolgschancen von Währungszusammenschlüssen getroffen werden können. Der Argumentationsspielraum ist jedoch sehr weit. Bezüglich der WWU bedienen sich sowohl Befürworter als auch Skeptiker dieser Theorie und begründen ihre Position damit, daß die EU die Kriterien gut bzw. schlecht erfülle[12]. Unbestritten ist, daß eine Währungsunion um so besser gelingen kann, je mehr die angeführten Bedingungen von Anfang an erfüllt sind. Meinungsunterschiede existieren darüber, ob eine einheitliche Währung erst nach einer weitergehenden strukturellen Anpassung der beteiligten Volkswirtschaften vollzogen werden soll (Krönungstheorie) oder ob sich Anpassungsfortschritte am ehesten durch eine gemeinsame Geldpolitik infolge einer Währungsunion erreichen lassen (monetaristische Sicht).

Europäische Wirtschafts- und Währungsunion

Die Bestimmungen zur Wirtschafts- und Währungsunion (Artikel 102–109) sind ein wesentlicher Teil des Maastrichter Vertrags zur Gründung der Europäischen Union und der Abschnitt, der mit den konkretesten Vorgaben versehen ist[13]. Aufbauend auf dem Delors-Plan, ist die Verwirklichung der einheitlichen Währung in drei Stufen vorgesehen. Die erste Stufe, die bereits am 1. Juli 1990 in Kraft getreten ist, sieht eine vollständige Liberalisierung des Kapitalverkehrs in der EU sowie die Festlegung mehrjähriger Programme zur Angleichung der volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen für jedes Mitgliedsland vor. Mit der Gründung des Europäischen Währungsinstituts (EWI) als Vorläufer der Europäischen Zentralbank (EZB) am 1. Januar 1994 hat die zweite Stufe begonnen. Aufgabe des EWI ist es, die nationalen Geldpolitiken abzustimmen und die dritte Stufe der Währungsunion vorzubereiten. Im Frühjahr 1998 entscheiden die Staats- und Regierungschefs der Gemeinschaft, ob die dritte Stufe der Währungsunion wie vorgesehen am 1. Januar 1999 beginnen wird, und mit Hilfe der sogenannten Konvergenzkriterien, die auf die ökonomischen Daten des Jahres 1997 angewandt werden, welche Länder daran teilnehmen werden.

Am 1. Januar 1999 geht die geld- und zinspolitische Kompetenz im einheitli-

chen Währungsgebiet auf die EZB mit Sitz in Frankfurt am Main über, die das EWI ablöst. Die nationalen Zentralbanken sind dann lediglich noch ausführende Organe der EZB und bilden mit dieser an ihrer Spitze das System der Europäischen Zentralbanken (ESZB). Die Wechselkurse zwischen den Währungen der Teilnehmerländer und dem Euro als künftiger gemeinsamer Währung werden ohne Schwankungsbreiten fixiert. Der Geldverkehr zwischen dem ESZB und den Geschäftsbanken erfolgt ausschließlich in Euro, der übrige bargeldlose Verkehr wahlweise in Euro oder der nationalen Währung. De facto sind mit Beginn der dritten Stufe die nationalen Währungen abgeschafft, sie dienen lediglich als Recheneinheiten des Euro. Am 1. Januar 2002 soll der Umtausch nationaler Geldscheine und Münzen in Euro beginnen, vom 1. Juli 2002 an soll der Euro alleiniges Zahlungsmittel in allen Teilnehmerländern der EWWU sein.

Als vorrangiges Ziel der EZB ist im Vertrag von Maastricht die Preisstabilität (Artikel 105, Absatz 1) vorgeschrieben, und falls diese nicht beeinträchtigt wird, soll auch die allgemeine Wirtschaftspolitik in der Gemeinschaft unterstützt werden. Damit hat sich die monetaristische Position der Deutschen Bundesbank durchgesetzt, die in der Sicherung der Preisstabilität die zentrale Aufgabe der Geldpolitik ansieht. Als wichtige Voraussetzung für eine stabilitätsgerechte Geldversorgung in dem einheitlichen Währungsraum wird übereinstimmend die politische Unabhängigkeit der EZB angesehen. Daher wurde in der Vertragsgestaltung großer Wert auf die Sicherung ihrer funktionellen und personellen Unabhängigkeit (Artikel 105–109 d) gelegt. Die institutionelle Ausgestaltung des ESZB wurde an die Vorgaben des deutschen Bundesbankgesetzes angelehnt, das als grundlegend für den Erfolg der Geldwertstabilität in Deutschland gilt. Artikel 108 sieht vor, daß die nationalen Notenbankverfassungen bis zum Beginn der dritten Stufe mit der Satzung des ESZB in Einklang gebracht werden.

Konvergenzkriterien

Die Theorie des optimalen Währungsraums belegt, daß ein einheitliches Währungsgebiet um so vorteilhafter und stabiler ist, je mehr die wirtschaftlichen, insbesondere die geld- und finanzpolitischen Verhältnisse der beteiligten Länder übereinstimmen. Die Konvergenz der ökonomischen Verhältnisse wird im Maastrichter Vertrag mit Hilfe von fünf Kriterien beurteilt, deren Einhaltung über die Aufnahme in die Währungsunion entscheidet:

Das *Inflationskriterium*, das einen hohen Grad an Preisstabilität sichern soll, fordert, daß die Inflationsrate in jedem Land nicht mehr als 1,5 Prozent über der durchschnittlichen Preissteigerungsrate der drei preisstabilsten Länder liegen darf. Das *Zinskriterium* besagt, daß der langfristige Zinssatz den durchschnittlichen langfristigen Zinssatz der drei preisstabilsten Länder um nicht mehr als

2 Prozent übersteigen darf. Nach dem *Wechselkurskriterium* ist zur Qualifikation außerdem notwendig, daß sich die Währung des Landes seit mindestens zwei Jahren innerhalb der normalen Bandbreiten des Wechselkursmechanismus des EWS bewegt hat und während dieses Zeitraums gegenüber keiner anderen Währung eines Mitgliedsstaates abgewertet wurde. Im Zentrum der ökonomischen und politischen Diskussion stehen die beiden *fiskalischen Konvergenzkriterien*, die die dauerhafte Konsolidierung der öffentlichen Haushalte überprüfen sollen. Danach darf die gesamte Staatsschuld nicht mehr als 60 Prozent und die jährliche Neuverschuldung nicht mehr als 3 Prozent des Bruttoinlandsprodukts (BIP) betragen.

Die Konvergenzkriterien werden sowohl unter theoretischer wie politischer Rücksicht kontrovers diskutiert[14]. Die ökonomischen Einwände reichen von unvollständiger oder willkürlicher Auswahl bis zum Vorwurf, daß sich die einzelnen Kriterien widersprechen. Ein heftiger politischer Streit ist darüber entbrannt, wie strikt die Kriterien für eine Qualifikation einzuhalten sind. Vor allem von der deutschen Bundesregierung wird die Meinung vertreten, daß nur eine „punktgenaue" Einhaltung eine stabile gemeinsame Währung gewährleistet. Eine theoretische Fundierung dieser These gibt es jedoch nicht; eine Überprüfung im empirischen Modell konnte dieses Argument nicht belegen[15].

Tatsache ist, daß lediglich das Inflations- und mit Abstrichen auch das Zinskriterium einen direkten Bezug zur Theorie des optimalen Währungsraums haben. Die Harmonisierung der Geldpolitik wird durch die zentrale Kompetenz der gemeinsamen EZB gewährleistet, deren funktionelle und personelle Unabhängigkeit abgesichert scheint. Die anderen Voraussetzungen, wie die Abstimmung der einzelnen Finanz- und Wirtschaftspolitiken, die man allein durch die Steuerung der Geldpolitik annähern will, die Sicherung der Arbeitskräfte- und Lohnflexibilität sowie der Verflechtungs- und Diversifikationsgrad der beteiligten Volkswirtschaften, werden von den Konvergenzkriterien nicht erfaßt.

Ein Blick auf die Entwicklung der ökonomischen Daten der EU-Staaten in den letzten Jahren zeigt, daß in der Vorbereitung zur WWU vor allem bei den monetären Kriterien – dem Inflations-, dem Zins- sowie dem Wechselkurskriterium – erhebliche Konvergenzfortschritte erzielt worden sind, die ohne die „Meßlatte" der Qualifikation vermutlich nicht erreicht worden wären. Die durchschnittliche Inflationsrate der Mitgliedstaaten hat sich in der ersten Hälfte der neunziger Jahre gegenüber den achtziger Jahren mehr als halbiert. Betrug der Unterschied zwischen höchster und niedrigster Preissteigerungsrate im Jahr 1980 noch 16 Prozent, so hat sich dieser bis 1995 auf 3,3 Prozent verringert. Vor allem die Länder mit traditionell hoher Inflationsrate wie Italien, Spanien oder Irland haben sich erstaunlich stabilisiert. Auch die langfristigen Zinsen haben sich in den meisten Ländern weitgehend angenähert, so daß die Einhaltung des Zinskriteriums kein Problem darstellen dürfte. Bis auf Großbritannien, Griechenland und Schweden

sind inzwischen wieder alle EU-Länder am EWS beteiligt, und die Chancen, daß die Schwankungsbreite von 15 Prozent eingehalten werden kann, stehen nicht schlecht. Probleme bereiten jedoch vor allem die beiden fiskalischen Kriterien. Die Rezession von 1991–1993, die Verlangsamung des Wachstums in den Jahren 1995 und 1996 sowie insbesondere die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit in allen EU-Staaten haben die angestrebte Konsolidierung der öffentlichen Haushalte verhindert und eine Erhöhung der durchschnittlichen öffentlichen Verschuldung in Europa bewirkt.

Die Festlegung der beiden Quoten auf 3 und 60 Prozent, die von vielen Kritikern als willkürlich angesehen wird, beruht auf pragmatischen ökonomischen und politischen Erwägungen. Unter der Annahme eines nominalen Wirtschaftswachstums im einheitlichen Währungsgebiet von jährlich 5 Prozent (reales Wachstum von 2,5 Prozent plus tolerierbare Inflationsrate von 2,5 Prozent) darf der Schuldenstand auch nicht mehr als 5 Prozent anwachsen, wenn die Gesamtverschuldung nicht weiter ansteigen soll. Dies ist gewährleistet, wenn der Schuldenstand 60 und das laufende Defizit 3 Prozent des Bruttoinlandsprodukts (BIP) betragen, da 3 Prozent 5 Prozent von 60 Prozent sind. Die Bedingung wäre allerdings auch bei beliebigen anderen Kombinationen wie etwa 2,5 und 50 Prozent oder 3,5 und 70 Prozent erfüllt. Als Kompromiß einigte man sich auf die 3- und 60-Prozent-Quote, weil der durchschnittliche Schuldenstand in den EU-Ländern beim Vertragsabschluß Ende 1991 60 Prozent des BIP betrug. Die Autoren des Vertragswerks von Maastricht waren sich durchaus der Tatsache bewußt, daß die beiden Fiskalkriterien lediglich Richtwerte darstellen und ein Überschreiten kein „übermäßiges" Defizit dokumentieren muß. In Artikel 104 c ist unter Berücksichtigung von Ausnahmesituationen („ausnahmsweise und vorübergehend") und einer tendenziellen Angleichung („eine erheblich und laufend zurückgegangene Verschuldung") an die Referenzwerte ausdrücklich eine flexible Handhabung vorgesehen.

Die Konsolidierung der öffentlichen Haushalte ist ohne Zweifel von großer Wichtigkeit für die langfristige wirtschaftliche Entwicklung, damit in Zukunft nicht ein immer größerer Teil der Steuereinnahmen für Zins- und Tilgungszahlungen aufgewendet werden muß und damit nicht für öffentliche Investitionen zur Verfügung steht. Dies fordert schon allein die Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen. Es ist ökonomisch jedoch nicht nachzuweisen[16], daß die Stabilität der gemeinsamen europäischen Währung durch die punktgenaue Erfüllung der fiskalischen Kriterien gewährleistet wird, wie momentan vor allem in Deutschland argumentiert wird. Eine solche Politik birgt zudem politisch ein großes Risiko, wenn 1997 – wie momentan nicht auszuschließen ist – lediglich Luxemburg die Kriterien zu erfüllen vermag. Eine solche Argumentation schwächt letztendlich das Vertrauen der Bevölkerung in die Währungsunion.

Chancen und Probleme der WWU

Die gemeinsame europäische Währung, die seit Beginn der Währungsturbulenzen mit dem Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems angezielt wird, soll den gemeinsamen Binnenmarkt dauerhaft vor Währungsinstabilitäten schützen und damit eine langfristige Planungssicherheit für grenzüberschreitenden Handel und Investitionen gewährleisten. Die Einsparung der bisher notwendigen Kurssicherungs- und Währungstransaktionskosten wird für das einheitliche Währungsgebiet pro Jahr auf 0,5–0,8 Prozent des BIP geschätzt, für Deutschland allein etwa 18 Milliarden D-Mark[17]. Die Währungsunion kann neben einer verläßlichen Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung in Europa auch dazu beitragen, die internationale Währungsordnung zu stabilisieren. Die in hohem Maß diversifizierten Volkswirtschaften der EU sind in einem gemeinsamen Währungsgebiet besser in der Lage, flexibel auf externe Währungsschwankungen, vor allem des US-Dollars, zu reagieren. Das größere Gewicht des Euro kann die Abhängigkeit vom US-Dollar als Weltleitwährung verringern. Das fehlende Instrument der Währungsabwertung begünstigt die bisher starken Währungen im europäischen Wechselkursverbund wie die D-Mark, da damit die durch Abwertung bewirkte „künstliche" Verteuerung von Exportprodukten wegfallen wird. Die Länder mit bisher traditionell schwacher Haushaltsdisziplin und hoher Inflationsneigung haben bereits in der Vorbereitung der WWU erhebliche Konsolidierungserfolge erzielt und damit eine bisher ungekannte Preis- und Zinsstabilität erreicht, wodurch diese Standorte für Auslandsinvestitionen attraktiver geworden sind.

Aus diesen positiven Effekten der einheitlichen Währung deutliche Wachstums- und Beschäftigungsgewinne abzuleiten, scheint jedoch sehr gewagt zu sein, da die Währungsunion zum einen auch mit ökonomischen Risiken verbunden ist und zum anderen die weltweite Öffnung der Märkte zu weiterer Konkurrenz und damit einer zunehmenden Beschleunigung des Wettbewerbs führen wird. Die Sicherung des gemeinsamen Binnenmarkts durch eine Währungsunion kann aber dazu beitragen, daß die europäischen Staaten in einer weiter globalisierten Welt ihre bisherige Position zumindest beibehalten können.

In einem einheitlichen Währungsgebiet können realwirtschaftliche Unterschiede nicht mehr durch das Instrument der Wechselkursänderung ausgeglichen werden. Als Ausgleichsmechanismus verbleibt die Differenzierung der Lohn-, Sozial- und Steuerpolitik, die durch die einheitliche Währung wesentlich transparenter wird. Verläßt man sich allein auf dieses Korrektiv, entsteht daraus die Gefahr eines wachsenden Sozialgefälles. Von den Anhängern der Krönungstheorie wird daher die Forderung nach einer gleichzeitigen Sozialunion mit unionsweiten Sozialstandards erhoben, um dem befürchteten Abbau sozialer Sicherung entgegenzuwirken. Eine gemeinsame Sozialpolitik wirft jedoch große Probleme auf, da in der Regel der Anteil der Sozialausgaben am BIP mit der Leistungsfähigkeit

der Volkswirtschaft zunimmt. In Europa variiert dieser Anteil derzeit von 17,6 Prozent in Portugal über 33 Prozent in den Niederlanden bis zu 40 Prozent in Schweden. Bei einer Standardisierung auf niedrigem Niveau würden die weiter entwickelten Sozialsysteme zerstört, bei einer gemeinsamen Einigung auf hohem Niveau wären die schwächeren Volkswirtschaften überfordert, wie das Beispiel der neuen Bundesländer in den letzten Jahren gezeigt hat. Das Lohnniveau muß sich an der Produktivitätsentwicklung orientieren, damit soziale Sicherung auf lange Sicht finanzierbar ist.

Anstelle einer völligen Standardisierung ist eine ansatzweise Harmonisierung der Sozialpolitik, die nach wie vor in der Zuständigkeit der Mitgliedstaaten verbleibt, ein sinnvolleres Mittel, um den Abbau bestehender Standards europaweit zu verhindern[18]. Der Maastrichter Vertrag enthält ein Sozialprotokoll, in dem die EU-Staaten sich auf gemeinsame soziale Mindeststandards einigten und dem Europäischen Gewerkschaftsbund eine aktive Rolle in der sozialen Gestaltung des Binnenmarktes zugewiesen haben[19]. Ist ein Land nicht mehr in der Lage, die sozialen Mindeststandards einzuhalten, können länderübergreifende Finanztransfers notwendig werden, auch wenn ein solcher Ausgleich im Maastricht-Vertrag nicht vorgesehen ist. Solche Ausgleichszahlungen sind in der EU durch die bestehenden Strukturfonds jedoch durchaus seit längerer Zeit üblich.

Sollte die dritte Stufe der Währungsunion wie geplant am 1. Januar 1999 beginnen, werden sicherlich nicht alle 15 Mitglieder der EU die Qualifikationskriterien erfüllen können. Je nachdem, wie flexibel vor allem die fiskalischen Kriterien interpretiert werden, ist zu Beginn von 8–11 Teilnehmern auszugehen[20]. Eine punktgenaue Auslegung dieser beiden Kriterien – wie vor allem von deutscher Seite gefordert – ist unwahrscheinlich, da sie vermutlich weder von Deutschland noch von Frankreich erreicht werden. Daher ist – wie auch im Vertrag von Maastricht vorgesehen – von einer flexiblen Anwendung auszugehen. Besonders brisant ist die Frage, ob Italien als Gründunsmitglied der EWG aufgenommen werden wird, da die Italiener als traditionelles „Inflationsland" in den letzten Jahren mit die größten Konvergenzfortschritte erzielen konnten. Um die teilweise beträchtlichen Konvergenzbemühungen anderer EU-Staaten wie Spanien, Portugal und Griechenland nicht zu gefährden und eine dauerhafte Zweiteilung der EU zu vermeiden, ist eine möglichst schnelle Aufnahme der übrigen EU-Mitglieder anzuzielen. Für die Übergangszeit scheint ein neuer Wechselverbund (EWS-II) zwischen den verbliebenen Währungen und dem einheitlichen Währungsgebiet mit dem Euro als Ankerwährung der sinnvollste Weg zu sein, dieses Ziel zu erreichen[21].

Die Konvergenzkriterien sind stichtagsbezogen und entscheiden lediglich über die Aufnahme in den Währungsverbund. Danach ist die Beteiligung grundsätzlich unkündbar und unwiderruflich. Eine solide Finanzpolitik aller beteiligten Länder ist aber auch darüber hinaus von großer Bedeutung. Sanktionsmechanismen für

Teilnehmer, die gegen dieses Gebot verstoßen, sieht der Maastricht-Vertrag nur sehr bedingt vor. Daher wurde von deutscher Seite ein Stabilitätspakt ins Leben gerufen, der die Haushaltsdisziplin der Teilnehmer langfristig sichern soll. Auf dem Dubliner Treffen der EU-Finanzminister im Dezember 1996 einigte man sich auf eine Ergänzung des Vertrags, in der die Überwachung der Haushaltslage der Mitgliedstaaten vorgesehen ist. Hier werden auch Sanktionsmechanismen gegen „Haushaltssünder" genannt. Ob diese allerdings im Bedarfsfall greifen, bleibt abzuwarten.

Die Währungsunion ist aber – wie andere wirtschaftspolitische Integrationsprojekte in der Vergangenheit – vor allem ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur politischen Einigung Europas und damit nicht ausschließlich aus wirtschaftlicher Perspektive zu bewerten. Für viele europäische Länder ist die Ablösung von der Dominanz der Deutschen Bundesbank und deren Einbindung in eine gemeinsame europäische Geldpolitik ein wesentliches Motiv für eine gemeinsame Währung[22]. Mit der Übertragung der Geld- und Zinspolitik der beteiligten Staaten auf die EZB wird zum ersten Mal ein zentrales Element nationaler Souveränität von den Nationalstaaten an eine europäische Institution delegiert. Die Währungsunion verweist damit auch auf eine zukünftige politische Struktur eines Vereinigten Europas, die auf einer Souveränitätsteilung zwischen Europa und den Nationalstaaten beruht. Ein Verzicht darauf – vermutlich auch schon ein Verschieben – würde einen Rückschritt oder zumindest einen Stillstand in den Bemühungen um eine politische Integration Europas bedeuten[23].

Darüber hinaus haben sich die internationalen Finanzmärkte längst auf die gemeinsame europäische Währung eingestellt. Ein Scheitern des Projekts in solch fortgeschrittenem Stadium würde vermutlich erhebliche Wechselkursturbulenzen hervorrufen und somit weit größere Risiken mit sich bringen als die ohne Zweifel vorhandenen Probleme, die durch die Währungsunion entstehen können. Diese gilt es durch eine schrittweise Harmonisierung sozialer Standards vorausschauend anzugehen, um ein annäherndes Gleichgewicht zwischen wirtschaftlichen Erfolgen, Solidarität und sozialem Ausgleich zu erreichen. Dazu gehört insbesondere auch die Beseitigung des europäischen Demokratiedefizits sowie eine Reform der Institutionen, die sich vom Prinzip der einstimmigen Entscheidung löst und Mehrheitsentscheidungen in wichtigen politischen Bereichen akzeptiert.

ANMERKUNGEN

[1] Im Februar 1997 wurde die Währungsunion nur von 29 % der Dt. befürwortet (SZ 22./23. 3. 1997). Eine Währungsunion, in der ansonsten souverän bleibende Staaten ihre Geldpolitik im gemeinsamen Währungsgebiet „vergemeinschaften", unterscheidet sich jedoch gänzlich von einer Währungsreform, wie sie in Dtl. 1923 u. 1948 durchgeführt wurde.

[2] Im weiteren wird lediglich von Güteraustausch gesprochen, womit auch die Dienstleistungen gemeint sind, die weltweit stark an Bedeutung gewinnen.

[3] W. Fuhrmann, Integration: Schritte bis zu einer monetären Union, in: JSW 41 (1990) 103 f.

[4] Der Begriff der polit. Union wird jedoch meist nur sehr unscharf verwendet. Die Übertragung staatl. Souveränität auf eine übernationale Ebene verläuft meist in mehreren Stufen, so daß sich der Übergang vom Staatenbund zum Bundesstaat nicht immer exakt angeben läßt; vgl. T. Sarrazin, Der Euro – Chance od. Abenteuer (Bonn 1997) 193–199.

[5] W. Wessels, Europ. Union – Entwicklung eines polit. Systems, in: Europ. Integration, hg. v. R. Ohr (Stuttgart 1996) 19–45.

[6] J. Riedmiller, in: SZ 25. 3. 1997.

[7] Zur Wirkungsweise u. d. Konstruktionsmerkmalen d. EWS: R. Ohr, Europ. Währungspolitik, in: Europ. Integration (A. 5) 201–233.

[8] Zur Entwicklung d. EWS: H. Besters, Risiken u. Chancen d. Europ. Wirtschafts- u. Währungsunion, in: Neuordnung Europas, hg. v. G. Baadte, A. Rauscher (Graz 1994) 47–69.

[9] A. L. Bovenberg, A. H. M. de Jong, The Road to Economic and Monetary Union, in: Kyklos 50 (1997) 1, 83–109.

[10] Ohr (A. 7) 215 f.

[11] M. Feldsieper, Währungsunionen II, in: HDWW 8.

[12] Sarrazin (A. 4, 62–74) sieht die Kriterien in der EU für weitgehend erfüllt an, Ohr (A. 7) deklariert die EU als nicht „optimalen Währungsraum".

[13] Vertragstext in: Maastricht in d. Analyse, hg. v. W. Weidenfeld (Gütersloh ^{2}1995) 349–474.

[14] Etwa 80 % d. wiss. u. polit. Literatur über die WWU beschäftigen sich mit d. Konvergenzkriterien.

[15] J. E. McKay, Evaluating the EMU Criteria: Theoretical Constructs, Member Compliance and Empirical Testing, in: Kyklos 50 (1997) 1, 63–82.

[16] Einer Überprüfung im empir. Modell haben die Defizitkriterien nicht standgehalten (ebd.). Neben der mangelnden theoret. Fundierung fehlt die Angabe des Verwendungszwecks öffentl. Mittel. Werden die Mittel für Investitionen eingesetzt, die mittel- oder langfristig beschäftigungswirksam sind, kann ein höheres Defizit für eine bestimmte Zeit in Kauf genommen werden. In konjunkturell schwächeren Zeiten besteht durchaus die Gefahr der übermäßigen Haushaltskonsolidierung.

[17] Sarrazin (A. 4) 213.

[18] T. Hanke, N. Walter, Der Euro – Kurs auf d. Zukunft (Frankfurt 1997).

[19] J. Lapeyre, Der Europ. Aufbau aus d. Sicht d. Gewerkschaften, in: Projekt Europa 45 (1996) 12–26.

[20] Vermutlich werden mindestens Dtl., Frankreich, die Beneluxländer, Österreich, Dänemark u. Irland dazugehören. Großbritannien besitzt wie Dänemark eine sog. „opting-out"-Klausel: Es kann sich bei Erfüllung der Kriterien selbst entscheiden, ob es teilnehmen will. Die Teilnahme von Italien u. Portugal von Beginn an ist nicht ausgeschlossen.

[21] C. Randzio-Platz, A New Exchange Rate Mechanism for the Euro Age, in: Intereconomics 31 (1996) 277–281.

[22] Die Zustimmung der Bevölkerung zu einer gemeinsamen Währung ist bis auf Dänemark, Schweden u. Großbritannien in allen EU-Staaten größer als in Dtl. (Sarrazin, A. 4, 82).

[23] J. Fischer, Warum ich für den Euro bin, in: Die Zeit 21. 3. 1997; D. Seeber, Europa auf dem Wege, in: HK 51 (1997) 122–126.

Christoph Böttigheimer

Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung?

Der Bereich des Religiösen wird gegenwärtig durch zwei gegenläufige Tendenzen geprägt: Einerseits scheint die Ausbreitung einer postchristlichen Kultur unaufhaltsam, andererseits ist zugleich ein Boom neureligiöser Bewegungen unübersehbar. Zwar entziehen sich diese nicht selten einer exakten Bestimmung, dennoch aber läßt sich im gegenwärtigen religiösen Pluralismus ein übergreifendes Charakteristikum ausfindig machen: ein gesteigertes Interesse an seelischen Erscheinungen. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Vorstellung von der Seelenwanderung bzw. Reinkarnation neu an Bedeutung: Gegenwärtig glauben in der christlich-abendländischen Kultur zwischen 13 und 24 Prozent an die Wiedergeburt[1].

Angesichts der weiten Verbreitung der Wiederverkörperungsidee bis in christliche Kreise hinein kann es nicht ausbleiben, nach ihrer möglichen Vermittlung mit der christlichen Verkündigung Ausschau zu halten. Dies soll im folgenden allein unter dem eschatologischen Aspekt jenseitiger Läuterung bzw. Vervollkommnung menschlichen Lebens geschehen; legt doch gerade das katholische Vorstellungsmodell vom Zwischenzustand bzw. Fegfeuer die Vermutung einer möglichen Synthese nahe. Schon Karl Rahner fragte, ob „nicht in der katholischen und zunächst altmodisch anmutenden Vorstellung von einem ‚Zwischenzustand' ein Ansatz gegeben sein könnte, um besser und positiv mit der in den östlichen Kulturen so verbreiteten und da als selbstverständlich betrachteten Lehre von einer ‚Seelenwanderung', ‚Reinkarnation' zurechtzukommen, wenigstens unter der Voraussetzung, daß eine solche Reinkarnation nicht als ein niemals aufhebbares, zeitlich immer weitergehendes Schicksal des Menschen verstanden wird."[2] Zur Beantwortung dieser Frage soll die Reinkarnationslehre in ihren Wesenszügen dargelegt, die christliche Lehre vom Fegfeuer systematisch entfaltet und abschließend nach einer möglichen Synthese gefragt werden.

Reinkarnations- und Karmaglaube

Die Reinkarnationsvorstellung gründet in den Religionen indischer Herkunft (Buddhismus, Hinduismus). Wörtlich übersetzt heißt Reinkarnation „erneute Einfleischung" und deutet ganz allgemein einen Wiederholungsvorgang an, bei dem etwas Bleibendes erneut in die Sphäre des Fleisches bzw. der Materie eintritt.

Während die weniger gebräuchliche Übersetzung „Wiederverkörperung" sowie der Begriff „Wiedergeburt", der ja auch in der christlichen Tauftheologie seine Verwendung findet (Joh 3,3), offen lassen, worum es sich bei der Wiedereinfleischung handelt, bringt der Begriff „Seelenwanderung" die Vorstellung zum Ausdruck, daß eine körperunabhängige Seele im Zentrum des Wiederholungsprozesses steht, in den Körper eines neu entstehenden Wesens überwandert und dabei mit sich identisch bleibt. Die unterschiedliche Begrifflichkeit weist bereits auf einen differenzierten Reinkarnationismus hin, so wie auch die indischen Religionen eine Vielzahl an Schulrichtungen kennen. Zudem unterscheidet sich die dortige Lebenspraxis oftmals von der in den kanonischen Schriften enthaltenen Lehre, so daß nicht einfach von *der* Reinkarnationslehre gesprochen werden kann. Dennoch aber lassen sich in den einzelnen Reinkarnationsmodellen zentrale Grundzüge ausfindig machen.

In der hinduistischen Reinkarnationsvorstellung bilden der vergängliche Leib und der unvergängliche, mit der „Person" des Menschen identische „Feinkörper" eine dualistische Einheit, welche grundsätzlich aufgelöst werden kann. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit zur Wiedergeburt des feinmateriellen Körpers, ohne daß dadurch das innerste „Selbst" des Menschen, das dem Feinkörper innewohnt und unveränderlich, dimensionslos zu denken ist, berührt würde. Im Gegensatz hierzu wird im Buddhismus die Vorstellung eines mit sich identisch bleibenden Selbst („Atman") abgelehnt. An die Stelle des göttlichen, unindividuellen, ungeschaffenen Personkerns tritt hier der Lebensstrom („santana"), ein Strom kontinuierlich weiterfließender Daseinsfaktoren. Doch unabhängig davon, wie die Reinkarnation im einzelnen auch gedacht wird, stets ist sie mit der Vorstellung verknüpft, daß die Kette der Wiedergeburten („Samsara") weder Anfang noch Ende kennt.

Dem Buddhismus und Hinduismus ist also das Zwangssystem zu eigen, immer wieder neu geboren werden zu müssen. Doch nach welchen Regeln erfolgt die Wiedergeburt? Die Lehre von der Reinkarnation ist in den indischen Religionen eng mit der Karmalehre verbunden. Ursprünglich entstammt sie dem Hinduismus und wird heute entsprechend der Ausdifferenzierung des Reinkarnationsglaubens unterschiedlich entfaltet. Allgemein bezeichnet der Begriff „Karma" die zur Wiedergeburt treibende Energie. Das aus „Eindrücken" (vasana) und „Wirkfaktoren" (samskara) bestehende Karma resultiert aus den Taten des Menschen, es ist Ursache und Folge des menschlichen Tuns zugleich und bestimmt als solches bei der Reinkarnation die Existenzweise sowie das Lebensschicksal des neu entstehenden Wesens im einzelnen. Als Lehre von der Vergeltungskausalität der Taten drückt die Karmalehre so die Überzeugung aus, daß der einzelne für das Schicksal seines Lebens selbst verantwortlich ist, indem jede menschliche Tat und die in ihr enthaltenen Begierden eine ihr entsprechende Konsequenz nach sich ziehen. Demnach beeinflussen die guten Taten die zukünftige Lebensweise positiv, wie sich umge-

kehrt schlechtes Karma (papa) auf ein erneutes Leben negativ auswirkt. Doch wie die Taten des Menschen begrenzt sind, so ist auch das Karma nicht von Dauer, vielmehr wird das gute Karma (punya) aufgezehrt bzw. im negativen Fall durch gute Taten ausgebrannt. Allerdings wird dieses Karma während der Existenz eines Lebewesens nie ganz aufgebraucht, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Karma-Masse durch die Handlungen ständig neues Karma hinzugefügt wird.

Von dem persönlich erworbenen Karma ist jenes zu unterscheiden, welches von Anfang an im Leben eines Menschen wirkt (sancita-karma), den „Feinkörper" zur Inkarnierung zwingt und von dem sich dann ein Teil abspaltet (prarabdha-karma), um dem neu inkarnierten Wesen seinen Charakter zu geben, entweder als Tier, Mensch oder Gott. Zudem beeinflussen sich die Menschen in ihrem Handeln gegenseitig, so daß sich ein wechselseitiges, sowohl synchrones als auch diachrones Einwirken der Karma-Massen aufeinander ergibt. Durch dieses Prinzip der Karma-Übertragung wird eine allzu schnelle Erklärung eines selbstverschuldeten Unglücks durch persönliches Karma relativiert. Dennoch aber gibt die Karmalehre vor, die Verschiedenheit individueller Schicksale und moralischer Anlagen befriedigend erklären sowie die Theodizeefrage und damit verbunden die Frage nach einer wahrhaft moralisch-gerechten Weltordnung lösen zu können.

Der Zwang, welcher vom Karma zur Wiedergeburt ausgeht, kennt im gewöhnlichen Verlauf des zyklischen Weltgeschehens kein Ende, da nach der Karmalehre die Vergeltungskausalität der Taten automatisch funktioniert, also nach dem Tod stets eine karmabedingte Rückkehr in die Welt der Begierden und damit auch der Unwissenheit erfolgt. Allerdings finden sich sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus Hoffnungsbilder, die sich darauf richten, daß das ewige Rad der Wiedergeburten durchbrochen wird, indem die Quelle, der Zufluß „angehäuften" Karmas (sancita-karma) völlig versiegt und es so zur wahren Befreiung von allem Begrenzten, zur Trennung des menschlichen Wesenskerns – ob als Atma oder als Daseinsstrom – vom Leib und allem Körperlichen und zur Ablegung der Individualität kommt. „Diese Befreiung vom ‚angehäuften' karman macht das eigentliche Wesen der hinduistischen Hochreligion aus"[3], und sie wird durch Riten wie die der Initiation, bei der allein Gottes Gnade und Energie im Hintergrund stehen, sowie durch Totalhingabe im Denken, Fühlen und Handeln erreicht.

Der Erlösungsweg, der im einzelnen stark variieren kann, führt aus dem Kreislauf heraus, wobei der Wunsch, dem Samsara zu entrinnen und sich mit Gott zu vereinigen, nicht der Erfahrung menschlicher Unvollkommenheit entspringt, sondern dem Bewußtsein, daß der menschliche Wesenskern als göttliches Teilchen zur Vollkommenheit bestimmt ist, zur Vereinigung mit dem ewig pulsierenden göttlichen Urgrund. Wer so als Erleuchteter, Wissender stirbt, dessen unvergängliches, unveränderliches Selbst („Atma") bzw. sein Lebensstrom („santana") vereinigen sich mit dem absoluten Urgrund des Seins („Brahma"), mit dem es

identisch ist, es „verlöscht" in einem end- und bewußtlosen Ruhesein und findet so Eingang in den glückseligen Zustand der Nichtexistenz, des „absoluten Nichts", der im Hinduismus „Moksha" und im Buddhismus „Nirwana" genannt wird und in den beiden buddhistischen Schulrichtungen („Hinayana" bzw. „Theravada") entweder in einem dualistischen Gegensatz zur empirischen Welt stehen oder aber mit dieser eine Einheit bilden kann. Dieser Endzustand ist grundsätzlich nicht in einem negativen, nihilistischen oder atheistischen Sinn zu verstehen, vielmehr herrscht die positive Überzeugung vor, „daß das Nirwana ... Macht, Segen und Seligkeit bedeute, ... die wirkliche Wahrheit und die höchste Wirklichkeit"[4] sei. Diese Erlösungslehre macht allerdings nicht den Hinduismus als solchen aus, vielmehr lehrt dieser vor allem, „wie man in der Welt zurechtkommen und erfolgreich leben kann. Und da wird die karman-Lehre mit ihrer Hochschätzung der guten Tat (punya) zu einem zentral wichtigen Element."[5]

In bezug auf Sinn und Zweck der irdischen Existenz zeichnen sich die neueren westlichen Reinkarnationsmodelle wie auch die neugnostischen Bewegungen (Anthroposophie, Theosophie, New Age, Scientologen etc.) durch den Gedanken einer spirituellen Evolution des Menschen aus, so daß die Wiedergeburtskette jetzt nicht mehr negativ als ein zwanghafter Unheilsweg, sondern positiv als eine Chance der Selbstverwirklichung (-erkenntnis) und ethischen Vervollkommnung angesehen wird. Die Reinkarnation stellt nun ein erstrebenswertes Ziel dar, indem sie die Hoffnung eröffnet, daß das wahre Selbst, der göttliche Funke im Menschen trotz aller menschlicher Begrenztheit zur höchsten Vollendung gelangen wird (ewiges Leben). Auch hier bestehen in bezug auf den Ort der Reinkarnation sowie die Vorstellung, was reinkarniert wird, durchaus Unterschiede. Allgemein aber rührt die Faszinationskraft der Reinkarnationsidee davon her, daß ein menschliches Selbstverständnis, das von einem emanzipativen, autonomen Freiheitsbegriff ausgeht, jetzt an seiner eigenen Begrenztheit und Endlichkeit nicht mehr zu verzweifeln braucht: Das Rad der Wiedergeburt stellt einen Ausweg aus aller individuellen Ungleichheit dar und eröffnet zugleich die Aussicht, an der Entwicklung der ganzen Menschheit teilzuhaben.

Damit zeigt die moderne Reinkarnationslehre einen Heilsweg auf, wie er für die klassischen östlichen Religionen untypisch ist, insofern sie die Samsara als bloße Analyse menschlichen Daseins begreifen. Allerdings ist auch hier der Befund im einzelnen durchaus komplexer, als daß sich das östliche und das westliche Reinkarnationsmodell allein mit den Stichworten „pessimistisch" bzw. „optimistisch" hinreichend charakterisieren ließen. Denn mittlerweile haben nicht nur in der asiatischen Kultur die modernen Wissenschaften, vor allem der optimistische Evolutionismus, einen bleibenden Eindruck hinterlassen, vielmehr fließen auch in die westliche Kultur zunehmend östliche Vorstellungen ein, so daß „der Unterschied zwischen optimistischen und pessimistischen Reinkarnationsvorstellungen ... weniger geographisch als zeitlich bedingt"[6] ist.

Die Lehre vom Fegfeuer in der kirchlichen Tradition

Während Rahner in der Lehre vom Zwischenzustand bzw. Fegfeuer einen möglichen positiven Ansatz für den Wiedergeburtsgedanken lediglich vermutet, wird diese Vermutung von Hans Torwesten in die Tat umgesetzt, indem er die rhetorische Frage stellt: „Welchen Unterschied macht es eigentlich, ob man nun hier auf Erden (in mehreren Leben) oder in irgendwelchen ‚jenseitigen' Welten geläutert wird?"[7] Die Antwort hierauf soll schrittweise erfolgen, indem zunächst die Entwicklung der Fegfeuerlehre sowie deren modernes Verständnis dargelegt werden und abschließend nach einer möglichen Vereinbarkeit mit dem Reinkarnationsglauben gefragt wird.

In der Reformationszeit waren es vor allem Zwingli und Calvin, die die traditionelle kirchliche Lehre vom Fegfeuer verwarfen. Auch Martin Luther hat diese schrittweise bestritten und bediente sich dabei wie die anderen Reformatoren des Rechtfertigungsarguments: Es gibt keine als Vergeltung zu verstehende Läuterung nach dem Tod, da Christus allein die Sünden gesühnt hat, sowie des Schriftarguments: Weil die Lehre vom Fegfeuer jeglichen Schriftzeugnisses entbehre, dürfe die Kirche daraus auch keinen verbindlichen Glaubensartikel machen (WA 30, 360f.). Luther ist darin zuzustimmen, daß in der Heiligen Schrift an keiner Stelle die Existenz eines Fegfeuers explizit bezeugt wird. Selbst jene Schriftstellen (2 Mak 12,42–45; Mt 5,26; 1 Kor 3, 10–15, 5, 4–5), an denen die Kirchenväter bei ihrer theologischen Ausbildung der Fegfeuerlehre anknüpften, werden von der heutigen Exegese nicht mehr im Sinn eines Fegfeuers interpretiert.

Dabei ist allerdings festzuhalten, daß es weniger die Schriftauslegung war, die Anlaß zur Entfaltung der Fegfeuerlehre gab, als vielmehr die kirchliche Gebets- und Bußpraxis für die Verstorbenen. Ihr kommt deshalb eine große Bedeutung zu, weil in der mittelalterlichen Theologie die mündliche Überlieferung allgemein als Schriftdeutung verstanden wurde. Wie diese, so wurde auch die in der kirchlichen Praxis gründende Lehre vom Fegfeuer erst nachträglich durch jene neutestamentlichen Schriftstellen belegt, die eine solche Lehre zwar nicht explizit enthalten, wohl aber dafür offen waren.

Schon die Kirchenväter stellten sich die Frage, was mit jenen Menschen geschieht, die nicht vollkommen gereinigt sterben. Zwar findet sich in der Alten Kirche noch keine einheitliche, systematische Antwort, wohl aber die Vorstellung, daß den Verstorbenen die beseligende Gottesschau nicht sofort zuteil werde, sondern erst mit der allgemeinen Auferstehung. Darüber hinaus weist die selbstverständliche Gebetspraxis für die Verstorbenen, vom 3. Jahrhundert an auch innerhalb der Eucharistiefeier, auf einen altchristlichen Volksglauben an eine jenseitige Läuterung hin.

In der Lehre vom Fegfeuer muß näherhin zwischen einem östlichen und einem westlichen Traditionsstrang unterschieden werden. Unter den Kirchenvätern des

Ostens war Origenes einer der ersten, der eine Fegfeuerlehre entwarf. Dabei bediente er sich vor allem einer allegorischen Deutung von 1 Kor 3, 10–15, jener Stelle, die dann auch „zum locus classicus für die Fegfeuerlehre“[8] wurde. Demnach bauen die Getauften auf dem Fundament ihres Glaubens, Jesus Christus, verschieden auf (Gold, Silber, Edelsteine – Heu, Holz, Stroh) und müssen sich am Ende einem prüfenden, richtenden und läuternden Feuer unterziehen, wobei dieses „weise, reinigende Feuer“ nach Origenes als göttliche Kraft in der Seele des Menschen wirkt, nicht als rächende Vergeltung, sondern als Heilung der Seele, als Wohltat. Die zeitliche Länge richtet sich nach der Schwere der Schuld, bis sämtliche Sünden getilgt und so schließlich alle Menschen durch Erkenntniszuwachs für die ewige Gottesschau vorbereitet sind und gerettet werden.

Origenes' Anschauungen wurden von den östlichen Kirchenvätern unterschiedlich rezipiert: Manche nahmen sie uneingeschränkt an, andere lediglich die Idee der reinigenden, heilenden Funktion des Gerichtsfeuers. Wieder andere identifizierten das Gerichtsfeuer mit dem Höllenfeuer, ohne von einem weiteren Reinigungsfeuer auszugehen – eine Lehrauffassung, die die östliche Kirche bis heute vertritt: Die Verstorbenen befinden sich in einem Zwischenzustand („Hades“), der unterschiedliche Stufen kennt. Die geistigen – nicht physischen – Qualen der Seelen können seitens der Gläubigen durch Gebet, Feier der Eucharistie und Werke der Liebe gelindert und getröstet werden.

Im Gegensatz zu den Kirchenvätern des Ostens kam dem Fegfeuer in der *westlichen* Tradition zunächst keine systematische Bedeutung zu. Für die spätere Entfaltung der Fegfeuerlehre war die Auffassung des nordafrikanischen Bischofs Cyprian entscheidend, der die Sündenfolge vor allem als Strafe verstand: Im Anschluß an Mt 5,26 (nach dem Richterspruch muß im Gefängnis die Schuld abbezahlt werden) war für ihn der Glaube an eine jenseitige Läuterung Grund dafür, in Zeiten kirchlicher Verfolgung „Gefallene“ auch dann mit der Kirche zu versöhnen, wenn diese die ihnen auferlegte Buße noch nicht ganz abgeleistet hatten und darum noch mit Strafen behaftet waren. Das Reinigungsfeuer wird von ihm demnach als Fortsetzung der kirchliche Buße, als Abbüßen der Strafe verstanden, was in der lateinischen Tradition zu einer Differenzierung zwischen dem Höllenfeuer und dem reinigenden, als Sühne bzw. Vergeltung verstandenen Gerichtsfeuer führte. Da aber gemäß der Interimstheorie für alle Verstorbenen ein Wartezustand („Hades“) angenommen wurde, außer für die Märtyrer, konnte die Vorstellung von einem zeitlichen Fegfeuer noch keine systematische Bedeutung gewinnen.

Erst um die Wende zum 13. Jahrhundert kam es in der westlichen Tradition zur systematischen Ausgestaltung der Lehre vom Fegfeuer und zu ihrer Rezeption durch das kirchliche Lehramt. Diese Entwicklung ist außer auf die kirchliche Praxis des Fürbittgebets bzw. der Eucharistiefeier für Verstorbene sowie auf mittelalterliche Jenseitsvisionen von Seelen in einem schrecklichen Feuer vor allem auf

die ab dem 11. Jahrhundert sich durchsetzende und in der Konstitution „Benedictus Deus" (1336) von Papst Benedikt XII. dogmatisierte Differenzierung zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie zurückzuführen (DH 1000ff.): Die Seelen der im Stand der Rechtfertigungsgnade Verstorbenen werden nicht erst bei der Auferstehung des Fleisches, dem allgemeinen Gericht, sondern „sogleich" nach dem Tod, also im individuellen, besonderen Gericht der beseligenden Gottesschau teilhaftig bzw. umgekehrt die Todsünder der ewigen Strafe. Für die Seelen jener Getauften, die zum Zeitpunkt ihres Todes noch mit läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen behaftet sind, legt sich somit die Annahme einer Reinigung nahe, „nach" der auch sie Gott schauen. Dieser Gedanke von der Reinigung der Seele wurde im Westen, wie das Beispiel Cyprians lehrt, immer mehr von der Vorstellung der Sühne, der Genugtuung und der Vergeltung beherrscht, anstatt der Heilung und Erziehung wie in der Kirche des Ostens. Zugleich verband sich damit die Überzeugung, daß die Sühnezeit der im Fegfeuer verhafteten Seelen durch Hl. Messen, Ablässe oder durch persönliche Bußwerke verkürzt werden könne.

Die Fegfeuerlehre ist demnach das Ergebnis westlicher theologischer Reflexion. Von der Lehrverkündigung der Kirche konnte sie deshalb problemlos rezipiert werden, weil bis in das Mittelalter hinein die Theologie als Sacra scriptura (Hl. Schrift) galt und darum theologische Spekulationen als Aussagen der Heiligen Schrift selbst angesehen wurden, selbst wenn diese darin nur einschlußweise vorkamen. Gegenstand lehramtlicher Äußerungen wurde die Fegfeuerlehre erstmals auf den Unionskonzilien mit den Ostkirchen, den Konzilien von Lyon (1245/1274; DH 838, 856) und Florenz (1439; DH 1304). Die Kompromißformel zwischen der westlichen und der östlichen Kirche besagt, daß sich für die im Stand der Rechtfertigungsgnade Verstorbenen unmittelbar an den Tod ein Läuterungsgeschehen anschließt, das „purgatorium" genannt wird. In ihm werden die Seelen durch Reinigungs- bzw. Läuterungsstrafen („poenis purgatoriis seu catharteriis") von verzeihlichen und geringfügigen Sünden gereinigt. Übereinstimmend wird hinzugefügt, daß sich Fürbitten, nämlich Meßopfer, Gebet, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit mildernd auf die Strafen auswirken; das Ablaßwesen bleibt bewußt unerwähnt. Mit dieser Formel wird ein Ausgleich zwischen der griechischen und der lateinischen Lehre vom Purgatorium gesucht (Bestrafung *und* Reinigung). Zudem wird der Ausdruck „Fegfeuer" (ignis purgatorius) vermieden, wie auch der Begriff „purgatorium" selbst weder die Vorstellung eines Feuers noch einer bestimmten Örtlichkeit assoziiert, so daß die deutsche Übersetzung „Fegfeuer" bzw. „Reinigungsort" wenn nicht unzutreffend, so doch zumindest mißverständlich ist.

Auf dem Trienter Konzil wird die von den Reformatoren bestrittene Fegfeuerlehre nochmals zum Verhandlungsgegenstand. Dabei wird von den Konzilsvätern lediglich die Existenz eines „purgatorium" ausgesagt (1563; DH 1820), das in der

Heiligen Schrift, der alten Überlieferung der Väter sowie den Konzilien begründet sei. Da über ein biblisches Zeugnis vom Purgatorium keine Einigung erzielt werden konnte, wurde auf die Angabe von Schriftstellen verzichtet. Die kirchliche Tradition zusammenfassend, wird ferner erklärt, daß den Seelen in ihrer Läuterung nach dem Tod durch Fürbitten, vor allem aber durch das Opfer des Altars geholfen werden könne. Schließlich werden die Bischöfe ermahnt, für eine gesunde Lehre vom Purgatorium Sorge zu tragen und alle spitzfindigen Fragen, die zur Erbauung nichts beizutragen vermögen, von den Gläubigen fernzuhalten. Im Rechtfertigungsdekret (1547; DH 1580) hatten die Konzilsväter festgehalten, daß es die zeitlichen (Sühnungs-)Strafen sind, die dem Sünder nach der Schuldvergebung noch anhaften und die im Purgatorium „bezahlt" werden können; die „verzeihlichen Sünden", denen sich auch der Gerechtfertigte nicht entziehen kann (DH 1573), werden nicht mehr erwähnt.

Das kirchliche Lehramt trifft also weder über die Vorstellung eines (strafenden) Feuers und dessen Ort noch über die Beschaffenheit der Strafen, die Genugtuungsleiden („satispassio") oder die zeitliche Erstreckung der Läuterung verbindliche Äußerungen. Dadurch ist ein großer Spielraum für die theologische Neuinterpretation der traditionellen Fegfeuerlehre eröffnet. „Verbindliche Lehre ist nur der Satz: Es gibt eine jenseitige Läuterung. Alle weiteren theologischen Erklärungen sind an ihren Argumenten zu messen."[9]

Neuformulierung der traditionellen kirchlichen Fegfeuerlehre

Weil der Mensch, durch die Komplexität seiner Daseinsstruktur bedingt, in seinem Leben stets hinter dem zurückbleibt was bzw. wer er im Kern seiner Person schon immer sein möchte, ist analog zur Vielschichtigkeit menschlicher Existenz von einer Phasenungleichheit im prozeßhaften Werden seiner Vollendung auszugehen, von einem Läuterungsprozeß, der sich an den Tod anschließt und freilich nie aufhört, im einzelnen ein Geheimnis zu bleiben. Dieser Vollendungsprozeß impliziert ein „Zwischen". Er ist zwischen der individuellen Vollendung im Tod und der Gesamtvollendung der Schöpfung zu denken, unabhängig davon, ob an der Lehre vom Zwischenzustand festgehalten oder aber eine Auferstehung im Tod angenommen wird[10]. Ferner ist auf dem Hintergrund einer ganzheitlichen Sichtweise des Menschen die christliche Auferstehungshoffnung auf den ganzen Menschen zu beziehen, begründet in seiner wesenhaften Relation zu Gott. Wie also die „dialogische Unsterblichkeit"[11] Geist, Seele und Leib des Menschen umfaßt, so muß er sich auch als Ganzer dem Läuterungsprozeß aussetzen. Der Heilungsprozeß ist als ein personales Ausreifen des Menschen zu verstehen und in Verbindung mit dem Christusgeschehen als Teil der eschatologischen Vollendung zu sehen, weshalb in der Lehre vom Purgatorium anstatt des Gedankens der

Sühne der Gedanke der Reinigung zu betonen ist, wie dies insbesondere in der östlichen Theologie, mitunter aber auch in den kirchenamtlichen Texten des Westens zum Ausdruck kommt.

Das mißverständliche, in den kirchlichen Dokumenten bewußt vermiedene Bildwort „Fegfeuer" ist demnach nicht im Sinn einer Folteranstalt zu interpretieren, in der die Verstorbenen nach rein quantitativen Maßstäben durch Feuer gequält und bestraft werden, sondern als ein Vollendungsprozeß nach dem Tod. Im Tod bricht die jetzige Existenzform des Menschen ab, und er begegnet als Ganzer, mitsamt seiner Lebens- und Freiheitsgeschichte, Gott selbst. Denn insofern der Mensch kein anderes Jenseits (Eschaton) hat als Gott, darum stirbt er in die Ewigkeit Gottes hinein und tritt in das Leben Christi ein, der ja nicht nur der Erlöser aller Menschen, sondern zugleich auch deren Richter ist. Hier, in der personalen Gottes- und Christusbegegnung erfährt der Mensch sein Gericht, findet seine unausweichliche Reinigung statt. Die Liebe Gottes bereitet den Menschen auf die Vollendung vor, indem sie an ihm den gnädigen richtenden und heilenden Reinigungsakt vollzieht. „Gott selbst, die Begegnung mit ihm, ist unser ‚Fegfeuer'" [12]: Der Mensch erkennt im Licht der göttlichen Liebe seine Defizite in bezug auf seine positive Grundoption. Diese wird nun unter Leid vollendet, indem seine Gesamtwirklichkeit, das Ganze seiner Lebensgeschichte schmerzhaft durchklärt und ausgeheilt wird. Zugleich erfüllt ihn eine Sehnsucht nach der göttlichen Liebe, so daß einerseits die Sehnsucht nach Gott in ihm glüht und andererseits die Reue, die ihn von allem Widerständigen, allen Übertretungen und Unterlassungen reinigt und himmelsfähig macht, „wie ein Feuer" in ihm brennt. „Die Läuterung ist ... ein aufs höchste gesteigertes geistiges Leben der Erkenntnis und der Liebe." [13]

Daß sich im jenseitigen Läuterungs- bzw. Integrationsprozeß die Grundentscheidung des Menschen gegen seinen Selbstbehauptungswillen durchsetzt, bedeutet jedoch keine Vertiefung der gezeitigten Grundgesinnung, da diese im Tod Endgültigkeit erlangt. „Durch den Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen." [14] Ebenso ist auch die Tilgung der Sünden und ihrer zeitlichen, Leid schaffenden Folgen letztlich nicht das Werk menschlicher Leistung, sondern vielmehr ein Akt göttlicher Gnade, den Gott im Gerechtfertigten unter Leid und beschämendem Schmerz und insofern als Strafe vollzieht. Weil dieser göttliche Gnadenakt irdische Unrechtsspuren beseitigt, den einzelnen Menschen wie auch die Gemeinschaft der Menschen vollendet, bleiben Tote und Lebende miteinander verbunden, wodurch ein Beten für die Menschen im Purgatorium sinnvoll wird, insbesondere das Bemühen, die Schuld der Verstorbenen, die in der Welt noch weiterwirkt, zu vergeben bzw. diese in Liebe umzuwandeln, in jene göttliche Liebe, die die Reinigung vollzieht.

Reinkarnation und Fegfeuerlehre

Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen war die Frage, ob nicht gerade die katholische Lehre vom Purgatorium bzw. Zwischenzustand ein Anknüpfungspunkt für den Reinkarnationsgedanken sein könnte, wie von Rahner erwogen und von Torwesten befürwortet. Tatsächlich gehen ja beide Lehren von der Überzeugung aus, daß der Tod nicht das Ende menschlichen Lebens bedeutet, sondern dieses auf eine wahre Vollendung zugeht, was den Gedanken einer Reinigung von allem individuell, aber auch gesellschaftlich bedingten Fehlverhalten impliziert. Zudem scheint das Läuterungsgeschehen nach dem Tod, besonders wenn es als ein Zustand zwischen irdischem Leben und leibhaftiger Vollendung begriffen wird, ideelle Parallelen zum Gedanken der reinigenden Wiedergeburt aufzuweisen. In diesem Sinn ist wohl auch die Frage von Hans Küng zu verstehen: „Wird die christliche Fegefeuer-Lehre nicht durch einen ähnlichen Gedanken an ein zweites Leben bestimmt, dem dann gewissermaßen ein drittes folgt (‚ewiges Leben'), wenngleich diese ‚Leben' in überirdischen Regionen angesiedelt sind?" [15] Auch Hans Waldenfels gibt zu bedenken: „Reinkarnation wird nicht selten als Reinigungsprozeß verstanden und könnte auch als Transformation des Fegfeuerglaubens verstanden werden." [16]

Bei der Beantwortung der Frage nach einer möglichen Vermittlung zwischen der (evolutionären) Reinkarnationsidee und der traditionellen Fegfeuerlehre ist es zunächst hilfreich, darauf zu achten, unter welchen Voraussetzungen Torwesten glaubt, eine solche vornehmen zu können. Ausgehend von der Feststellung, daß nach christlichem Verständnis der geistige Läuterungsprozeß an die Raum-Zeit-Welt gebunden sei und daß sich das indische Denken den Läuterungsprozeß sowohl in dieser als auch in jenseitigen Welten vorstellen könne, kommt er zu dem Schluß, daß „es eigentlich keine große Rolle (spielt), ob man diesen Prozeß nun auf der Erde oder in jenseitigen Welten durchmacht". Dabei gibt er der Idee der Wiedergeburt den Vorzug, da „wir es bei den jenseitigen Fegefeuer-Welten nur mit einer passiven Läuterung zu tun haben", während „auf der Erde eine wirkliche aktive Weiterentwicklung möglich (ist), in der der Mensch immer noch Entscheidungen treffen und wirklich wachsen kann" [17].

Aber sind die Vorstellungen vom Purgatorium tatsächlich den physikalischen Kategorien von Zeit und Raum unterworfen, und kann die jenseitige Läuterung wirklich als ein aktives Geschehen seitens des Menschen, als eine Chance zur evolutionären Höherentwicklung und Vervollkommnung gedacht werden?

Zwar ist der Verstorbene im Purgatorium noch mit dieser Welt verbunden, dennoch aber ist er grundsätzlich der physischen Raum-Zeit-Welt entronnen, weshalb der Zustand der Reinigung mit einer unter den weltlichen Kategorien von Raum und Zeit gedachten Existenz nichts gemein hat; abgesehen davon ist die Lehre vom Zwischenzustand weder lehramtlich verbindlich noch notwendige

Bedingung der Lehre vom Purgatorium[18]. Aber nicht nur in bezug auf den physischen Raum-Zeit-Aspekt scheint die Lehre vom Purgatorium mit der Lehre von der Reinkarnation unvereinbar, sondern auch was den Akt der Reinigung selbst betrifft.

Denn während die Reinkarnationsidee westlicher Prägung die Möglichkeit der evolutionären Höherentwicklung enthält, vollzieht sich im Purgatorium die Vollendung des Menschen allein unter dem Prinzip der göttlichen Gnade, was menschliche Verdienstmöglichkeiten ausschließt und damit die Annahme, nach dem Tod in Fortdauer persönlicher Anstrengungen nachholen zu können, was im Leben verfehlt wurde. Entgegen der karmabedingten Verpflichtung zur Selbsterlösung darf der in der Rechtfertigungsgnade Verstorbene grundsätzlich des göttlichen Heils gewiß sein (DH 1000ff., 1488). Aufgrund seines einmal frei getroffenen und im Tod endgültig gewordenen Ja zu Gott braucht er sich nicht immer wieder neu für Gott bzw. das Absolute zu entscheiden. Diese einmal gezeitigte, endgültige Grundoption für Gott und die damit verbundene Heilsgewißheit schließt den Gedanken aus, den Heilungsprozeß nach dem Tod als ein weiteres, dem Karmagesetz unterliegendes geistiges Leben zu verstehen. Statt dessen wird das irdische Leben in seiner Geschichtlichkeit und Einmaligkeit ernst genommen und damit dessen Wert und Würde.

Trotz aller ideellen Parallelen scheint es also nicht möglich, in der Reinkarnationsidee eine Alternative zur Lehre vom Purgatorium zu erblicken, soll diese keine substantielle Veränderung erfahren. Denn mit jeder neuen Wiedergeburt wurde das im irdischen Lebensvollzug einmal frei getroffene und im Tod endgültig gewordene Ja zu Gott relativiert und damit verbunden auch die Bemühungen des Menschen, seine Wirklichkeitsschichten in seine Grundoption für Gott zu integrieren. Darüber hinaus orientiert sich die Lehre vom Purgatorium nicht am Zustand menschlicher Reife, sondern allein an der Barmherzigkeit Gottes; an der einmaligen Erlösungstat Jesu Christi: Weil die christliche Erlösungs- und Rechtfertigungslehre allein von der Barmherzigkeit Gottes und dem Übermaß seiner Gnade ausgeht, kommt es im christlichen Läuterungsverständnis nicht auf eine durch das Karmagesetz bedingte Lebensreife bzw. Selbsterlösung an, sondern allein auf den Glauben an die einmalige Heilstat Jesu Christi (Röm 3,25; 4,5), die auch solche Art von Schuld einschließt, die selbst in einem weiteren Leben nicht wiedergutgemacht, sondern von der „nur" noch erlöst werden kann. Dort, wo in der Reinkarnationsvorstellung von der Unreife der menschlichen Seele und vom Zwang mehrmaliger Inkarnationen gesprochen wird, darf die christliche Botschaft also einen jenseitigen Heilungsprozeß verkünden, den Gott selbst aufgrund seiner Liebe im Getauften gnädig vollzieht, so daß der in Christus „Wiedergeborene" auch in seiner Bruchstückhaftigkeit in den Tod gehen und darin seine Vollendung empfangen darf.

Daß sich die Vermutung unterschiedlicher Theologen, auf dem Gebiet der Läu-

terung bahne sich nach dem Tod eine Vermittlung der christlichen Hoffnungsperspektive mit jener des (evolutionären) Reinkarnationsgedankens an, nicht bestätigte, kann nicht bedeuten, daß der christliche Glaube grundsätzlich nicht in der östlichen Kultur seinen Platz finden könnte. Denn möchte die Botschaft vom Reich Gottes universal sein, so muß sie sich auch in einer multikulturellen Situation behaupten und inkulturieren lassen. Synkretistische Elemente zeichnen diesen Dialog der Religionen zeitweise aus, sie sind um der Inkulturation des Evangeliums willen unumgänglich. Hiervon sind jedoch jene neugnostischen Bewegungen zu unterscheiden, die keinen kommunikativen Konflikt austragen, sondern lediglich unterschiedlichste esoterische und religiöse Vorstellungen, vor allem die Reinkarnationsidee, zu einer Allerweltskultur konfliktlos miteinander verschmelzen. Zu diesem religiösen Pluralismus hat der christliche Glaube um der Wahrheit willen auf kritische Distanz zu gehen.

ANMERKUNGEN

[1] P. Zulehner, Wandlungen im Auferstehungsglauben u. ihre Folgen, in: Reinkarnation oder Auferstehung, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1992) 201 ff.
[2] Rahner G 425.
[3] C.-A. Keller, Hinduist. Lehren vom Wesen u. Wirken d. Karman, in: Reinkarnation-Wiedergeburt aus chr. Sicht, hg. v. O. Bischofberger (Freiburg/Schw. 1987) 19.
[4] E. Conze, Der Buddhismus. Wesen u. Entwicklung (Stuttgart ^{9}1990) 36.
[5] Keller (A. 3) 21.
[6] R. Hummel, Reinkarnation. Weltbilder d. Reinkarnationsglaubens u. d. Chr.tums (Mainz 1988) 74 f.
[7] H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? (Freiburg 1983) 43.
[8] J. Finkenzeller, Eschatologie, in: Glaubenszugänge. Lehrb. d. Dogmatik, Bd. 3 (Paderborn 1995) 595.
[9] Ebd. 603.
[10] Die Theorie von der „Auferstehung im Tod" interpretiert den Zwischenzustand als „Auferstehungsstand" u. die Aussagen über das Fegfeuer als ein Moment der Gerichtsaussage.
[11] J. Ratzinger, Eschatologie – Tod u. ewiges Leben (Regensburg 1977) 129 ff. u. ö.
[12] L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in d. letzten Entscheidung (Olten 1962) 145.
[13] Schmaus D 4/2, 555.
[14] K. Rahner, Das Leben der Toten, in: Rahner S IV 430.
[15] H. Küng, Ewiges Leben (München 1982) 87.
[16] H. Waldenfels, Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf d. Suche nach seiner Zukunft, in: LebZeug 41 (1986) 50.
[17] Torwesten (A. 7) 43.
[18] K. Rahner, Über den „Zwischenzustand", in: Rahner S XII 455–466.

UMSCHAU

Zwischen Byzanz und Futurismus

Pawel Florenski – der russische Leonardo[1]

Am 9. Januar 1882 wurde Pawel Florenski in dem kleinen Nest Jewlach (Gouvernement Jesisawetpol) geboren, wo sein Vater am Bau der Transkaukasischen Eisenbahn beteiligt war. Seine Mutter stammte aus einem hochangesehenen armenischen Fürstengeschlecht aus Berg-Karabach, das unter dem Druck der Perser nach Georgien emigriert war und dort als Großkaufleute Einfluß gewonnen hatte. Die indifferente laizistische Einstellung des Elternhauses vermittelte dem jungen Pawel keine religiöse Prägung. Bis 1900 besuchte er das 2. Klassische Gymnasium in Tiflis. Seine streng auf Mathematik ausgerichtete Ausbildung, vor allem bei Nokolai Bugajew, dem Begründer der Arithmologie und Vater des Dichters Andrej Bely, begann an der Moskauer Universität. Die Kandidatenarbeit über das selbstgewählte Thema „Über die Besonderheiten flacher Kurven als Orte der Durchbrechung ihrer Kontinuität" schrieb er als Baustein seines Werks mit allgemeinem Charakter: „Diskontinuität als Element der Weltanschauung".

Gleichzeitig studierte er an der Historisch-Philologischen Fakultät bei dem Solowjowschüler Fürst Sergej Trubezkoi (1862–1905) und ließ ebenfalls Interesse an Kunst (Museen, Architektur, Konzerte) erkennen. Auch wenn er intensiv seine mathematischen Studien fortsetzte, verschmähte er das 1904 erfolgte Angebot, am mathematischen Lehrstuhl zu bleiben.

Auf den Rat von Bischof Antoni, den Florenski durch Belys Mutter kennengelernt hatte, wechselte er zur Geistlichen Akademie in Sergijew Posad (während der Sowjetzeit: Zagorsk), um seine universelle Weltanschauung zu begründen. Und das bedeutete, Philosophie, Archäologie und Religionsgeschichte nicht partiell und losgelöst voneinander zu betrachten, sondern wie ein großes zusammengesetztes Puzzlespiel zu sehen. „Meine Beschäftigung mit Mathematik und Physik zeigte mir die formale Möglichkeit einer theoretischen Grundlegung der allgemeinmenschlichen religiösen Weltanschauung (Idee der Diskontinuität, Theorie der Funktionen, Zahlentheorie). Philosophisch und historisch überzeugte ich mich davon, ... daß die Religion von der Menschheit nicht zu trennen ist."

In Sergijew Posad lernte er den Priestermönch Isidor kennen, der neben Bischof Antoni zu seinem geistlichen Führer (Starez) wurde. In einem Brief vom 8. November 1904 schrieb er an seine Mutter: „Ich habe meinen Starez besucht, Starez Isidor. Als ich hinging, hatte ich gewisse Bedenken, aber dann kehrte ich leicht und freudig und mit neuen Kräften von ihm zurück. Er ist ganz einfach, ein ehemaliger Leibeigener des Grafen Tolstoi (nicht des Schriftstellers), er versteht vieles weit besser als die gelehrten Theologen, so daß ich die mir teuersten Gedanken zu meiner Freude bei ihm wiederfand, Gedanken, die viele gar nicht fassen... Vater Isidor ist so licht, so voll Liebe und Freude, es ist, als leuchte er."

Bereits in einem Brief vom 3. März 1904 an seine Mutter bekundet er seine Absicht, „eine Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur zu schaffen, sich vollständig mit der Kirche zu verbinden ohne jeden Kompromiß". Im vierten Studienjahr wurde er für den Lehrstuhl der Philosophiegeschichte ausersehen, den er 1908 als Dozent und 1911 nach seiner Magisterdissertation „Über die geistliche Wahrheit" als Professor innehatte.

Ohne in einer Gemeinde tätig zu sein, empfing er 1911 die Priesterweihe und redigierte vom gleichen Jahr an das Akademieorgan „Theologischer Bote", dem er einen geschichtlichen Charakter gab, indem er Dokumente über die Geschichte der Weltanschauung und die Schulen im 18. und 19. Jahrhundert veröffentlichte. Das intellektuelle Spektrum seiner Themen ist verblüf-

fend weitgespannt: seit 1917 Vorlesungen über Physik und Mathematik am Pädagogischen Institut von Sergijew Posad, Vorlesungskurse zur Methodik der Geometrie und Mitarbeit an einer Enzyklopädie der Mathematik. Als Mitarbeiter an der avantgardistischen Kunsthochschule erarbeitete er eine Methode der ästhetischen Analyse und Beschreibung von Gegenständen alter Kunst, wofür er Daten aus der Technologie und Geometrie heranzog.

Ein russischer Leonardo da Vinci wurde er von seinen Zeitgenossen und Nachfahren genannt, nicht zuletzt wohl in Anspielung an den großen Leonardo-Roman Dimitri Mereshkowskis (1865–1941), den, wie auch den Lyriker Alexander Blok (1880–1921), Florenski über den bedeutenden symbolistischen Schriftsteller Andrej Bely (1880–1934) kennenlernte. „Der dunkle Flügel des Kommenden überschattet die Tage, die Seele ängstigen tiefe Träume. Es gibt nur einen Weg für die Menschheit. Der Umriß der Religion der Zukunft wird sichtbar" (Bely). Gemeinsame Ahnungen über nahende apokalyptische Katastrophen mit dem bevorstehenden blutigen Paradigmenwechsel der bolschewistischen Oktoberrevolution 1917 führen die beiden Freunde aus der Zeit gemeinsamen naturwissenschaftlichen Studiums zusammen: den Dichter mit dem Pseudonym (Bely, der „Weiße", spielt an auf die Farbe der Engel, die Reinheit und den religiösen Charakter seiner Kunstauffassung) und den Naturwissenschaftler, Fundamentaltheologen und Mystiker der orthodoxen Kirche („... nicht anders als über die Seele des anderen". Andrej Bely und Pawel Florenski, Briefwechsel und Texte, Ostfildern 1994).

Nach der Schließung der Geistlichen Akademie durch die Sowjets leitete der begabte Experimentator an der Moskauer Fabrik „Karbolit" die werkstoffwissenschaftliche Untersuchung dieses Kunstharzes auf seine Verwendungsmöglichkeit in der Elektrotechnik, über deren Ergebnis er ein Buch veröffentlichte. Seine Beschäftigung mit Hochspannungstechnik, Nicht- und Halbleitern und Transformatoren führte zu einer Reihe von Erfindungen, so daß er 1924 zum Mitglied des Zentralen Elektrotechnischen Rates der Hauptverwaltung für Energie und 1925 leitender Ingenieur an dem Laboratorium für die Prüfung und Erprobung von Werkstoffen am Staatlichen Forschungsinstitut für Elektronik wurde. Bei aller Spezialisierung der Forschung bleibt sein Blick auf die großen Zusammenhänge gerichtet: Von 1927 bis zu seiner Lagerhaft 1934 war er Redakteur der 23bändigen „Technischen Enzyklopädie", für die er allein 134 Artikel verfaßte. Auch dabei gilt sein Blick dem Ganzen der Welt: Fast prophetisch fragt er bereits 1925 in einem Beitrag der Zeitschrift „Elektrifizierung" nach den Weltenergievorräten.

„Elektrifizierung plus Macht der Räte, der Sowjets". Das war das Zauberwort der Revolutionäre. Wichtige Sowjetführer wie Bucharin überzeugten sich höchstpersönlich von den Fortschritten der Elektrifizierung des neuen Riesenreichs. Der Maler und Kunsttheoretiker Lev Zegin, der einmal Florenski, eine exotisch-fremdländisch wirkende Erscheinung, im Institut in irgendeiner Angelegenheit aufsuchen wollte, erinnert sich: „Im Jahr 1919 war Trotzki einige Zeit Leiter der Energiebehörde. Er besichtigte das ganze Institut und bemerkte im Laboratorium, das im Souterrain lag, Florenski. Der war wie gewöhnlich in sein weißes Priestergewand gekleidet. ‚Wer ist denn das?' – ‚Professor Florenski.' – ‚Ach, Florenski, ich weiß Bescheid!' Und Trotzki ging zu ihm und lud ihn ein, am Kongreß der (Elektro-)Ingenieure teilzunehmen: ‚Nur, wenn möglich, nicht in diesem Aufzug!' – Florenski antwortet, daß er den Priesterstand nicht abgelegt habe und daher kein Zivil tragen könne. – ‚Ja, das können Sie nicht. Dann eben in diesem Kostüm.' Auf dem Kongreß (es handelte sich um den 8. Kongreß für Elektrotechnik, auf dem der Plan zur Elektrifizierung Rußlands erörtert wurde) hielt Florenski einen Vortrag, und man hörte empörte Ausrufe: ‚Ein Pope am Vortragspult!' ... Der Vortrag Florenskis war wie immer gehaltvoll und blendend in seiner Form. Er beendete ihn unter lebhaftem Applaus." Und doch: Nach seiner ersten Verhaftung und dem Erlaß des berüchtigten Religionsgesetzes von 1929, das den „Kultusdienern" das Tragen geistlicher Kleider verbot, mußte Florenski klein beigeben und in ein russisch-folkloristisches Outfit ausweichen.

Ein Jahr nach der Oktoberrevolution, von 1918 bis 1920, wird Florenski zur Mitarbeit in

der Kommission zum Schutz der Kunst- und Altertumsdenkmäler des verstaatlichten Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters berufen. Sein Vortrag „Die kirchliche Liturgie als Synthese der Künste", ein aus dem konkreten Anlaß der Verstaatlichung geborener Beitrag, ist ein wohlbegründeter Einspruch gegen „den Weg seelenentleerender und abtötender Sammlertätigkeit", der sich somit gegen das gerade auch bei uns praktizierte Herausbrechen eines Kunstwerks aus seinem Ensemble für den Museumszweck (oder sogar den arrivierten Hausgebrauch) wendet: „Die im voraus auf das Spiel der zitternden und von jedem Lufthauch bewegten Flamme bzw. die Farbreflexe, die das Licht bei seinem Durchtritt durch das bunte oder zuweilen geschliffene Glas auslöst, zugedachte Ikone vermag in ihrer Eigenart nur unter einem solchen Lichtstrom wahrgenommen zu werden, der in ungleichmäßigen Brechungen gleichsam pulsiert. Im Museum hingegen sehen wir keine Ikonen, sondern einzig ihre Karikaturen."

Wie in einer Zeitreise nimmt Florenski uns in die von ihm souverän beherrschte Kunstgeschichte mit. Er erinnert daran, daß während des Mittelalters, in dessen byzantinisch-geistiger Welt die Ikonenkunst begründet ist, die Künstler keineswegs die perspektivische Darstellungsweise, wie sie seit der Antike überkommen ist, verlernt haben. Die illusionistischen Darstellungen im Kunstgewerbe und bei der Theaterdekoration sowie die Neuerung der Renaissancemalerei bestand einzig darin, daß jetzt die hohe Kunst die Wirklichkeit der Welt immer mehr in ihrer fragwürdigen Kulissenhaftigkeit darstellte. Eine solche Oberflächenästhetik setze aber einen Betrachter gleich einem psychisch und physisch völlig passiven Theaterbesucher voraus, im Gegensatz zur Ikonenkunst, die geistige Urbilder „wesenhaft" sichtbar mache und sich nicht sinnlicher Farben und Formen bedienen müsse. Sogar die großen Meister der perspektivischen Malerei, Dürer und Michelangelo, haben sich der „umgekehrten Perspektive" der Ikonenmalerei bedient, um dem Betrachter weiter entfernte Gegenstände größer erscheinen zu lassen – Feststellungen, die sogleich bohrende Fragen nach den geistigen Grundlagen und dem Sinngehalt der westlichen Kunst seit der Renaissance sind.

Auch als Wegbereiter der Semiotik, der Wissenschaft von den Zeichen, die von den Menschen als Mittel der Verständigung benutzt werden, und Anreger der strukturalistischen Sprachwissenschaft hat der 1933 mundtot gemachte Priesterdenker seine geistigen Spuren gelegt. Auch Reflexionen über die Musik sind überliefert. Die Werke „Namen" und „Denken und Sprache" (beide in der auf 10 Bände geplanten Reihe im Kontext Verlag Berlin) künden von dem Wort als „menschliche Energie, sowohl des Menschengeschlechts als auch der einzelnen Person" und zeugen von dem angeblich unnützen Botschafter eines überholten Bewußtseins, der als junger Wissenschaftler zu der existentiellen Erfahrung an einen personalen Gott, den Vater Jesu Christi und den Hervorbringer des lebensspendenden Heiligen Geistes, kam und der als wohl zu früh Geborener seiner wirren Zeit entgegengesetzt lebte und dachte.

Am 25. Februar 1933 wird Florenski in seiner Moskauer Wohnung von der berüchtigten GPU verhaftet. Vorausgegangen waren eine Inhaftierung 1928 und dreimonatige Verbannung nach Niznij Novgorod mit Arbeit im Radiolaboratorium sowie von 1930 an eine mehrjährige Hetzkampagne gegen den „Professoren-Popen" als „hochgelehrten Krieger der Schwarzhunderter-Orthodoxie ... und der finstersten Mystik". Stationen der Häftlingsodyssee sind das Butyrka-Gefängnis mit Verhören und Folter, ein phantastisches Geständnis, Mitglied eines Nationalfaschistischen Zentrums zu sein, und am 26. Juni 1933 seine Verurteilung wegen „konterrevolutionärer Agitation ... sowie organisierter konterrevolutionärer Tätigkeit" zu 10 Jahren Arbeitserziehungslager nach Ostsibirien. Anfang Dezember bringt man ihn auf die 400 km entfernte Versuchsstation Skovorodino, wo er die mechanischen Eigenschaften und die elektrische Leitfähigkeit des Dauerfrostbodens erforscht.

Noch während des Besuchs seiner Frau und der drei jüngsten Kinder (von fünf) im Juli/August 1934 wird Florenski in die Isolierstation verbracht und danach in das berüchtigte „Lager zur besonderen Verwendung" auf den Solovki-Inseln im Weißen Meer, 160 km südlich des Polarkreises, überführt. Nach der Verlegung in die Phillips-Einsiedelei arbeitet er im Laboratorium der

lagereigenen Jodfabrik über Fragen der Gewinnung von Jod aus Algen. Er hält Vorträge über die Chemie und Technologie der Wasserpflanzen und arbeitet an Erfindungen, bis im Frühjahr 1937 das Lager in ein Sondergefängnis umgewandelt und das Regime verschärft wird. Sein letzter Brief an seine Familie ist vom 18./19. Juni 1937 datiert, und jeder Kontakt bricht ab. Ende des gleichen Monats beginnen die Massenerschießungen auf dem Sekirnaja-Berg, um das Lager zu „säubern". Ein Sonder-Dreierausschuß des UNKWD für das Gebiet Leningrad verurteilt ihn am 25. November zum „höchsten Strafmaß": 10 Jahre Haft ohne Korrespondenz. Das entspricht dem Todesurteil, das am 8. Dezember 1937 an einem bis heute unbekannten Ort vollstreckt wird.

Während seiner Lagerhaft schreibt Florenski – um Platz zu sparen in winziger Schrift und ohne Absätze – systematisch Briefe, die er fortlaufend numerierte. Es sind bewegende Dokumente eines liebenden Ehemanns und Vaters, der interessiert nach dem Geschehen im Familienkreis fragt, aber auch von den Gedanken spricht, die ihn im Gulag beschäftigen. So doziert er in seinem Brief vom 3. Januar 1937 an seine Frau Annulja: „...Ich schicke Dir 4 Tafeln zum Studium der Alge Polysiphonia urceolata, forma roseola, Gobi nannte diese Alge Polysiphonia pulvinata. Unansehnlich und klein, besitzt sie jedoch eine höchst bemerkenswerte Struktur (sie besteht aus einzelnen, in Bündeln zusammengewachsenen und in ein gemeinsames Futteral eingeschlossenen kleinen Siphon-Röhren, deren Wände mit rotem Pigment bedeckt sind) und vor allem ein hohes Alter: Sie reicht bis ins Präkambrium zurück, d. h. auf den Beginn der Entstehung des Lebens und der Bildung der Erdrinde." Es folgen lange präzise Beschreibungen chemischer und metallurgischer Phänomene, bis er selbstreflektierend fortfährt: „Ich wurde zur Unzeit geboren, und wenn man von Schuld spricht, so liegt darin meine Schuld. Vielleicht hätten meine Möglichkeiten in 150 Jahren besser genutzt werden können. Doch wenn ich das geschichtliche Umfeld meines Lebens in Betracht ziehe, so empfinde ich im wesentlichen keine Gewissensbisse über mein Leben. Eher umgekehrt. Ich bereue..., daß ich, da ich mich ganz der Pflicht hingab, mich nicht genügend für mich selbst verausgabt habe – mit ‚für mich selbst' meine ich Euch, die ich als Teil meiner selbst empfinde."

Hans Steinacker

[1] P. Florenski, Leben und Denken. 2 Bde. (Ostfildern: edition tertium 1996).

BESPRECHUNGEN

Anthroposophie und Esoterik

Stieglitz, Klaus von: *Einladung zur Freiheit.* Gespräch mit der Anthroposophie. Stuttgart: Radius 1996. 277 S. Kart. 29,–.

Der Autor, der 1955 eine Dissertation über Rudolf Steiners Christosophie veröffentlichte und zehn Jahre später ein Buch über die Christengemeinschaft schrieb, sucht unter dem freundlich provozierenden Titel „Einladung zur Freiheit" erneut das Gespräch mit Anthroposophen, von denen er nicht wenige persönlich kennt und deren Diskussionen er wach verfolgt. In einem ersten Teil wirft er einige Schlaglichter auf Steiners geistige Entwicklung bis zum Eintritt in die theosophische Bewegung. Dieser Text bietet originelle Sehweisen, so sehr er die katholische Prägung Steiners wohl über-, die philosophische hingegen unterschätzt. In einem zweiten Teil erhebt er aus Steiners Äußerungen – vorwiegend aus Vorträgen – anthroposophische „Grundanschauungen" in bezug auf spirituelle Erkenntnis, Kosmologie, Christologie, Karmagesetz und Rassenlehre, um dann in einem dritten Teil „Gegenwartsfragen" wie die Dreigliederung des gesellschaftlichen Lebens, die Berufung Rußlands, Deutschlands, des Judentums, des Islams und der Christengemeinschaft in anthroposophischer Sicht zu erörtern.

In diesen beiden Hauptteilen spart er nicht mit kritischen Anfragen, stellt diese jedoch erst nach sorgfältigen Hinweisen auf Steiners Schrifttum und seine Intentionen. Besonders informativ: die Ausführungen zur Christengemeinschaft und der Eindruck, daß „viele Stimmen" in ihr Steiners Verurteilungen der Kirchen als verfehlt betrachten (180) und daß bei ihr die magere Christologie von Steiners „Geheimwissenschaft" überwunden sei. Leider geht der Autor nicht auf die für deren neuere Einstellung zur Ökumene wichtige Frage ein, ob sie aufgrund des pantheistischen Denkens von R. Steiner nicht eine fundamental andere Auffassung von Gott und von Christus vertritt als die Großkirchen. In betont ökumenischer Offenheit erwähnt ein vierter Teil die anthroposophischen Auffassungen von der Wiederkunft Christi und schließt mit einer „Einladung zu einer gemeinsamen Hoffnung". Ein anregendes Buch für Leser, die bereits Grundkenntnisse über Anthroposophie und Christengemeinschaft mitbringen. *Bernhard Grom SJ*

Runggaldier, Edmund: *Philosophie der Esoterik.* Stuttgart: Kohlhammer 1996. 211 S. Kart. 39,80.

In den Vorlesungen, die diesem Buch zugrunde liegen, will E. Runggaldier die philosophischen Voraussetzungen verschiedener esoterischer Strömungen und ihren gemeinsamen Nenner herausarbeiten. Im Einleitungskapitel betrachtet er eine Begriffssbestimmung als „unmögliches Unterfangen" und führt Esoterik etwas unbestimmt auf „subjektives Erleben, Spüren und Fühlen" zurück. Ein erster Hauptteil behandelt „ontologische Voraussetzungen der Esoterik" und beschreibt eindrucksvoll deren „Alles-ist-Energie"-Ontologie, die ihr entsprechenden Grundgesetze (Oben-unten-Entsprechung, Polarität usw.), ihre in Ritus und Meditation verwendete Symbolik sowie die asiatischen Vorstellungen von einer zu transformierenden Kraft (Chi, Yin und Yang, Kundalini). Ein zweiter Hauptteil untersucht „anthropologische Voraussetzungen der Esoterik" und geht auf deren Leib-Seele-Dualismus, die Annahme verschiedener „Körper" und Kraftzentren (Chakras), das Ziel der Erleuchtung, das Verständnis von Krankheit, die Meditationsweisen nach Osho/Bhagwan, R. Steiner, Chi Gong und Tai Chi sowie den Glauben an Reinkarnation ein.

Die Stärke dieses Werks liegt in der umfangreichen und unpolemischen Information über Auffassungen, die dem Menschen- und Weltbild vieler esoterischer Autoren und Gruppen gemeinsam sind. Allerdings wird bei so viel einheitsstiftender Systematisierung, die sich großenteils auf Überblicksdarstellungen stützt, mancher

Unterschied eingeebnet und der Bezug zu einzelnen Bewegungen und Praktiken nicht immer deutlich. Problematisch ist auch die Auswahl. Ideen von so einflußreichen New-Age-Vordenkern wie K. Wilber, S. Grof, F. Capra und M. Ferguson werden nicht berücksichtigt; statt dessen kommen die neuen Hexen, „Magie", Kabbala, Alchemie, Dethlefsen, C. Griscom, Tarot und einzelne Meditationsformen zu Wort – mit der schwer verständlichen Begründung, sie gehörten zum „harten Kern der Esoterik". Dem Autor gelingt es, die beschriebenen Auffassungen und Ziele einfühlsam als Zeichen „einer großen Sehnsucht nach Tieferem" darzustellen, doch beschränkt er die Auseinandersetzung auf einen Vergleich mit philosophischen Traditionen und dem Christentum, ohne immanente Kritik. Mit der Definition von Esoterik bleibt schließlich auch die Frage offen, wie sich ihr Anspruch, über erfahrungswissenschaftliches Erkennen hinausgehen zu können, zu philosophisch-theologischem Denken verhält. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Abkehr von der alten Ehezwecklehre einem neuen, tieferen Verständnis von Sexualität und Ehe den Boden bereitet und damit die Voraussetzungen geschaffen, den heutigen Herausforderungen konstruktiv zu begegnen. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, stellt die Problemlage dar.

Daß die Kirche in ihrem eigentlichen Wesen als Communio zu verstehen ist, gehört zu den Grundaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Realität sieht jedoch noch heute ganz anders aus. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, sucht nach den Gründen und zeigt Wege zu einer Verwirklichung der Vision des Konzils.

Klaus Stüwe geht dem Phänomen der Zivilreligion in den USA nach. Er analysiert diese amerikanische Ideologie und fragt, ob sich ein solches Konzept auch für andere Nationen als Integrationsfaktor eignet.

Wie kam es zum Beschluß, eine europäische Währungsunion zu schaffen, welche politischen und wirtschaftlichen Aspekte sind dabei von Bedeutung, und wo liegen die Chancen und Risiken? Johannes Wallacher skizziert eine Antwort.

Die Vorstellung einer Wiedergeburt ist heute bis in christliche Kreise hinein verbreitet. Viele fragen sich, ob nicht Verbindungslinien zur katholischen Lehre von einer jenseitigen Läuterung, dem „Fegfeuer", gezogen werden können. Christoph Böttigheimer setzt sich damit auseinander.

Im Leitartikel wird folgendes Werk zitiert: Dialog als Selbstvollzug der Kirche? Hg. v. Gebhard Fürst. Freiburg: Herder 1997. 343 S. (Quaestiones disputatae. 166.) Kart. 54,–.

Das Ehrenamt im Schatten

Es ist eine Binsenwahrheit: Ohne ehrenamtlich engagierte Deutsche würde der Sozialstaat zusammenbrechen und sich in Deutschland winterliche Kälte breitmachen. Aus einer Antwort der Bundesregierung vom 1. Oktober 1996 war zu entnehmen, daß sich 14 Prozent der Gesamtbevölkerung in Westdeutschland einmal im Monat ehrenamtlich engagieren. Die Altersgruppe der 40- bis 60jährigen erreicht den höchsten Anteil. Im Bereich der Jugendarbeit wurden laut 8. Jugendbericht (1990) 600 000 ehrenamtlich Tätige gezählt. Ehrenamtliche Tätigkeiten in den Kirchen werden überwiegend von Frauen wahrgenommen, zumal in den sozialen Diensten der Caritas und des Diakonischen Werks. Der Deutsche Caritasverband beziffert den Hilfeertrag in der Freien Wohlfahrtspflege und damit die öffentliche Kostenentlastung mit mehr als 5,3 Milliarden DM im Jahr.

Dieses Ehrenamt wird vielfältig geleistet: Interessenvertretung Behinderter und Alter, Ausländerarbeit, Engagement im Umweltschutz, in den Parteien und in der Lokalpolitik, in der Justiz (Schöffen), in den Pfarrgemeinden, in der Jugendarbeit und in den Sportvereinen, in den Bürgerinitiativen und in den sozialen und karitativen Werken.

Warum liegt dieses Ehrenamt im Schatten? Ulrich Beck nennt in seinem Buch „Kinder der Freiheit" (Frankfurt 1997) vier Gründe: 1. Man verwechselt das Ehrenamt mit Mitgliedschaft. 2. Man akzeptiert als einziges Motiv nur die Selbstaufopferung. 3. Man würdigt nur die stille, unbezahlte, unerkannte Hilfe. 4. Man setzt den heldischen Helfer von den Hilfsbedürftigen ab und konstruiert hiermit zwei deutlich voneinander zu unterscheidende Gruppen. Diese vier Gründe machen Vorurteile bewußt, die den Blick in die gesellschaftliche Situation verstellen; denn heute wird die eher informelle Mitarbeit bevorzugt, und Organisationen werden nur insoweit begrüßt, als sie die Effizienz der Tätigkeit einzelner fördern. Ehrenämter werden auch deshalb übernommen, weil sie Sinn, Freude und „Spaß" ins Leben (zumal Jugendlicher) bringen, wodurch das Argument der Uneigennützigkeit an Gewicht verliert.

Ähnliches trifft zu, wenn sich das soziale Engagement als Stufe zu einer Karriere anbietet. Schließlich ist inzwischen allen bewußt geworden, daß auch dem „hilflosen Helfer" selbst durch sein Helfen nicht wenig geholfen wird. Auf geheime Weise verbinden sich also altruistische und individualistisch-egoistische Ziele. Hier von Hedonismus zu sprechen, wäre ungerecht und unrichtig. Mit diesen Einsichten wird deutlich, daß das Ehrenamt nicht zuerst wegen der Konkurrenz mit den Professionellen und wegen der Optik der leeren Kassen in den Schatten gerät: „Nächstenliebe zum Nulltarif". Diese Tatsachen sind nicht geringzuschätzen; aber die anderen Gründe sind stichhaltiger.

Deshalb beschäftigt jeden, der die Situation unseres Sozialstaats wahrnimmt, die Frage: Wie kann man das Ehrenamt wieder angemessen ins Licht bringen? Gewiß dadurch, daß man die von Ulrich Beck angemahnten Vorurteile überwindet. Mag das Ehrenamt auch von unbezahlten, ja unbezahlbaren Ehren motiviert sein, es bringt auch dem Helfer einen „Nutzen". Offensichtlich ist die Alternative „entweder sozial oder individualistisch" falsch. Nach neuesten amerikanischen Untersuchungen gelingt es Menschen, beides miteinander zu verbinden, ohne die Kranken oder Leidenden zu entwürdigen, indem man sie instrumentalisierte. Ein zweites wäre: das Ehrenamt mehr zu würdigen, nicht jedoch dadurch, daß man es mit Geld honoriert. Diese Forderung wird eigentlich zur Zeit von niemand erhoben. Die nötige Anerkennung könnte dadurch geschehen, daß man die Arbeit im Ehrenamt durch die Freistellung im Betrieb erleichtert, daß sich solche Dienste – gerade von älteren Menschen – in der Berechnung der Rente niederschlagen, daß man bei jenen, die einen Arbeitsplatz suchen, das Ehrenamt mit in die Waagschale einer Entscheidung wirft. Als drittes könnte die Abwertung des Ehrenamts dadurch überwunden werden, daß man Frauen und Männer in Ehrenämtern dort nicht hinter die Professionellen zurücksetzt, wo es um jenes Erfahrungswissen geht, das durch jahrelange Tätigkeit erworben wurde: im Altenheim, im Jugendzentrum, am Krankenbett, im Ausländerbüro, bei der Gefangenenbetreuung, in der Sprechstunde für Obdachlose oder Süchtige.

Eigentlich wird – neben den Aufwandsentschädigungen – nicht zuerst eine große finanzielle Investition verlangt. Trotz dieser Sachlage scheint es zuweilen schwieriger zu sein, jene Gedankenlosigkeit zu überwinden, die sich so gefällig in eingefahrenen Schienen bewegt, und jene moralische Virtuosen-Ethik abzubauen, die nur eine hundertprozentige Motivation anzuerkennen imstande ist. Vielleicht hilft auch die kleine Tat, der kleine Sinn, das kleine Engagement weiter als alle Hochforderungen, die den durchschnittlichen Bürger eher entmutigen. Damit wird nichts gegen den ungeteilten christlichen Einsatz von Ehrenamtlichen gesagt. In vielen Situationen helfen nur diese Dienste weiter, und sie werden immer zu bewundern sein. Aber sie müssen nicht als Regel gelten. Mehr Menschen, die sich ehrenamtlich einsetzen, würden für die ganze Gesellschaft zu einem großen Gewinn, und dieser Aufbruch der Gutwilligen würde eine neue soziale, frühlingshafte Stimmung im Land verbreiten.

Allerdings bleibt dann dieses gesamtgesellschaftliche Problem: Wie läßt sich der Eifer der vielen bündeln, in Freiwilligenzentren und etwa in „Seniorenbüros" zusammenfassen und zu einer koordinierten Anstrengung vereinen? Hier stellt sich die neue Aufgabe für die großen Verbände in Caritas und Diakonie, daß sie sich in Dienst nehmen lassen und eine moderne Infrastruktur im Blick auf das neue Ehrenamt entwickeln helfen. Eine Partnerschaft zwischen Ehrenamtlichen und Großverbänden ist angesagt.

Roman Bleistein SJ

Bernhard Sutor

Die Bedeutung der kirchlichen Friedensethik in der gegenwärtigen politischen Situation

Während des Ost-West-Konflikts und des Kalten Krieges konzentrierte sich die friedensethische Diskussion in Kirche und Öffentlichkeit auf das Problem der atomaren Abschreckung. Die Schreckensvision eines atomar bzw. mit ABC-Waffen geführten Weltkriegs fixierte den Streit der Meinungen auf die Frage, ob angesichts des Risikos einer solchen Katastrophe Verteidigung oder auch nur Verteidigungsbereitschaft überhaupt noch zu rechtfertigen sei. Heute, so scheint es, haben wir eine völlig andere Situation. Nicht ein großer Krieg ist international die Hauptsorge, sondern die vielen kleinen Kriege, meist Bürgerkriege, verbunden mit „ethnischer Säuberung", mit Massenvertreibungen und Flüchtlingsnot. Nicht die Massenvernichtungswaffen machen heute Angst – obwohl sie nicht aus der Welt sind und obwohl die Fähigkeit, sie herzustellen, nie mehr aus der Welt sein wird –, Angst machen eher Terrorkommandos und die hinter ihnen stehenden Organisationen.

Ist also nicht, so könnte man fragen, eine ganz neue Friedensethik nötig, die nach den Ursachen dieser neuen Art und Vielfalt von Konflikten fragt und Wege zu ihrer Überwindung sucht? Die These, die ich hier begründen will, lautet: Wenn wir die in den letzten Jahrzehnten entwickelte kirchliche Friedensethik als Gesamtkonzept erfassen, dann gilt umgekehrt: Sie ist aktueller als zuvor. Wir müssen sie allerdings im heutigen international-politischen Kontext konkretisieren; implementieren, sagen Sozialwissenschaftler.

Was waren denn die zentralen Aussagen der kirchlichen Friedensethik, wie sie seit und nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt wurde? Ihr Kern war nicht, wie oft behauptet wird, die Abkehr von der Bellum-justum-Lehre, sondern die Umkehr der Fragerichtung. Nicht mehr die Frage, ob und wann ein Krieg zu rechtfertigen sei, stand im Zentrum, sondern die Frage, wie Friede gesichert und gefördert werden könne. Die Lehre vom gerechten Krieg, so unzeitgemäß sie angesichts der imperialistischen und ideologischen Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts geworden war, war ja in sich selbst keine Theorie des Krieges, sondern gehörte in den Kontext einer Friedensethik. Sie fragte, ob es Kriterien gebe, die unter bestimmten Umständen Krieg als das geringere Übel rechtfertigen könnten; als ein Übel zwar, aber als ein äußerstenfalls gerechtfertigtes Mittel, Recht und Frieden wiederherzustellen. Es ging ihr also nicht um Krieg, sondern um Friedensordnung.

Bereits Pius XII. hat bekanntlich diese Lehre vom gerechtfertigten Krieg zurückgenommen auf ein Recht zur Verteidigung. Das Zweite Vatikanum hat dieses Recht ebenfalls für den einzelnen Staat postuliert, solange nicht durch eine internationale Autorität Sicherheit und Recht der Völker gewährleistet seien. Ebenso hat sich das Konzil die Verurteilung des totalen Krieges durch Pius XII. zu eigen gemacht und die Regierungen aufgefordert, die durch die atomare Abschreckung noch gegebene Frist zu nutzen, um neue Wege der Konfliktregelung zu finden. Auf dieser Linie blieben die kirchenamtlichen Aussagen zum Problem der Atomwaffen auch in den 80er Jahren. Viele Bischofskonferenzen übernahmen damals die Aussage Johannes Pauls II., das Abschreckungskonzept könne unter den gegenwärtigen Bedingungen noch für moralisch annehmbar gehalten werden, wenn es verbunden werde mit Schritten zu einem anders zu sichernden Frieden. Also wieder der Gedanke der Frist!

Allgemeiner gesagt: Friede wurde nicht mehr begriffen als ein Zustand, der gegebenenfalls gegen einen Friedensstörer gesichert oder wiederhergestellt werden dürfe bzw. müsse. Friede erscheint vielmehr in den kirchlichen Dokumenten als ein Weg und Prozeß der Konfliktregelung in neuen und besseren Formen, die die herkömmliche politisch-militärische Sicherung ergänzen, überholen, vielleicht gänzlich überflüssig machen sollen. Friedensförderung wird zum zentralen friedensethischen Begriff, der die Friedenssicherung umfaßt und überschreitet.

Fragt man genauer, was denn mit Friedensförderung gemeint sei, dann lauten die Auskünfte, die über die – nicht zu vernachlässigenden – bisherigen diplomatisch-politischen Mittel hinausgehen: Förderung der Menschenrechte, Entwicklung und soziale Gerechtigkeit, Weltfriedensordnung. Das sind, zugegeben, zunächst Pauschalaussagen. Aber sie treffen den Kern der gegenwärtigen Weltprobleme. Das soll in drei Teilschritten hier konkretisiert werden, und zwar an den politischen Begriffen, die die Zentralfragen internationaler Politik anzeigen: Intervention, Prävention, Friedensföderation.

Intervention unter friedensethischen Aspekten

Das moderne Völkerrecht, wie es sich etwa in der UN-Charta präsentiert, kennt ebenso wie die kirchliche Friedensethik nicht mehr das Recht des Einzelstaats, Krieg zu führen. Es kennt nur noch das Recht zu individueller und kollektiver Verteidigung der Staaten gegen Aggression. Die Vereinten Nationen sind konstituiert als eine freiwillige Assoziation der Staaten, die sich gegenseitig ihre Souveränität und Integrität garantieren und zugleich gemeinsam den Frieden sichern wollen. Krieg gilt nicht mehr als eine Sache nur zwischen einzelnen Staaten, sondern als eine Angelegenheit der Staatengemeinschaft. Die Grenzen der UN, in diesem Sinn tätig zu werden, ihr vielfältiges Scheitern während des Kalten Krie-

ges, das alles ist bekannt und kann hier nicht erörtert werden. Aber schon während des Ost-West-Konflikts haben die Vereinten Nationen auch nach Auswegen aus diesen Schwierigkeiten gesucht. So waren zum Beispiel die sogenannten Blauhelme in der Charta gar nicht vorgesehen. Aber weil man Frieden nicht im ursprünglich gedachten Sinn militärisch erzwingen konnte, wenn die Supermächte nicht an einem Strang zogen, wurden die Blauhelme zur Einrichtung für Friedenswahrung, für „peace keeping", im Konsens der Konfliktparteien. Waffen einzusetzen ist ihnen nur zur Selbstverteidigung erlaubt; ihre Aufgaben sind Beobachtung, Information, Vermittlung. Wir alle kennen aber auch das klägliche Scheitern von Blauhelm-Missionen, so in den letzten Jahren mit schrecklichen Folgen im ehemaligen Jugoslawien und in Ruanda.

Das hat in den letzten Jahren zu neuen Versuchen und zu einer neuen Diskussion geführt unter dem Aspekt der Intervention. Prinzipiell verbietet die UN-Charta die Einmischung in innere Angelegenheiten eines Staates, es sei denn, die Friedenssicherung nach Kapitel VII der Charta mache eine Intervention erforderlich. Mit dieser Begründung haben die Vereinten Nationen in den vergangenen Jahren mehrfach militärisch interveniert in Formen, die über die herkömmlichen Blauhelm-Aktionen erheblich hinausgehen. Man spricht von „peace making" und sogar von „peace enforcement", von Friedenserzwingung. Die entsprechenden Resolutionen des Sicherheitsrats argumentieren zwar mit Friedenssicherung, der Begriff ist aber offensichtlich erheblich erweitert, denn genannt werden als Gründe für das Eingreifen auch die Verletzung von Menschenrechten, Hungerkatastrophen, Gefahr des Völkermordes, Flüchtlingsnot. Die wichtigsten Beispiele für solche Interventionen sind die Einrichtung von Schutzzonen für die Kurden im Nordirak (1991), die Somalia-Aktion (1992/93), die Einrichtung von Schutzzonen für die Muslime in Bosnien (1993), nach dem Waffenstillstand von Dayton durch IFOR abgelöst, schließlich die Schutztruppe für Ruanda (1994) nach der Völkermord-Katastrophe, zuletzt die Zustimmung zu der Militärintervention der USA auf Haiti zur Wiederherstellung der Demokratie im September 1994.

Die einzelnen Fälle sind sehr unterschiedlich gelagert, aber alle stellten sie die Frage, ob es ein Recht, gar eine Pflicht der Vereinten Nationen gebe zur militärischen Intervention, die über den engen Zweck der Sicherung des internationalen Friedens hinausgeht, wie er dem Kapitel VII der Charta zugrunde liegt. Die politisch-völkerrechtliche Diskussion darüber dauert an. Die einen warnen vor möglichem Mißbrauch und vor unkontrollierbaren Folgen; die anderen weisen auf den moralischen Skandal hin, daß die Staatengemeinschaft zuschaue bei Katastrophen bis zum Völkermord. Erörtert man die Frage unter dem Aspekt der Friedensethik, dann zeigt sich, daß die alten Kriterien der Lehre vom zu rechtfertigenden Krieg durchaus ihre Bedeutung behalten haben; daß sie aber in einem neuen Kontext eben auch zu neuen Konsequenzen führen.

Nur eine *legitime politische Autorität* dürfe Krieg führen, sagt die alte Lehre.

Entsprechend wäre hier zu fragen: Wer darf, wer soll gegebenenfalls intervenieren? Ein Interventionsrecht des einzelnen Staates oder auch einer Staatengruppe gegenüber anderen muß verneint werden. Gerade die souveräne Gleichheit aller Staaten ist nämlich Bedingung des internationalen Friedens. Zu leicht wäre auch ein einzelstaatliches Interventionsrecht politisch zu mißbrauchen, und damit läge der Rückfall in die alte Staatenanarchie nahe. Ein Interventionsrecht ist also allenfalls begründbar als Recht einer Staatengemeinschaft zur Durchsetzung des international geltenden Rechts gegenüber einem ihrer Mitglieder. Ethisch hieße das die Wahrnehmung eines Weltgemeinwohls. Ein solches international, kooperativ und nicht durch eine Weltdiktatur wahrzunehmen, das gleicht fast der Quadratur des Kreises. Aber wenn wir daran festhalten, daß die Staaten gemeinsam doch auch eine Rechtsgemeinschaft bilden, daß also ihre Souveränität nicht absolut gelten kann, dann gibt es auch eine gemeinsame Pflicht, dieses Recht zu sichern. Wir berühren hier das Problem einer Weltfriedensföderation, auf das wir im dritten Teil zurückkommen.

Zur Rechtfertigung eines Krieges gehörte nach der alten Lehre der *gerechte und schwerwiegende Grund,* die „justa et gravis causa". Unbestritten ist nach der UN-Charta die Aggression gegen ein Mitglied der Staatengemeinschaft ein Grund für militärisches Einschreiten. Aber darum geht es bei der Interventionsproblematik ja gerade nicht. Diskutiert werden als mögliche Gründe für eine militärische Intervention Genozid und Massenvertreibungen, wobei daran zu erinnern ist, daß es seit 1948 eine UN-Konvention über Verhütung und Bestrafung von Völkermord gibt. Diskutiert werden ferner schwere Notlagen für Menschen in Kriegen und Bürgerkriegen, die Androhung einer ökologischen Katastrophe durch irgendwelche Machthaber, der Aufbau eines Potentials von Massenvernichtungswaffen (wobei freilich hier die bisherigen atomaren Mächte in Zugzwang geraten bezüglich Abrüstung); diskutiert wird schließlich als Interventionsgrund der staatlich unterstützte Terrorismus.

Auch wenn es in Zukunft gelingen sollte, in Weiterentwicklung der UN-Charta diese Gründe völkerrechtlich genauer zu fassen, so bleibt doch unter ethischem Aspekt in der jeweils gegebenen Situation die Notwendigkeit, zwischen Zielkonflikten abzuwägen; denn militärisch gestützte Intervention nimmt die Anwendung von Waffengewalt, also Krieg in Kauf. Der Grund zum Eingriff muß nicht nur gerecht, sondern auch schwerwiegend sein, was immer nur durch Abwägen in einem Ermessensspielraum zu bestimmen ist. Andererseits ist eine Intervention der Staatengemeinschaft aus solchen schwerwiegenden Gründen ethisch in doppelter Weise zu rechtfertigen; zum einen aus dem wohlverstandenen Interesse aller Staaten und damit aus dem Weltgemeinwohl, zum anderen aus der heute mehr und mehr anerkannten Ethik der Menschenrechte oder, in der Sprache der christlichen Gesellschaftslehre, aus der Pflicht zu weltweiter Solidarität. Es gibt im innerstaatlichen Recht immerhin auch die Rechtsfigur der unterlassenen Hilfelei-

stung. Es ist schwer zu bestreiten, daß sich die Staaten, etwa im Balkankonflikt oder während der Katastrophe in Ruanda, dieses Versäumnisses schuldig gemacht haben.

Freilich bewegen wir uns, es sei wiederholt, in Zielkonflikten. Zu den Kriterien vom gerechten Krieg gehört auch die *Verhältnismäßigkeit der Mittel* bzw. die *Unterscheidung* von Kämpfenden und Zivilbevölkerung. Andererseits ist Krieg mehr als eine Polizeiaktion. Er entfaltet eine Eigendynamik, die auf Vernichtung des Gegners zielt, schon um die eigenen Kräfte möglichst zu schonen; und die Unterscheidung von Kämpfenden und Zivilisten wurde schon in den vergangenen Kriegen auch infolge der Waffenentwicklung kaum mehr beachtet. Hinzu kommt, daß die neuen Formen inneren Unfriedens (Bürgerkrieg, Guerilla, Terrorismus) kaum mit herkömmlichen militärischen Mitteln zu bekämpfen sind. Das Unternehmen Somalia ist daran grausam gescheitert; andererseits war der Balkankonflikt für die Blauhelme nicht zu beherrschen.

Für jede Anwendung von Waffengewalt gilt, daß sie nur das letzte, das *äußerste Mittel* sein darf, die sogenannte Ultima ratio; das heißt, es muß zuvor alles andere, was an Mitteln zur Verfügung steht, versucht werden, um eine drohende Gefahr abzuwenden, einen Konflikt beizulegen. Deshalb bleiben die diplomatisch-politischen Mittel der Konfliktregelung die wichtigeren, und sie bedürfen offensichtlich auf der Ebene der Vereinten Nationen der Verstärkung und Erweiterung, was freilich keineswegs heißt, die Möglichkeit der Intervention könne fehlen. Andererseits jedoch weist das Kriterium Ultima ratio nachdrücklich darauf hin, daß Prävention, vorbeugende Konfliktbekämpfung, wichtiger ist als Intervention. Dasselbe gilt für die beiden bisher noch nicht angesprochenen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich von der rechten Absicht (recta intentio) und vom Kriterium Aussicht auf Erfolg.

Was darf, was soll denn *Ziel einer Intervention* sein? Die Gefahr, daß sich in eine humanitär und völkerrechtlich selbst gut begründete Intervention der Vereinten Nationen Sonderinteressen einzelner Staaten oder Staatengruppen einmischen, ist wohl nie ganz zu überwinden; denn weder das Spannungsverhältnis zwischen Interessen und Gemeinwohl noch das Machtgefälle zwischen Staaten bzw. Staatengruppen ist aufhebbar. Aber gerade weil dies so ist, sind Institutionen und Prozesse der internationalen Meinungs- und Willensbildung und geregelte Entscheidungsverfahren im Rahmen der UNO nötig. Ferner muß die Bereitschaft der Staaten wachsen zur gemeinsamen nachhaltigen Bekämpfung der Konfliktursachen. Wenn Friedenssicherung künftig auch die Intervention einschließen soll, dann ist es um so wichtiger, sie im Kontext von Friedensförderung wahrzunehmen.

Aussicht auf Erfolg heißt nichts anderes als die Chance, das zu bekämpfende Übel zu beseitigen. In den Zeiten, als die überlieferte Lehre vom zu rechtfertigenden Krieg entwickelt wurde, bestand das Übel in aktuell angewandter Gewalt, im

Übergriff eines Fürsten, im Versuch der Machterweiterung, im Bruch eines Vertrags oder ähnlichem. Dem konnte und durfte, wenn andere Abhilfe nicht möglich war, mit Militärgewalt begegnet werden, wenn die Aussicht bestand, auf diesem Weg zum alten oder zu einem neuen Vertragszustand zurückzukehren. Die Übel jedoch, die zur gegenwärtigen Interventionsdiskussion geführt haben, sind von völlig anderer Art. Man kann sie gar nicht mit militärischen Mitteln allein bekämpfen.

Deshalb muß vor jeder Intervention die Frage stehen, ob Chancen gegeben sind zu ökonomisch-sozialer, zu politischer und rechtlicher Neuordnung der Verhältnisse, in denen interveniert werden soll. Dazu ist Akzeptanz des Eingriffs von außen sowohl bei der betroffenen Bevölkerung als auch bei potentiellen Machtträgern nötig, die nur schwer erzwingbar ist. Es muß eine Stabilisierung der sozialen und politischen Verhältnisse und ein Konsens der wichtigsten gesellschaftlichen Kräfte wenigstens bis zu einem gewissen Grad möglich scheinen. Wie schwierig das unter chaotischen sozialen Bedingungen sowie in geschichtlich, ethnisch und kulturell bedingten Konflikten ist, zeigen uns die Beispiele unserer Tage. Auf eine Formel gebracht heißt dies: Wer interveniert, braucht ein politisches Konzept. Ein solches zu entwickeln, wenn die Situation schon bis zum Punkt der Intervention von außen gediehen ist, dürfte kaum möglich sein. Wiederum zeigt sich, daß Recht und Möglichkeit zur Intervention umfaßt sein müssen, eingeordnet sein müssen in die präventive Bekämpfung von Konfliktursachen.

Die Aufgabe der Prävention: Von der Friedenssicherung zur Friedensförderung

Im Prinzip ist die Grundaussage kirchlicher Friedensethik auch in der profanen politischen Diskussion unbestritten, nämlich: Die wachsende Interdependenz der Staaten und die neuen Konfliktformen in und zwischen ihnen erfordern über die politische und militärische Friedenssicherung hinaus eine längerfristig angelegte präventive Friedenspolitik. Diese wird seit der Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. und seit dem Zweiten Vatikanum als *Friedensförderung* bezeichnet, welche auf die Bekämpfung und mögliche Beseitigung von Konfliktursachen zielt. Zur Friedensförderung gehören nach Aussage der kirchlichen Dokumente neben der Entwicklung einer Weltfriedensordnung, der wir uns im letzten Abschnitt zuwenden, vor allem die Sicherung und Förderung der Menschenrechte durch Entwicklung von Rechtsstaatlichkeit und demokratischen Beteiligungsformen sowie die ökonomisch-soziale Entwicklung in Richtung auf mehr Gerechtigkeit.

Entwicklung sei der neue Name für Friede, hatte schon Paul VI. 1967 emphatisch formuliert, und in den Verlautbarungen des jetzigen Papstes fällt immer wie-

der die enge Verbindung auf zwischen Menschenrechten, innerer und internationaler sozialer Gerechtigkeit. Der Papst hat sich die Erkenntnis der neueren Entwicklungsforschung zu eigen gemacht, wonach „good government" (freiheitlich-rechtsstaatliche Regierung) die Bedingung darstellt auch für die bessere ökonomisch-soziale Entwicklung der Völker. Er ist jedoch weit davon entfernt, mit diesem Hinweis auf die Eigenverantwortung der Regierenden in den sogenannten Entwicklungsländern und auf die Notwendigkeit struktureller Reformen die wohlhabenderen Industrieländer aus ihrer Verantwortung zu entlassen. Vielmehr zieht sich durch seine gesamte Sozialverkündigung auch die Grundaussage, die Antwort auf die zunehmende Interdependenz der Staaten und Völker müsse ihre zunehmende, auch in gemeinsamen Institutionen sich ausprägende Solidarität sein.

Kirchliche Friedensethik, Entwicklungsethik und Menschenrechtsethik bilden somit heute eine Einheit. Darin liegt gewiß auch eine Gefahr der Vereinfachung, nämlich des Übersehens der schweren Zielkonflikte, die zwischen Frieden, Freiheit bzw. Selbstbestimmung der Völker und sozialer Gerechtigkeit auch immer möglich bleiben. Aber andererseits ist unbestreitbar, daß Friede, freiheitliche Verhältnisse und soziale Gerechtigkeit einander bedingen.

Ähnlich wie in der Kriegsfrage können wir auch hier eine gewisse Nähe zwischen der kirchlichen Sozialethik und den Positionen bzw. Bemühungen der Vereinten Nationen feststellen. Deren soeben abgetretener Generalsekretär Boutros Ghali nannte in seiner Agenda für den Frieden (1992), mit der er die Reformdiskussion in der UNO weiterbringen wollte, vier Maßnahmebündel, die sich gegenseitig bedingen und stützen müßten. Zu ihnen gehören auch Maßnahmen der Friedenskonsolidierung wie Reform oder Neuaufbau staatlicher Institutionen in Krisengebieten, Schutz der Menschenrechte, gemeinsame Projekte zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, Bildungsprogramme. In der Charta der Vereinten Nationen und in ihren Organen bzw. Sonderorganisationen ist dies alles auch mehr oder weniger angelegt, und gerade Boutros Ghali hat versucht, auch mit großen, weltweiten Konferenzen der UN international weiterzukommen. Ich erinnere an die Umweltkonferenz von Rio 1992, an die Weltbevölkerungskonferenz von Kairo 1994, an die Sozialkonferenz von Kopenhagen, an die Menschenrechtskonferenz von Wien und an „Habitat" zur Entwicklung der Großstädte in der Welt. Die ethischen Leitlinien und die politischen Grundeinsichten sind also vorhanden. Wo liegen die Schwierigkeiten? Man kann drei Problemebenen unterscheiden.

Ein *strukturelles Defizit* liegt in der inneren wie in der internationalen Politik im Mangel an Verbindung der Politikbereiche. Die sicherheitspolitische Diskussion ist staatszentriert und muß es sein; international wird sie in den regionalen Sicherheitssystemen und auf Weltebene im Weltsicherheitsrat geführt. Die wirtschaftlich-soziale, die Entwicklungs- und Umweltdiskussion ist dagegen äußerst

diffus; sie könnte und müßte politisch stärker gebündelt werden, aber sie läßt sich naturgemäß nicht so konzentrieren wie die Sicherheitspolitik, weil die vielfältigen wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Kräfte in und zwischen den Staaten daran maßgeblich beteiligt sind und beteiligt sein müssen. Eben deshalb ist aber auch die Beteiligung der Kirche sowohl an der Diskussion wie an der Praxis auf diesem Feld unentbehrlich.

Ein *institutionelles Problem* liegt, ähnlich wie bei der Sicherheitsproblematik, in dem Spannungsverhältnis zwischen der Souveränität der Staaten und der Schwäche ihrer gemeinsamen Institutionen. Es ist beinahe selbstverständlich, daß sich die Entwicklungsländer wehren, wenn zum Beispiel Entwicklungshilfe abhängig gemacht werden soll davon, daß der Empfängerstaat Umweltstandards, Sozial- und Menschenrechtsstandards einhält (die sogenannte Konditionierung). Es ist ebenso selbstverständlich, daß sich die geldgebenden Industrieländer dagegen wehren, sich in Einrichtungen wie der Weltbank und dem Weltwährungsfonds Mehrheitsbeschlüssen der ärmeren Länder zu unterwerfen.

Die strukturellen wie die institutionellen Probleme sind seit Jahren Gegenstand der Reformdiskussion in den Vereinten Nationen und auf den genannten internationalen Konferenzen. So diskutiert man über die Einrichtung von Frühwarnsystemen, die in der Lage wären, auf sich entwickelnde Konflikte vor Ort aufmerksam zu machen, wobei man auch an die Nichtregierungsorganisationen denkt. Man diskutiert darüber, ob die Welthandelsorganisation (WTO) weiterentwickelt werden kann, indem sie die bisherigen Aufgaben des Wirtschafts- und Sozialrats der UN und der Weltentwicklungskonferenz übernimmt. Man diskutiert über die Gründung eines Sozialrats auf der Ebene der UN, welcher Grundelemente einer Weltsozialpolitik entwickeln könnte; ebenso (seit Rio 1992) über einen Umweltrat. Schließlich sind Schutz und Förderung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen ein Diskussions- und Streitpunkt seit ihrer Gründung. Menschenrechte können international bis heute nur über Staaten geltend gemacht werden, weil sie als garantierte Grundrechte nur im Verhältnis der Individuen zu ihrem Staat gelten, nicht aber im Verhältnis der Staaten untereinander. Die Menschenrechte brauchen auf der internationalen Ebene einen staatlichen Anwalt; eigene Institutionen der UN gibt es dafür nur ganz rudimentär.

Das prinzipielle, das *politisch-ethische Problem* kann formuliert werden als Diskrepanz zwischen einer kurzfristigen Politik des Krisenmanagements und einer längerfristigen, strukturverändernden Politik. Ich meine das nicht als eine billige moralische Anklage. Längerfristig angelegte Politik ist deshalb schwieriger, weil die Kosten-Nutzen-Kalkulation um so schwieriger ist, je längere Perspektiven man anlegt. Ebenso ist die Erkenntnis und Definition, erst recht die Durchsetzung längerfristig gedachter wohlverstandener Interessen, von Solidarität ganz abgesehen, schwieriger als der kurzfristig angelegte Interessenausgleich. Wir müssen diese Schwierigkeiten sehen, dürfen aber vor ihnen nicht resignieren.

Um so wichtiger ist die Erkenntnis, welche Aufgaben der *Kirche* hier zukommen. Ich nenne stichwortartig drei Felder: erstens Bewußtseinsbildung sowie politisch-soziale Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit, wozu wir eine stärkere Vernetzung der kirchlichen Hilfswerke mit der katholischen Erwachsenenbildung und mit den vielen Initiativgruppen bräuchten; zweitens Beratung und Beeinflussung der Politik auf allen Ebenen; drittens die Präsentation modellhafter Projekte aus der Entwicklungsarbeit der verschiedensten Art, vom Bewässerungsprojekt bis hin zum Aufbau einer Genossenschaft oder einer berufsbildenden Schule.

Möglichkeiten und Grenzen einer Weltfriedensordnung

Nachdem die Eisesdecke des Sowjetsystems und die starre Machtstruktur des Kalten Krieges sich aufgelöst haben, ist die internationale Staatenwelt erheblich labiler geworden, werden ältere und neue Konflikte noch häufiger als schon zuvor wieder mit Waffengewalt ausgetragen. Manche Beobachter befürchten, die Welt falle in die Staatenanarchie der Zeit vor 1914 zurück. Aber die weltumspannende Abhängigkeit aller von allen und die Globalität der Probleme erlauben einen solchen Rückfall nicht. Die Welt braucht eine neue internationale Ordnung. Die kirchliche Friedensethik fordert eine solche unter dem Stichwort Weltfriedensordnung oder Weltautorität schon seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Sie hat jedoch diese Zielvorstellung nicht näher präzisiert, und auch in der Entfaltung der christlichen Gesellschaftslehre findet sich dazu nicht viel. Wir müssen jedoch über Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Ordnung genauer nachdenken, wenn wir nicht Illusionen nachlaufen und in eine ganz falsche Richtung gehen wollen.

In der profanen politischen Philosophie unserer Tage wird die Frage diskutiert, ob eine Weltfriedensordnung als *Weltstaat* möglich und wünschenswert ist, womit zugleich alle Politik „Weltinnenpolitik" würde. Ich möchte mich hier den Argumenten derer anschließen, die eine solche Entwicklung weder für wünschenswert noch für möglich halten. Die Alternative dazu darf aber dann unter den Aspekten christlicher Friedensethik nicht lauten, in einer Anarchie von fast 200 Staaten auf dieser eng gewordenen Erde weiterzuleben; vielmehr wird es, gerade weil und wenn ein Weltstaat nicht möglich ist, zur Pflicht der Staaten und der Staatengruppen, in viel engerer, auch institutionalisierter Kooperation als bisher die gemeinsamen Probleme zu bearbeiten. Es gibt Aufgaben eines Weltgemeinwohls, die nur gemeinsam wahrgenommen werden können.

Die Versuchung, sich einen Weltstaat nicht nur vorzustellen, sondern auch zu wünschen, wird heute verstärkt angesichts der weltweiten wirtschaftlich-sozialen und der ökologischen Probleme, ethisch gesprochen, angesichts der krassen Ungleichheit in der Verteilung und Nutzung der Erdengüter. Weltfriede und welt-

weite Gerechtigkeit scheinen einen Weltstaat zu fordern. In den USA haben Schüler des bekannten Gerechtigkeits-Theoretikers John Rawls auf der Basis der alten Vertragstheorie eine Art kosmopolitischen Sozialdemokratismus entwickelt, die Vorstellung eines weltumspannenden Wohlfahrtsstaats, der für die globale Gleichverteilung der Erdressourcen sorgt. Auch die im Herbst 1995 von Misereor vorgelegte Wuppertaler Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" geht von der Prämisse aus, es gebe ein „gleiches Recht" aller heute lebenden Menschen und auch der künftigen Generationen, die Ressourcen der Erde in Anspruch zu nehmen.

Nun leuchtet der Grundgedanke einer weltweiten und auch künftige Generationen einschließenden Solidarität aller Menschen dem Christen unmittelbar ein. Das bedeutet jedoch nicht, diese Solidarität müsse durch einen Weltstaat realisiert werden. Gegen einen Weltstaat, der den Weltfrieden souverän durch sein Machtwort sichern und weltweite Wohlfahrt durch Gleichverteilung der Erdengüter herstellen könnte, sprechen nicht nur praktische, sondern auch prinzipiell ethische Gründe.

Die praktischen Gegengründe ergeben sich aus der Anschauung der heutigen Welt in der Vielfalt der Staaten und Völker, der Kulturen, der Wirtschafts- und Sozialräume. Zwar gibt es Prozesse der Öffnung, des Austauschs, der gegenseitigen Durchdringung der Wirtschaftsräume und Kulturen, und es gibt deshalb auch die Notwendigkeit der engeren politischen Kooperation. Aber die Vielfalt der Staaten repräsentiert doch eine Vielfalt von Völkern mit ihren unterschiedlichen Interessen, Traditionen, Überzeugungen, Religionen. Es ist schwer vorstellbar, daß die Staaten freiwillig auf die eigenständige Wahrnehmung ihrer Interessen, auf Eigenrecht und Selbständigkeit verzichten werden. Gerade die gegebene und noch wachsende Interdependenz, die zu engerer Kooperation zwingt, bewirkt im Gegenzug ein verstärktes Beharren der Einzelstaaten und regionaler Gruppen auf ihrem Eigenrecht. Globalisierung und Regionalisierung bedingen sich gegenseitig.

Eine zweite Argumentationskette gegen den Weltstaat kommt aus der geschichtlichen Erfahrung, leitet aber auch schon über zu den prinzipiellen Gegenargumenten. Staatsgrenzen waren und sind häufig Gegenstand des Streits, aber das erlaubt nicht, sie nur negativ zu sehen. Staatsgrenzen schaffen Räume innergesellschaftlichen Friedens, weil und sofern in ihnen eine legitime Autorität mit begrenzter Verantwortung, aber eben deshalb wirksam Recht und Frieden sichern kann. Die ersatzlose Auflösung dieser Grenzen würde Sicherheiten auflösen und mühsam Erreichtes in Frage stellen. Das gilt nicht nur rechtsstaatlich, sondern auch sozialstaatlich.

Wir erleben dies an dem mit viel Leidenschaft und hohem Aufwand an Moral diskutierten Problem der Flüchtlinge und Asylbewerber. Selbstverständlich sind wir, zumal als Christen, dazu verpflichtet, Menschen, die in Not geraten sind, zu helfen und politisch Verfolgten Asyl zu gewähren. Wir erfahren jedoch, daß der

für Einzelfälle gedachte Weg der Nothilfe immer schwieriger wird, wenn Flucht zu einem Massenphänomen wird. Diese Problematik ist nicht lösbar gleichsam auf sozialtechnischem Weg, das heißt durch den Trick der völligen Grenzöffnung. Dieser bietet, auch wenn man ihn humanitär begründet, keine Lösung. Die soziale Not und die Armut von Milliarden Menschen auf der Welt ist nicht dadurch behebbar, daß die Wohlstandsregionen diese Menschen bei sich aufnehmen. Das würde nur den Wohlstand auch dieser Regionen zerstören und damit jede Aussicht auf bessere Entwicklung. Lösbar ist das Problem langfristig nur durch Entwicklung in den Armutsregionen, durch ökonomische, soziale und politisch-kulturelle Entwicklung, wie oben schon angedeutet. Aber dazu im Maß unserer Möglichkeiten Hilfe zu leisten, das ist unsere unabdingbare Pflicht.

Wir kommen zu den prinzipiellen Gründen, die gegen einen Weltstaat sprechen. Eine Weltregierung, die aus eigener Machtvollkommenheit den Frieden in der ganzen Welt sollte sichern können, müßte mächtiger sein als der mächtigste Einzelstaat, sogar als die mächtigste Staatengruppe; und sie müßte dazu die sogenannte Kompetenz-Kompetenz haben, das heißt das Recht, die Zuständigkeiten der unterschiedlichen Ebenen von sich aus festzulegen. Da sich die Staaten nicht freiwillig einer solchen Weltautorität unterwerfen werden, könnte sie nur durch einen Hegemon, durch eine Supermacht mit Gewalt erzwungen werden. Selbst wenn das ohne Krieg abginge, hätten wir faktisch eine Weltdiktatur. Das ist keine anziehende Zukunftsvorstellung. In einer weltumspannenden Diktatur gäbe es nicht einmal mehr ein Recht auf Auswanderung, eines der ersten Menschenrechte, das in der Neuzeit gegenüber absolutistischen Regimen wahrgenommen wurde. Es bleibt also als akzeptabler Weg zur Friedenssicherung nur die Weltföderation frei bleibender Staaten, eine kooperativ-internationale, nicht eine supranationale Lösung. Das entspricht auch dem Subsidiaritätsprinzip.

Gegenüber der Vorstellung vom umfassenden Weltwohlfahrtsstaat wäre zunächst zu fragen, ob es eigentlich zutrifft, daß alle Ungleichheit zwischen Menschen, Menschengruppen, Kulturen und Generationen der Rechtfertigung bedarf. Wir Menschen schulden uns gegenseitig wegen unserer Gleichheit in der personalen Würde zweifellos Gewaltlosigkeit. Das ist auch der Grundgedanke der alten Vertragstheorien. Aber die Individualität der Person, die Besonderheit der je eigenen Biographie, sodann Phänomene wie Arbeitsteilung und Spezialisierung, schließlich die unterschiedliche ökonomisch-soziale und technische Entwicklung und die Vielfalt und Ungleichzeitigkeit der Kulturen auch in der heutigen Welt bedingen ein unübersehbares und nicht zu beseitigendes Maß an Ungleichheiten. Die Grenze, von der ab solche Ungleichheiten nicht mehr zu rechtfertigen sind, liegt dort, wo Menschen ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen können in einer Form, die dem Standard der sie umgebenden Kultur entspricht, und wo sie ihre an sich gegebenen Möglichkeiten nicht entwickeln können. Bedürfnis- und Chancengerechtigkeit zu sichern, ist ein aus personaler

Menschenwürde und Solidarität zu folgerndes Gebot, nicht aber die weltweite Gleichverteilung der Güter.

Wir wissen heute, daß solche Gerechtigkeit gerade nicht auf dem Weg der egalitären, staatlich verordneten Verteilung des Vorhandenen erreichbar ist, weil auf diesem Weg mit vielen Freiheitsrechten auch die Entfaltungsmöglichkeiten der sozialen Kräfte auf der Strecke bleiben. Deshalb müssen wir Wege suchen, die gebotene Solidarität subsidiär zu verwirklichen, Freiheit und Gerechtigkeit miteinander zu vereinbaren. Dies erfordert die Gestaltung sozialer und politischer Institutionen, die Freiheit sichern und zugleich einen ständigen sozialen Ausgleich zwischen unterschiedlichen Rechtsansprüchen ermöglichen. Solche Institutionen- und Verfahrensgerechtigkeit nennt der Ethiker Otfried Höffe politische Gerechtigkeit. Wir können darin die moderne, in Institutionen übertragene Form der alten austeilenden Gerechtigkeit sehen, die wir besser als Teilhabegerechtigkeit bezeichnen. Denn gemeint war mit dieser „iustitia distributiva" keineswegs eine Gleichverteilung der materiellen Güter durch die Regierenden; gemeint war vielmehr, allen Teilhabe zu gewähren an den Gütern des Gemeinwohls, das sind vor allem Recht und Friede. Der moderne Sozialstaat hat soziale Sicherheit hinzugefügt, aber auch diese ist, wie angedeutet, nur auf dem Weg der Teilhabe, nicht durch zentralistische Verteilung zu erreichen.

Wir können hier nicht mehr im Detail erörtern, was dies für die internationale Politik bedeutet. Ich muß mich damit begnügen, ein Fazit dahingehend zu formulieren, daß ich sage: Die Einzelstaaten und die regionalen Staatengruppen sind heute um des Weltgemeinwohls willen nicht nur genötigt, sondern verpflichtet, ihre eigenen Interessen als wohlverstandene im Geflecht der vielfältigen Interessen zu definieren und wahrzunehmen; sie sind verpflichtet zu engerer Kooperation untereinander und zur vertraglich, völkerrechtlich gesicherten Entwicklung von gemeinsamen internationalen, vielleicht muß man sagen, transnationalen Institutionen, mit deren Hilfe sie ihre Kooperation dauerhaft machen und die gemeinsamen Aufgaben besser als bisher lösen können (Friedenssicherung, Entwicklung und sozialer Ausgleich, Schutz der Umwelt, Schutz der Menschenrechte). Das ist und bleibt eine ständige und schwierige Aufgabe, die sich gerade deshalb stellt, weil ein Weltstaat weder möglich noch wünschenswert ist.

Kein Volk und keine Regierung ist unmittelbar zuständig und verantwortlich für die ganze Welt. Verantwortung in und zwischen Großgruppen ist immer institutionell bedingt und damit auch begrenzt. Aber das Handeln der Großgruppen und ihrer Institutionen steht heute in zunehmender Interdependenz, und die Antwort darauf heißt zunehmende Solidarität. Diese muß in Institutionen und Regeln der Friedensförderung übersetzt werden. Das ist das aktuelle Gebot der kirchlichen Friedensethik.

Wolfgang Beinert

Christsein braucht Phantasie

Lockerungsübungen für den Leib Christi

Die älteste Fassung der *Siebenschläfer-Legende* stammt von Gregor von Tours, also aus dem 6. Jahrhundert. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurde sie für das Mittelalter und bis in unsere Tage hinein durch die „Legenda aurea" des Jacobus da Voragine[1]. Dort wird erzählt: Kaiser Decius († 251) kommt nach Ephesus, um persönlich die Verfolgung der Christen zu leiten. Sieben jungen Männern gelingt es, sich in einer Höhle zu verstecken, wenigstens eine Zeitlang. Dann werden sie entdeckt. Der Imperator befiehlt, den Höhleneingang zu vermauern. Unter den Bauarbeitern sind zwei Christen, die eine Urkunde über das Martyrium in die Steine einfügen. Die jungen Leute sterben aber nicht, sondern fallen in einen Tiefschlaf. Zwei Jahrhunderte später, man schreibt das Jahr des Herrn 448, unter dem christlichen Kaiser Theodosius, grassiert eine Sekte, die die Auferstehung der Toten leugnet; das betrübt den Herrscher über die Maßen, so daß er in Depressionen fällt. Da läßt ein Bürger von Ephesus die Höhle öffnen; er braucht den Raum als Stall. Die Sieben wachen auf, meinen, eine Nacht geschlafen zu haben, und sehen, daß sie kein Essen mehr haben. Da schicken sie ihren Gefährten Malchus in die Stadt, um Brot zu kaufen.

Jetzt beginnt ein lustiges Verwirrspiel, das dem Leser um so mehr Gaudium bereitet, als er, anders als die Akteure, Bescheid weiß. Malchus handelt konsequent und logisch so, wie man eben nach einer durchschlafenen Nacht handelt, auch wenn ihm die baulichen Veränderungen in Ephesus – die Stadttore haben plötzlich Kreuze – äußerst seltsam vorkommen. Aber er geht zum Bäcker, bekommt auch sein Brot; doch der Tanz geht los, als der Verkäufer sich weigert, die längst außer Kurs geratenen Münzen anzunehmen. Er wie die anderen Bürger handeln ebenso konsequent und logisch, als sie den Jüngling gemäß den Gegebenheiten von 448 behandeln: Er muß einen Münzfund unterschlagen haben, er lügt mit seiner Story vom Höhlenschlaf. Malchus kann nicht daran zweifeln, daß alles eine Intrige ist, um ihn doch noch ans Messer zu liefern. Schließlich werden der Bischof und der Statthalter eingeschaltet. Aus den Ungereimtheiten zieht der Kirchenmann den Schluß, daß da Gott seine Hand im Spiel haben müsse. Man geht zur Höhle, findet jene Urkunde und vor allem die anderen sechs Jungen, deren Gesichter blühen wie die Rosen. Der Kaiser kommt und erklärt staunend: „Ich sehe euch so, als sähe ich den Herrn, der den Lazarus erweckt hat." Ja, entgegnet

einer von ihnen, sie seien auferweckt worden, um den Glauben an die Auferstehung des Fleisches zu stärken. Dann geben die Siebenschläfer den Geist auf. Der Kaiser läßt ihr Grab mit goldenen Steinen zieren, froh, daß der Glaube glänzend gerechtfertigt ist.

Der Reiz der Legende liegt darin, daß alle Beteiligten zwar vor ungewöhnliche Tatsachen gestellt sind – ein anderes Stadtbild, längst ungültige Münzen –, daß sie aber darauf ausschließlich in den Bahnen ihrer Denkschemata reagieren, die sie aus den Alltagserfahrungen abgeleitet haben: Verfolgung, Betrug. Sie haben die richtigen Prinzipien, sie deduzieren aus ihnen nach allen Regeln der Logik – trotzdem sind die Schlüsse nicht stimmig. Erst der Bischof kommt darauf, daß es auch noch eine höhere Wirklichkeit geben könnte, vor der die alltäglichen Kategorien zuschanden werden. Das ist ein Akt der Phantasie. Als man die Prinzipien dieser Wirklichkeit zu Prämissen nimmt, die im Grund bereits im Glaubensbekenntnis vorgelegt sind, lösen sich alle Paradoxe auf, die Geschehnisse erscheinen wieder kohärent. Der Fund jener Urkunde bestätigt endlich sogar noch empirisch die Richtigkeit der Interpretation.

In dieser Geschichte sind im Grunde alle Elemente gesammelt, die mit der sicher nicht ganz alltäglichen Frage zusammenhängen, was das Christentum mit der Phantasie zu tun habe. Vermutlich würden die meisten Leute die Augenbrauen emporziehen, stellte man sie ihnen. Möglicherweise reichte dann das Spektrum der Antworten vom rigiden „Gar nichts!" bis zum Verdacht, das Christentum selber sei eine höchst phantastische, will heißen: unglaubwürdige Angelegenheit. Aber beweist die Verwunderung über eine möglicherweise positive Verknüpfung der Begriffe „Phantasie" und „Christentum" auf dem Hintergrund der Siebenschläfer-Anekdote vielleicht bereits, daß sie auf Mangel an Phantasie bei denen schließen lassen muß, die sie hegen? Kann man dann von der Hand weisen, daß sie folglich auch realitätsblind sind wie die Bürger von Ephesus oder doch wenigstens tote Punkte im Gesichtsfeld aufweisen? Es scheint lohnend, den Dingen ein wenig nachzugehen.

Was ist Phantasie?

Der Computer hat eine Liste von 46 lieferbaren Werken ausgedruckt, als ich Material für diese Reflexionen suchte, die meisten davon aus dem Fachgebiet Psychologie[2]. Theologische Titel sind rar; immerhin haben alle modernen Fachenzyklopädien das Stichwort[3]. Sie weisen darauf hin, daß Phantasie vom griechischen „phainomai" gebildet ist, welches erscheinen, ins Licht treten bedeutet. Phantasie ist mithin grundsätzlich die Fähigkeit des Menschen, Wirklichkeiten, Dinge oder Zusammenhänge transparent werden zu lassen; näherhin versteht man darunter die kreative Vorstellungskraft, die mittels aktiver Wahrnehmung der Realität und

rezeptiver Teilhabe an ihr die ihr wichtigen Eigenschaften abstrahiert und zu neuen Gebilden formt. Sie lebt einerseits aus der Erinnerung, indem sie auf bewahrte und bewährte Eindrücke zurückgreift, andererseits ist sie Projektion auf Zukunft, sofern sie schöpferisch bislang unvorgedachte Perspektiven entdeckt und von ihnen aus neue Kontexte erschaut und gegebenenfalls formuliert, auch ohne daß oder bevor sie empirisch gegenwärtig werden. Phantasie ist der Bildsinn, die Einbildungskraft, das Sensorium für das Mögliche. Sie ist der Motor des induktiven Denkens, gegründet auf der Rationalität des Menschen, also auf Vernunft und Verstand.

Neben der Intuition unterscheidet man als Erkenntnismöglichkeiten bekanntlich Deduktion und Induktion. Unter Deduktion verstehen wir das schlußfolgernde rationale Denken, das sich genau an die Regeln der Logik hält und aus den Prämissen ableitet, was strenggenommen bereits in ihnen beschlossen liegt: Wenn alle Menschen sterblich sind, Peter aber ein Mensch ist, dann muß Peter eines Tages sterben. Die Konklusion mag einen Sachverhalt verdeutlichen, neu ist sie keineswegs. Anders steht es bei der Induktion. Sie leitet aus der Erfahrung der Wirklichkeit ein Prinzip ab, das als solches noch nicht unbedingt in der Einzelwahrnehmung erkennbar ist: Wenn zehn Gegenstände, die ich fallen lasse, nach unten fallen, kann man sicher sein, daß auch Gegenstand Nr. 11 und alle weiteren nach unten fallen – das Schwerkraftgesetz ist dem Kern nach entdeckt. Es zeigt etwas Neues, das erst durch den Überschritt von den vielen einzelnen auf alle sichtbar wird. Dieser Überschritt ist das Werk der Phantasie. Er legt sich nahe, ist aber keineswegs absolut zwangsläufig. Niemand kann schlüssig die Behauptung widerlegen, Gegenstand Nr. 532789 falle nach oben. Das geht vor allem dann nicht, wenn er erst in Zukunft produziert wird.

Phantasie hat also wesentlich mit Freiheit zu tun. Phantasie setzt Kühnheit, Vertrauen, Wagemut, Entschlossenheit voraus. Diese Freiheit bezieht sich allerdings nur auf die Exekution, nicht schon auf die Motivation von Denken und Handeln. Die Wirklichkeit, vor der ein Subjekt sich findet, ist in sich ein polymorphes Konglomerat von additiven Materialien, die aus sich selbst zunächst nichts sagen. Sie versetzen es daher in eine schlimme Situation, die von Ratlosigkeit bis Angst alle Färbungen der Bedürftigkeit aufweisen kann.

Diese Situation wird erst behoben durch die Sinngebung seitens des Subjekts. Sie ist das Werk der Phantasie und lebensnotwendig und insofern zwangsläufig. Frei ist die Phantasie hingegen bezüglich des konkreten Wie der Deutung. Wer in die Alpen reist, sieht sich mit Hügeln, Bergen, Ebenen, Schluchten, Seen konfrontiert. Er spürt das dringende Verlangen, diese Elemente irgendwie zu ordnen und faßt sie daher zusammen durch den Begriff „Landschaft". Das ist bereits ein Produkt der Phantasie. „Landschaft" gibt es an sich nicht, da existieren nur die Materialien. Die Phantasie begnügt sich aber nicht mit der Produktion von Ordnung, sie vollzieht darüber hinaus das Werk der Deutung und Wertung. Das Sub-

jekt empfindet dank der Phantasie die „Landschaft" als lieblich, erhaben, überwältigend, bedrängend, furchterregend. Indem die von ihr geschaffene Ordnung interpretiert wird, bekommt die Wirklichkeit Sinn. Das geschieht näherhin dadurch, daß die Sinneserscheinungen umgeschmolzen werden zu Zeichen: Sie bedeuten nun etwas, sofern sie auf ein anderes verweisen, das die Wirklichkeit erst zu sich selber bringt. Es muß Liebe, Erhabenheit, es muß das Tremendum und das Fascinosum geben, das in der Landschaft nun aufscheint und durch sie bezeugt wird. Dieses andere kann auch der ganz Andere sein. Phantasie ist somit Teil der Wirklichkeit des Religiösen.

Phantasie ist Werk der Freiheit, Instrument der Sinndeutung der Welt. Aber wie groß ist die Freiheit und welcher Sinn zeigt sich der Phantasie? Warum erlebt der eine die Alpen als atemberaubend schön, der andere als Ort horrender Gefahren? Der Grund liegt in der Struktur unseres Erkennens. Wir erinnern uns, daß die Induktion nur möglich ist aufgrund einer Entscheidung, eines Wagnisses. Sie birgt ein Restrisiko, das nicht behoben werden kann. Aber auch der Weg der Deduktion ist keineswegs gefahrlos. Er ist nicht sicherer als die Prämissen. Sind diese aber sicher? Ziemlich sicher kann man sein, daß Peter ein Mensch (und kein verkleideten Geist) ist; aber woher weiß man eigentlich absolut bestimmt, daß alle Menschen sterben? Steht dahinter nicht auch nur eine Induktion? Schon Aristoteles schreibt in den „Analytica posteriora": „Den Prinzipien, allen oder einigen, muß man notwendigerweise mehr Glauben schenken als dem Abgeleiteten. Wer durch den Beweis zu einem Wissen gelangt, der muß notwendigerweise ... in höherem Grad die Prinzipien wissen und glauben als das, was man aus ihnen ableitet."[4]

Wo man aber Glauben schenken muß, da bedarf es des Vertrauens. Die Phantasie geht also niemals sozusagen aus dem Stand der Unschuld heraus ans Werk, sondern bereits geprägt durch Fundamentalerfahrungen, die das Subjekt positiv – im Sinn eines Urvertrauens oder auch bloß eines Ad-hoc-Vertrauens – oder negativ – als Grundmißtrauen oder als hier und jetzt gehegtes Mißtrauen – induziert haben. So kann sie angstgeleitet sein, weil das Subjekt durch das Neue, das die Phantasie vor Augen stellt, aus mühsam erworbenen Sicherheiten gerissen zu werden droht und sich ihrem Wirken prinzipiell widersetzt. Das ist beispielsweise die Grundstimmung fundamentalistischer Haltung, die sich eben darum, welchen weltanschaulichen Inhalten sie sich konkret auch verbinden mag, stets konservativistisch und integralistisch gebärden muß[5]. Die Dramaturgie der Siebenschläfergeschichte zeigt anschaulich, worum es geht. Die Beteiligten agieren aus einem Mißtrauen, das sehr wohl erfahrungsbezogen ist, das aus der Welt des Bösen und der Sündhaftigkeit gewonnen wurde: Sie wittern darum im jeweiligen Verhalten stets das Böse – den Verrat, den Betrug, die Lüge. Und sie verfehlen aus böser Phantasie die Realität! Allein der Bischof hat die große, die gute Phantasie und glaubt an eine prinzipiell gute Fügung der Dinge in der Welt. Und er ist der einzige Realist in diesem Drama.

Die Produktionen der Phantasie werden jedoch nicht nur durch die Vertrauensvorgaben bestimmt, sondern auch durch die Beachtung der Induktionsregeln. Wo die Wirklichkeit nicht in ihrem ganzen Umfang wahrgenommen wird als Ausgangspunkt, führt die Phantasie zur Realitätsferne. Wo die Wirklichkeit unzureichend registriert worden ist, schlägt Phantasie um in bloße Einbildung. Wo die Deutung die Realität mißachtet, endet Phantasie im Phantastischen.

Phantasie ist, alles in allem genommen, jene urmenschliche und fundamental menschliche Fähigkeit, aus und in Freiheit die Wirklichkeit der Welt zu ordnen und zu deuten. Sie wird damit zugleich zum Grundbestandteil des Religiösen überhaupt, sofern Religion die umfassende und integrale Interpretation des Seins zu sein beansprucht.

Phantasie gehört zum Sprachschatz der Bibel nicht, sehr wohl aber zu ihrer Wirklichkeit. Man kann das an zahlreichen Daten illustrieren; ich beschränke mich darauf, es an drei biblischen Gegebenheiten zu zeigen: am Gottesbild, an der Denkstruktur, an der Person Jesu von Nazaret.

Gottesbild der Bibel

Die Kern- und Sternüberzeugung der Bibel lautet: Gott hat eine unstillbare Leidenschaft für die Menschen als freie, autonome und intelligente Wesen, die allein in ihm selber ein Vorbild besitzen und die kein geringeres Ziel ihres Lebens haben als volle und abstrichlose Gemeinschaft mit ihm, mit Gott, selber. Darum hat er die Welt geschaffen, darum hat er einen Bund gestiftet, darum gibt er seinen einzigen Sohn in den Tod hin, darum ruft er ein Volk namens Kirche ins Leben. Diese Leidenschaft erfließt nicht aus irgendeinem Naturdrang in Gott; völlig frei und souverän ist seine Liebe wie auch alle Formen und Weisen, wie er sie lebt und wie er sie zum Endziel führt, eben zur seligen Gemeinschaft. Jack Miles hat in seinem großartigen Buch „Gott. Eine Biographie“[6] farbig geschildert, wie das (jüdische) Alte Testament die Planerfüllung Gottes Seite für Seite, Buch für Buch anschaulich macht.

Ein solches Gottesbild aber setzt voraus, daß Gott über jene Geisteskraft verfügt, die wir Phantasie genannt haben. Nur mittels ihrer ist (wenigstens für uns) denkbar, daß er freie Wesen frei ins Dasein ruft und ihnen das Exerzitium der Freiheit verstattet, frei von Furcht, sie möchten ihm irgendwann und irgendwie die Handlungssouveränität entwinden wie Prometheus das Feuer dem Göttervater Zeus. Gott kann das Spiel der Geschichte so spielen, daß er keine menschlichen Züge prädestiniert und dennoch aus der Fülle seiner Kreativität zum guten, zu seinem Ende führt, das Vollendung der Menschen ist. Phantasie ist unter den Prämissen des biblischen Gottesverständnisses ein elementarer und fundamentaler Zug der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Der phantasielose Mensch hätte

sich seines Menschseins begeben. Phantasie ist somit nach christlichem Verständnis Bestandteil der Humanität.

Denkstruktur der Heiligen Schrift

Zur biblischen Theologie (das Wort in seiner Grundbedeutung als Lehre über Gott genommen) gehört freilich auch die Einsicht, daß der offenbare Gott wesensmäßig stets auch der verborgene Gott bleibt. Diese Verborgenheit ist so grundlegend, daß sie auch in allen Werken Gottes gegeben ist. So ist die Wirklichkeit wesentlich offen auf Transzendenz; die Wahrheit der Dinge bleibt unabgeschlossen. Gerade deswegen brauchen wir die Phantasie, um sie nach Möglichkeit – und das heißt bei einer geschaffenen Wirklichkeit sofort: auf Gott hin – zu erschließen, das heißt eben das Neue, Undeduzierbare zu erkennen. Was für die Welt gilt, gilt in eminentem Maß für Gott. Denn anders als bei der Welt ist uns nicht nur das Wie Gottes, sondern auch seine Existenz verborgen. Sie kann immer nur indirekt ein wenig erhellt werden – durch sein Wort, durch die Betrachtung seines Werkes. Damit aber bleibt sie verwechselbar, zweideutig, zwielichtig. „Si capis, non est Deus", hat Augustinus gesagt: Was man von Gott begriffen hat, ist noch nicht Gott. Darum kann man ihn zwar theoretisch, nicht aber tatsächlich durch die „natürliche" Gotteserkenntnis erfassen[7]. Man muß sich ihn sagen lassen, man muß das Gesagte kreativ weiterdenken, man bedarf der Phantasie für Gott. Genau diesen Weg gehen die Autoren der Heiligen Schrift!

Für ihre Leser war sie kein profanes Buch, sondern ein Produkt aus der Inspiration Gottes und der literarischen Fertigkeit der menschlichen Verfasser. Daraus folgte die Inerranz, die Irrtumslosigkeit der Bibel. Wenn mithin zu lesen ist, daß Gott die Welt in sechs Tagen zu 24 Stunden geschaffen hat, die ersten Menschen in einem Paradiesesgarten glückselig lebten und durch die Machenschaften einer Schlange vertrieben wurden, dann verstanden die Leser durch Jahrhunderte diese Erzählungen als Berichte, als Reportagen des Anfangs. Erst recht wurden alle Wundertaten Jesu, alle seine Worte als historische Protokolle begriffen. Natürlich merkte man recht bald, daß viele Texte sich nicht zusammenreimen ließen, daß Widersprüche nicht zu verhehlen sind. Aber dann nahm man die Zuflucht zur Allegorese mit gelegentlich atemberaubenden Verrenkungen des Wortsinns, an dem man freilich so gut als gängig festzuhalten bestrebt war. Die Aufregung und der Schrecken waren ungeheuer, als sich durch die Arbeiten der modernen Exegese unwiderleglich herausstellte, daß sich das alles mitnichten so zugetragen hatte, wie es dastand, und manche Spiritualisierung schlicht falsch ist. Unsere Erde ist nicht in sechs Tagen entstanden, ein Paradies hat es nie gegeben, die Schlange ist ein Mythos, viele Jesusgeschichten sind Fiktionen der Evangelisten. Was aber nicht war, das war nicht wahr …

Das ist ein großes Mißverständnis. Dies gilt bereits für den innerweltlichen Bereich. Wenn unsere Weltsicht ohnehin auf hypothetischen Konstruktionen beruht, die nur solange gelten, wie sie sich bewähren, dann ist unsere Wahrheitserkenntnis viel eingeschränkter, als wir im Alltag wahrhaben wollen. Erst recht trifft das für den Bereich Gottes zu. Seine Wirklichkeit und sein Wirken ist immer umfassender als alles, was wir überschauen können. Gerade deswegen bedarf es der Kraft der schöpferischen Phantasie, um in die Normalität der Empirie einzubilden, was diese um ein Unendliches übersteigt, was aber in der Erfahrung der Offenbarung zur Gewißheit geworden ist. Theologische Konstruktionen und dichterische Imaginationen sind die Ausdrucksformen für diese Wirklichkeit – über andere verfügen wir nicht, auch nicht die biblischen Autoren. Darum ist davon auszugehen, daß auch das wahr ist, was so nicht war. So lesen wir das Sechstagewerk als Theologumenon von der Allwirksamkeit Gottes, die Paradiesesgeschichte als eschatologische Vorausschau des Zustands, in dem Gott wirklich und unumschränkt Herr ist, die Jesuserzählungen als Verdeutlichung seiner Messianität. Ihre Wahrheit beziehen sie nicht mehr aus der historischen Überprüfbarkeit, sondern aus der Wirklichkeit des göttlichen Handelns, die sich in der Erfahrung des Glaubens erschließt und in der Phantasie konkretisiert wird.

Dieser Glaube aber ist nach biblischem Verständnis ohne die Kraft der Phantasie gar nicht vollzugsfähig. Dem Hebräerbrief zufolge ist er „Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht" (Hebr 11, 1) – also Imagination des Kommenden. Das gilt bereits von dem nach jüdisch-christlichem Verständnis exemplarischen Glauben Abrahams, der nach der Interpretation des Paulus „gegen alle Hoffnung" sich vorstellen konnte, daß er, da Gott es verheißen hatte, als Hundertjähriger noch Völkervater werde (Röm 4, 18–22). Das trifft zu für den Glauben der Propheten (vgl. Jes 14, 28–32). Erfahrungsausgang ist immer Gottes Wort, mit dem sich die Überzeugung von seiner Treue verbindet. Das genügt, um Projektionen durch die Phantasie zu ermöglichen, die ihrerseits Fundament für Leben und Sterben des Glaubenden werden. Wer also keine Phantasie hat, der kann nach biblischem Verständnis nicht glauben.

Man kann in diesem Zusammenhang auch noch auf die meist übersehene Bedeutung der Kategorie „neu" aufmerksam machen, die in einem gewissen Antagonismus zum bekanntermaßen ebenfalls biblischen Begriff der Überlieferung steht, der meist in der christlichen Verkündigung begünstigt wurde, aber von großer Bedeutung ist[8].

Jesus und die Phantasie

Das Zentrum der jesuanischen Predigt ist unbestreitbar die „Basileia tou Theou", das Reich Gottes, das heißt die Verwirklichung des Gotteswillens in der Zeitlich-

keit und Weltlichkeit der menschlichen Geschichte. Die Basileia ist nach Mk 1, 15 zwar „nahe gekommen", nämlich in der Predigt Jesu, aber sie bedarf noch der endgültigen und unwiderruflichen Präsenz. So verstanden, ist sie Ereignis der Zukunft. Man vermag ihr also, so wissen wir nach dem Vorausgegangenen, nur durch die Imaginationen der Phantasie zur Realität zu verhelfen, zumal sie das Reich der Menschlichkeit, der Freiheit, des Glaubens, der Gottesgewißheit ist, also Qualitäten aufweist, der man sich nur mittels Phantasie zu versichern imstande ist. In der Tat ist die Verkündigung Jesu ein einziger Appell an diese Phantasie.

Das zeigen bereits die für die Reich-Gottes-Predigt typischen Gleichnisse, in denen er die Basileia seinen Hörerinnen und Hörern vor Augen stellt. Tiere, Pflanzen, Menschen werden poetisch in Dienst genommen, um die phantastische Botschaft zu verkünden: Gott handelt menschlich. Er gibt jedem eine Chance, der sich glaubend wider allen Augenschein auf ihn einläßt. Er kann aus einem unfruchtbaren noch einen fruchtbaren Menschen machen. Er belohnt das risikofreudige Leben: Die Talente muß man wuchern lassen, für den Schatz im Acker soll man alles drangeben. Er verzeiht dem verlorenen Sohn, indem er seine Gerechtigkeit mitten unter den Missetaten entdeckt, und reißt dem daheimgebliebenen Sohn die Maske der Selbstgerechtigkeit vom Gesicht – und offen bleibt der Phantasie, was daraus wird.

Ein zweites Beispiel für die Typik der jesuanischen Botschaft ist seine Ethik. Sie zeichnet sich durch eine eigenartige Ambivalenz aus. Auf der einen Seite lehrt er eine strenge Treue zur Thora, von der in Ewigkeit kein Iota vergehen wird (Mt 5, 18 par.), auf der anderen ist sie laut „Stürmerspruch" zeitlich bis zum Auftreten des Täufers begrenzt (Mt 11, 12 par.). Auf der einen Seite verschärft er ihre Weisungen: statt Tötungsverbot schon Zornesuntersagung (Mt 5, 22); statt Ehebruchsanprangerung bereits der Imperativ, nicht einmal eine andere Frau zu begehren (Mt 5, 28); statt bloßer Nächsten- die Feindes-, Fremden- und Sünderliebe, die die Thora gar nicht im Auge hatte (Mt 5, 43 ff.; Lk 10, 25 ff.; Lk 7, 36 ff.). Auf der anderen Seite entschärft er ihre Normen: Nicht nur Lebensrettung, auch Lebensförderung setzt die Sabbatregeln außer Kraft (Mk 3, 4); soziale Verpflichtungen sind wichtiger als die Kirchensteuer (Mt 23, 23); Versöhnung geht vor Opfer (Mt 5, 23 f.).

Diese Doppeldeutigkeit ist aber nicht widersprüchlich, sieht man sie unter dem Vorzeichen des Gottesreichs. Dann geht es nämlich um mehr als um die traditionelle Option Gesetzesgehorsam versus Widerspruch zu Gott durch Thoramißachtung. Jesus fordert vielmehr ein äußerst radikales und höchst waches Bewußtsein für die menschliche Wirklichkeit, eine bis aufs äußerste gespannte Wahrnehmung für die Menschenliebe Gottes – und beides ist eigentlich ein und dasselbe. Die Würde des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit wird nicht erst geschändet durch brachiale Tätlichkeit, sondern schon durch Diffamierung, Herabwürdi-

gung zum sexuellen Objekt; seine Unabhängigkeit letztlich nicht gesichert durch einen Urwald von Vorschriften, sondern durch die Förderung seines Glücks. Er muß sich Gott nähern durch selbstvergessenen Einsatz, nicht durch berechnende Vorsicht.

Das Reich Gottes, mit einem Wort, ist nicht das Resultat berechnender Planung, auch nicht geistlicher Strategien, sondern unvordenklicher Einbruch der herrlich-herrscherlichen Liebe Gottes. Nur wer Phantasie hat, hat eine Chance, sie zu erspüren, zu erfahren, zu verwirklichen. Jesusnachfolge ist Phantasie im Vollzug.

Phantasie in der Kirche

Es bedarf geringer Phantasie, um sich auszumalen, daß eine Umfrage, ob Phantasie in der Kirche heute Heimatrecht besitze, nur wenig positive Prozentpunkte erhielte. Zu offenkundig sind die Fakten, welche belegen, daß in der Spannung von Innovation und Tradition die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft (von der wir künftig allein reden wollen), offiziell jedenfalls, für letztere votiert: Das Gewesene erhält ganz augenscheinlich stets die Vorfahrt vor dem Kommenden.

Zu Anfang unseres Jahrhunderts galt das Eintreten für das „Moderne" (was es auch immer sein mochte) als Häresie aller Häresien schlankweg und schlechthin. Gute Katholiken waren Antimodernisten. Pius XII. suchte sich in der Enzyklika „Humani generis" (1950) gegen viele neuere theologische Strömungen zu verwahren; wider alle Bildungstendenzen wollte Johannes XXIII. mit dem Schreiben „Veterum Sapientia" dem Verfall des Lateinischen in der Kirche wehren (1962); Paul VI. setzte sich aus Angst vor einem Traditionsbruch mit seiner Lehre über die Empfängnisverhütung („Humanae vitae" 1968) ausdrücklich in Widerspruch zur Majorität der von ihm selbst berufenen Kommission; die wichtigsten Dokumente aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. gelten als restaurativ. Der „Katechismus der Katholischen Kirche", um eines nur zu nennen, ignoriert nach Ansicht der Kritiker weitgehend die theologische Ernte der letzten fünfzig Jahre.

Es fiele nicht schwer, die Liste zu verlängern. Man hätte wohl einige Mühe, um herauszufinden, gegen welche Neuerungen in den letzten zweihundert Jahren die Kirche *nicht* gewesen ist. Wenn sie einmal (selten genug) ein Verdikt aufhebt wie jene gegen Galilei oder Darwin, dann erntet sie nur Spott, weil sie sich Jahrhunderte Zeit läßt für ein Urteil, das alle anderen Leute längst gefällt haben. Das freilich macht sie offenkundig nur noch unsicherer und blockiert genau jene Phantasie, die ermöglichte, die Zukunft zu bestehen. Niemand darf sich wundern, wenn die Kirche der Mehrheit der Zeitgenossen generell und wesensbegründet als rückständig, einbildungsarm, fundamentalistisch erstarrt gilt. Von vornherein wird der

Hinweis auf das Zweite Vatikanische Konzil abgelehnt: Da habe die Kirche es zwar unternommen, erste und verheißungsvolle Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit der Gegenwart zu unternehmen, aber bald nachher habe sie die Courage verlassen, und sie sei zum Beschluß gekommen, jene Versammlung unter die kirchengeschichtlichen Betriebsunfälle zu verbuchen.

Ein beinahe gespenstisch anmutendes Verhalten ist die Folge. Denken wir beispielsweise an die soziale Frage im 19. und an die Frauenfrage im 20. Jahrhundert. Ab einem relativ frühen Zeitpunkt war beide Male ziemlich sicher zu erkennen, daß die wirtschaftlich-soziale bzw. die geistig-kulturelle Situation den Abschied von den überlieferten Rollenbildern und Rollenzuweisungen unvermeidlich machte. In beiden Fällen hat die Kirchenführung die Fakten erst in einem Augenblick (und dann mit erkenntlichem Ächzen) anerkannt, als es mehr oder minder zu spät war: Erst die Arbeiter, dann die Frauen waren schon längst scharenweise der Kirche davongelaufen. Das Ergebnis der neuzeitlichen Kirchenreaktion zeichnet sich immer deutlicher ab: Es gleicht dem Dialog des Siebenschläfers Malchus mit den Bürgern der Stadt Ephesus: So wenig diese damals den Mann aus vergangenen Zeiten verstehen konnten, so fremd klingen den Bürgern des Weltdorfs (global village) von heute die vielen seltsamen Worte der Kirche.

Doch dieses Urteil ist in seiner Pauschalität nicht zu halten. In einer guten Kirchengeschichtsdarstellung wird man mit angehaltenem Atem verfolgen, mit welchem Elan die Glaubensgemeinschaft den Überstieg vom Judentum zur hellenistischen Kultur, von dieser in den germanischen Lebensraum in Theologie und Liturgie, in Spiritualität und Kultur vollzogen, glückhaft vollzogen hat. Daß der Geist der Phantasie sie nie ganz verlassen hat, bezeugen vor allen anderen die Heiligen. Der junge Ägypter Antonius probiert, wie man aus einer überalterten Kultur „auf christlich" aussteigt – und das Mönchtum ist begründet. Der reife Mann Benedikt von Nursia übersetzt am Ausgang der Antike das römische Ordnungsprinzip in die Sprache des Evangeliums – und die christliche Kultur des Abendlands beginnt. 1206 wirft Francesco Bernardone seine Kleider dem Vater vor die Füße, weil er nackt dem nackten Christus folgen will – und über der Christenheit geht eine Sonne auf, schreibt Dante über die Folgen dieser Tat[9]. Über 600 Jahre danach macht eine kleine Nonne Ernst mit dem Jesuswort, daß sein Joch leicht sei – die Faszination der Therese von Lisieux schlägt ihr Jahrhundert und die Zeit bis jetzt in den Bann. Auch diese Liste ließe sich unabsehbar weiterführen bis zur Stunde. Und morgen müßte man sie fortschreiben.

Gleichwohl: Den ersten Katalog höbe sie nicht auf. Er behielte, ja er mehrte sein Gewicht noch, wenn man hinzufügt, daß alle diese Heiligen ihre Probleme mit der Kirche deswegen hatten, weil sie das Unvorgedachte zu denken wagten, weil sie Handlungsmuster einführten, die es bis dato nicht gegeben hatte. Das machte sie der offiziellen Kirche allezeit verdächtig. Ihr Problem war ihre Phantasie. Warum war, warum ist das so?

Beschränken wir uns bei der Analyse auf die Neuzeit. Die ersten drei Viertel ihrer bisherigen Geschichte war die Kirche vom Ordo-Denken als dem Leitbild ihres Denkens und Handelns geprägt, wie es die Antike übermittelt hatte. Es ruhte auf einem statisch-ungeschichtlichen Weltbild auf, dessen Forschungsideal das Wesen, das Universale, das Allgemeine ist. Oberster Garant der Ordnung ist Gott, der diese Welt und alle Einzeldinge nicht allein geschaffen, sondern letzteren zugleich den ihnen in der Schöpfung zukommenden Platz unverrückbar zugewiesen hat. Damit war das christliche Denken deduktiv bestimmt. Theologie wird konsequenterweise Konklusionentheologie, die nur die obersten Prinzipien, die in Gottes Offenbarung klar und sicher zutage getreten sind, in immer neuen Ableitungen entfalten kann und zu entfalten braucht. Dann kann es zwar neue Schlußfolgerungen aus den ewigen Wahrheiten, aber nicht wirklich neue Wahrheitserkenntnis geben. Die Welt wird ontologisiert und dadurch vor dem Chaotischen gesichert. In der Sprache einer politischen Theologie liest sich das so: Der Gottesstaat übermächtigt den Satansstaat[10].

Das Resultat ist zunächst ein gewaltiger Erkenntnisschub in der Hochscholastik – soweit tatsächlich die Erkenntnismöglichkeiten aus den Prinzipien aktualisiert wurden. In der Spätscholastik und auch in den Wiederbelebungsversuchen des 19. Jahrhunderts (Neuscholastik) läuft sich die Methode aber tot. Weil alle Innovation im Gefängnis des Konklusionismus und Deduktionismus gehalten wurde, tummelte sie sich auf dem Feld immer subtilerer, immer gewagterer Ableitungen, sichtbar geworden vor allem in der Mariologie, die schier unerschöpflich Privilegien, Titel, Vorzüge aus der Gottesmutterschaft der Frau aus Nazaret eruierte. Ein anderes beliebtes Feld der theologischen Spekulationen war die Eschatologie: Da tauchte die Frage auf, wie es bei der Auferstehung des Leibes jenem Missionar ergehen werde, dessen Schenkel erst im Magen jenes edlen Kannibalen gelandet war, der ihm zum Martyrium verholfen hatte, dann aber in dessen Organismus umgewandelt worden war. Wer läuft nach dem Jüngsten Gericht verstümmelt herum? Echte Neuerkenntnis in der Theologie gab es nicht. Das machte sich vor allem dort verhängnisvoll bemerkbar, wo die tiefste theologische Auseinandersetzung hätte geführt werden müssen, in der Gottesfrage. Sie spielte sich fast ausschließlich in der Philosophie ab.

Einem Neuscholastiker war die Frage nach dem Missionarsheil mitnichten zum Lachen. Dieses aber ergriff inzwischen den Rest der Christenheit. Was war geschehen? Natürlich gehört auch Phantasie dazu, wenn man sich mit solchen Fragen beschäftigt; aber es war klar geworden, daß sie aus einem verkürzten Realitätsbewußtsein geboren war. Eine solche Frage versteht die Wirklichkeit nur noch als Natur. Zudem übersah sie, daß inzwischen das Paradigma für Realität gewechselt hatte. Die Neuzeit hatte sich entschlossen, Wirklichkeit als Fiktion zu interpretieren. Diese aber war nur mehr mit offen-unbefangener, angstfreier Phantasie zu erkunden.

Am Anfang dieses Umschwungs steht Descartes. Sein methodischer Zweifel schließt nicht aus, daß unser Denken totaler Täuschung durch einen bösen Geist (genius malignus) unterliegt. Der Verdacht wird genährt durch die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die erst gewahr werden lassen, daß unser Augenschein nur Schein produziert: Nicht die Sonne dreht sich um die Erde; es ist umgekehrt. Dann zeigt sich, daß die Welt kein statisches, sondern ein dynamisches Gebilde ist, dessen Fundamentalprinzip nicht Ordnung, sondern Evolution, dessen Erkennbarkeit nicht mittels Deduktion, sondern durch die Chaostheorie gegeben wird. Es lag nahe, von Gott erst zu abstrahieren – „etsi Deus non daretur“ [11] –, dann ihn als Phantasieprojektion zu eliminieren. Zugleich wird er im Umschlag zu dieser Bewegung doch als Produkt eben dieser Phantasie wieder zugelassen, da die Dinge anders nicht voll erklärbar sind: „Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden“, sagte Voltaire [12], und Kant erklärte diesen Gott zum Postulat der praktischen Vernunft, das heißt zum Ergebnis induktiven Denkens. Inzwischen gibt es die Welt des Virtuellen, das Cyberspace als Raum fast unbegrenzter Möglichkeiten. Die Gegenwart lebt kaum noch aus der Tradition, sie meint, nur durch Innovation überleben zu können.

So entsteht eine unheilvolle Kluft zwischen kirchlicher Verkündigung und moderner Lebenswelt, die selber nochmals aufgespalten ist in viele Subkulturen. Eine traditionsgebundene Kirche fragt angesichts des Neuen voller Angst und voller Entsetzen: „Wo kommen wir da hin?“ Neuzeitlich-evolutives Denken interessiert nichts mehr als haargenau das! Und gibt ihm nicht der Erfolg recht? Er ist im übrigen ja nicht zufällig, sondern hängt am Wesen der Evolution selber.

Vom heutigen Stand aus erscheint der Homo sapiens als so folgerichtiges Produkt der Entwicklung, daß man seit den siebziger Jahren vom „anthropischen Prinzip“ spricht: Alle Parameter in der kosmischen Genese sind so beschaffen, daß nur dann, wenn sie so gegeben sind, wie sie sind, der Mensch entstehen konnte; schon bei geringen Abweichungen wäre menschliches Leben unmöglich. Nimmt man aber an, kurz nach dem Urknall habe schon eine Intelligenz menschlicher Dimension existiert, so wäre ihr völlig unmöglich gewesen, das Wesen „Mensch“ aus den Gegebenheiten abzuleiten, die damals existierten. Von vornherein sind die Schritte der Evolution nicht ausdenkbar, erst vom Ergebnis her zeigen sie sich als kohärent und folgerichtig. Nur die Imaginationen spielerischer, aber gleichwohl von den Vorgaben der Intelligenz geführter Phantasie wären, wenn irgend etwas, dazu in der Lage gewesen, Voraussagen über die Zukunft zu machen.

Wenn es nun aber richtig ist, daß sich die weitere Entwicklung des Menschen nicht mehr natural, sondern kultural vollziehen wird, dann gilt erst recht, daß nur durch eine vernunft- und verstandgeleitete Phantasie jene Verhaltensweisen vorbereitet und eingeleitet werden können, die dem Wohl der Menschheit dienlich sind. Damit wird nicht der Traditionsvergessenheit das Wort geredet. Weil die Zu-

kunft nicht nur das Element des Unvordenklichen besitzt, sondern stets ebenso Auszeitigung des Vergangen-Überkommenen ist, weil zum anderen im Begriff der Tradition Innovation enthalten ist, sofern damit die Weitergabe des Alten an die je junge und neue Generation und Epoche gemeint ist, kann Phantasie gar nicht anders, als im Blick auf die Tradition erfolgreich agieren.

Der Leib Christi bedarf also bereits von den Erfordernissen und der Struktur der Gegenwart her der Lockerungsübungen, die die Phantasie ermöglicht, wenn er sich seinem Auftrag gemäß auf dem Weg durch die Zeit bewegen will. Gleichsam die Gegenprobe für diese Behauptung bildet das seit vielen Jahren zu beobachtende Rezeptionsverhalten innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Je tiefer und entschlossener die kirchlichen Autoritäten die Positionspfähle in den Boden rammen, je höher sie den Pferch bauen, um die Herde beisammenzuhalten, um so leichtfüßiger sucht diese ihr Heil außerhalb davon. Man vermag sich gelegentlich des Eindrucks nicht zu erwehren, als seien die vielen römischen Verlautbarungen nur Fütterung der Archive.

Auch hier kann ein Beispiel für viele Fälle dienen. Um wenigstens alle Amtsinhaber in der Kirche auf die römischen Weisungen festzulegen, schrieb die Glaubenskongregation 1989 für alle „Gläubigen, die berufen sind, im Namen der Kirche ein Amt auszuüben“ [13], einen „Treueid“ (Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis) bei der Amtsübernahme vor. Er hat sich, soweit zu sehen ist, fast nirgends in der Kirche durchsetzen können. Bemerkenswert ist, daß wir im allgemeinen weder die Wirkung vehementer Proteste noch einer allgemeinen Haltung der Rebellion dafür verantwortlich machen können: Es geht um eine schlichte Nicht-Rezeption, hinter welcher das Glaubensbewußtsein der Gläubigen steht, daß die Weisungen der Zentrale offenkundig wenig lebens- und zukunftsfördernd für die Gemeinschaft der Glaubenden sind [14]. Ein wesentlicher Grund ist zweifellos die beschriebene Ungleichzeitigkeit im kirchlichen Bewußtsein.

Wir müssen nun doch noch einmal an das Zweite Vatikanische Konzil erinnern. Im Licht unserer Überlegungen wäre es wohl vorschnell und unangemessen, sich von seinen Dokumenten zu verabschieden, ehe sie auf ihre Tragfähigkeit für die Kirche wirklich untersucht worden sind. Wohl am charakteristischsten für Geist und Wille der vor 35 Jahren eröffneten Bischofsversammlung ist die pastorale Konstitution „Gaudium et Spes“. Sie ist der einzige Text, der erst in ihrem Verlauf konzipiert worden ist. In ihm wendet sich die kirchliche Gemeinschaft aus der Verpflichtung ihrer evangelischen Berufung ihrem Dienst zu, „unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen“ [15]. Dann fährt die Konstitution fort: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allezeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort

geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen."[16]

In diesen Worten scheint mir das einzig mögliche, das heißt auch: das einzig erfolgversprechende Programm für die Kirche zu liegen. Dieses Programm ist aber nur unter dem Einsatz der Phantasie auszuführen. Es bedarf zuerst in der Kirche natürlich der unablässigen Vergewisserung am Evangelium, weil es um ein Weiterführen des Werkes Christi geht. Aber hatten wir nicht gesehen, daß dieser selber in schöpferischer Phantasie das Heil der Menschen während seiner irdischen Existenz gefördert und gewirkt hatte? Zum anderen aber und mit gleicher Dringlichkeit ist für die Kirche der prospektive und kreative Blick, die Deutung der Zeitzeichen auf das Kommende hin notwendig, um eben dem Evangelium treu zu dienen. Sie bedarf auch selbst der Phantasie.

Versuchen wir nochmals zu verdeutschen, was damit gemeint ist, was heute damit gemeint ist. Wenn ein Autofahrer mit seinem Wagen plötzlich in eine prekäre, gefährliche und lebensbedrohende Lage gerät, dann ist seine Phantasie gefordert, blitzschnell jene Maßnahmen einzuleiten, die in den kommenden Momenten sein Leben effektiv und effizient sichern und bewahren. Im Alltagssprachgebrauch redet man freilich weniger von Phantasie als von Geistesgegenwart. Geistesgegenwart wäre die aktuelle Übersetzung von Phantasie auch im kirchlich-theologischen Zusammenhang. Dabei geht es nicht nur um das Reaktions- und das Aktionsvermögen, sondern auch um das Vertrauen in jenen Heiligen Geist, dessen Gegenwart die Kirche bekennt, der sie ihre Identität erst verdankt, unter dessen Führung sie der Gemeinschaft mit Gott entgegenwandert. Es ist jener Geist, der die Erde neu schafft und so das Werk der Weltveränderung in Gang hält, das der Gottessohn in Gang gebracht hat.

Phantasie als Geistesgegenwart – daraus erwachsen dann auch jene Tugenden, die die Glieder des Leibes Christi heute und mehr noch morgen vonnöten haben: Toleranz als Ertragen des und der anderen, Initiative als Kraft aus dem neuen Leben des neuen Menschen, der in Christus geschaffen ist, Humor als Überwältigung des Leids, heiliger Zorn als Triebkraft des Guten, katholische Weite als Gefäß für das unausdenkliche Wirken der Gnade Gottes.

Ist das utopisch und phantastisch? Wenn durch eine solche Sicht der Blick auf die dunklen Seiten der realen Situation unserer Zeit ausgeblendet würde, dann gewiß! Das ist jedoch nicht der Fall. Wir verschließen nicht den Blick vor den düsteren Aspekten dieser Epoche des Umbruchs; wir verhehlen uns keineswegs die Gefahren des Traditionsverlusts; wir wissen um die einer pluralen Gesellschaft innewohnenden Auflösungstendenzen; wir vermögen uns nicht von den psychischen Nöten und Gefährdungen der Zeitgenossen abzuwenden. Selbstverständlich sind Trauer und Angst der Menschen von heute auch unsere Trauer, Spiegelung eigener Unsicherheiten[17]. Dennoch: Wenn die Christen tatsächlich glauben, dann sind sie sich immer sicher gewesen, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist

(vgl. Gen 38, 14; Ijob 42, 2; Lk 1, 37). Wie einst in Ephesus zu Zeiten des Theodosius spüren sie: Das Geschehen bleibt verwirrend, wenn und wo sie es nicht tun. Tröstlich, daß damals ein Bischof Phantasie gehabt hat. Damals wurden die Dinge transparent. Eine Legende sagt immer, daß man das Berichtete von den Hintergründen her ergründen muß. Sie sind in diesem Fall ein heilsgeschichtliches Gesetz, dem auch unsere Kirche nicht enthoben sein kann. In der frühesten Fassung hat es bereits Jesaja formuliert: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Jes 7,9). Damals war das auch schon ein Appell zur Phantasie.

ANMERKUNGEN

[1] Gregor v. Tours: MGH. SRM 1, 2 (1885) 847–853; 550–552; Jacobus da Voragine, Legenda aurea Nr. 101; M. Fuhrmann, Wunder u. Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende u. anderen Texten aus d. chr. Trad., in: D. Henrich, W. Iser (A. 2) 209–224.

[2] Literatur in Auswahl: K. Barck, Poesie u. Imagination. Stud. zu ihrer Reflexionsgesch. zw. Aufklärung u. Moderne (Stuttgart 1993); E. Grassi, Die Macht d. Phantasie (= Ph.). Zur Gesch. abendländ. Denkens (Königstein 1979); H.-G. Heimbrock, Ph. u. chr. Glaube. Zum Dialog zw. Theol. u. Psychoanalyse (München 1977); D. Henrich, W. Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven (München 1983); D. Kamper (Hg.), Macht u. Ohnmacht d. Ph. (Darmstadt 1986); ders., Zur Gesch. d. Einbildungskraft (Reinbek 1990); V. Kast, Imagination als Raum d. Freiheit. Dialog zw. Ich u. Unbewußtem (Freiburg ^{4}1991); H. Kunz, Die anthropolog. Bedeutung d. Ph., 2 Bde (Basel 1946); S. Lorenz, Die Kraft d. kreativen Imagination. Wie das Erleben d. inneren Bilder zu Wandlung u. Heil führt (Berlin 1996); W. Pannenberg, Anthropologie in theol. Perspektive (Göttingen 1983); G. Perko, Aufschlüsse d. Einbildungskraft. Auswirkungen u. Wirkungsweisen d. Ph. (Pfaffenweiler 1993); A. Schöpf (Hg.), Ph. als anthropolog. Problem (Würzburg 1981); H.Schröer in: TRE 1, 566–572; D. Sölle, Ph. u. Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen chr. Ethik (Stuttgart ^{12}1988); J. H. Trede, K. Homann in: HWP 2, 346–358; M. Trowitzsch, Die bunte Gnade Gottes. Von d. Einbildungskraft d. Glaubens (München 1988); R. Volp in: TRE 6, 557–568.

[3] EKL^{3} 3, 1174–1177 (J. W. Dixon); HWP 7, 516–535 (E. Evrard, G. Camassa, L. Benakis, M. R. Pagnoni-Sturlese); LThK^{2} 8, 435–437 (G. Siewerth); TRE 26, 469–472 (M. Trowitzsch).

[4] Anal. Post. 72 a, 37 ff.

[5] W. Beinert, Das entschiedene Jein. Über Ursachen u. Grundlagen des Fundamentalismus der Gegenwart, in: Blick in die Wiss. 5 (1994) 66–75.

[6] München 1996. [7] DH 3004, 3026.

[8] Dazu näher W. Beinert, Eine Kirche, die so bleibt, bleibt nicht so, in: Theol. im Spannungsfeld zw. Tradition u. Innovation (FS J. Kard. Ratzinger, Regensburg 1997) 219–248.

[9] Dante, Div. Comm. Parad. XI, 50.

[10] Zur ma. Wiss.theorie: U. Köpf, Die Anfänge d. theol. Wiss.theorie im 13. Jh. (Tübingen 1974).

[11] H. Grotius, De iure belli ac pacis (1625), proleg. 11, 12; vgl. 1,1 sectio 10,5.

[12] Epitre à l'auteur du nouveau livre des trois imposteurs (1769) V. 22.

[13] Lat. u. dt. Text in: Glaubensbekenntnis u. Treueid. Klarstellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchl. Amtsträger (Mainz 1990) 15–20, Zit. 15.

[14] Glaube als Zustimmung, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991).

[15] GS 3. [16] GS 4. [17] GS 1.

Karl Josef Rivinius

Sekten und neureligiöse Bewegungen

Die Angebote an weltanschaulicher, religiöser wie pseudoreligiöser Literatur und entsprechenden Veranstaltungen nehmen ständig zu. Ihr Gegenstand wird für den einzelnen immer unübersichtlicher und verwirrender. Sekten unterschiedlichster Art, Psychokulte, neureligiöse Bewegungen, Geheimbünde, Psycho- und Managementtraining drängen mit Macht auf einen Markt unbefriedigter religiöser Sehnsüchte. Vorrangig sind es östlich geprägte Lehren und Praktiken, die viele Menschen ansprechen und mittels deren sie ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen. Es gibt mannigfache Offerten in Bildungseinrichtungen, Seminarveranstaltungen und Workshops zu esoterischen, gnostischen, okkultistischen und ganzheitlichen Inhalten. Neue spirituelle Erfahrungen werden im Tanz, in der Meditation und der Therapie vermittelt. In diesem Ambiente bilden sich meist feste Gruppen und Gemeinschaften um einen spirituellen Meister (Lehrer, Therapeuten).

Zur selben Zeit nimmt die Kirchlichkeit ab und laufen die Gläubigen den Großkirchen davon. Die Zahl der Kirchenaustritte hat in den vergangenen Jahren beunruhigende Ausmaße angenommen. Das Verdunsten des christlichen Glaubens grassiert, seine Weitergabe an die nachwachsenden Generationen gelingt vielfach nicht mehr. Die religiös-kirchliche Sozialisation in Familie, Schule und Freizeit findet kaum mehr statt. Die Abkehr von Christentum und Kirche schreitet besonders in den neuen Bundesländern unaufhaltsam fort. Das geht aus Umfrageergebnissen des Instituts für Demoskopie in Allensbach hervor. Das Institut hatte 1990 und 1995 den Bürgern die Frage gestellt: „Wie wichtig ist Gott in Ihrem Leben?" Anhand einer Skala konnten die Befragten von 0 (völlig unwichtig) bis 10 (sehr wichtig) antworten. 1990 entschieden sich 61 Prozent der Befragten für die Werte zwischen 0 und 4, fünf Jahre später waren es 73 Prozent. Für fast die Hälfte der Bevölkerung im Osten, nämlich 44 Prozent, spielt Gott im persönlichen Leben überhaupt keine Rolle. Nur für fünf Prozent ist er sehr wichtig. Als Durchschnittswert auf der Skala wurde 2,6 ermittelt; 1990 waren es noch 5,5 Prozent. In den neuen Bundesländern – mit Berlin – gehören etwa 30 Prozent der Bevölkerung einer Kirche an. Im Westen sind es über 80 Prozent. Hier läuft nach den Umfragen die Abkehr von Gott weniger dramatisch. Der Anteil derjenigen, für die Gott unwichtig ist, stieg in den vergangenen Jahren lediglich von 32 auf 38 Prozent. Für 14 Prozent ist der Glaube an Gott immer noch sehr wichtig, für 12 Prozent im Westen hat er überhaupt keine Bedeutung mehr.

Im Osten Deutschlands hält sich dagegen ein Relikt aus der jüngsten kommunistischen Vergangenheit hartnäckig: die atheistische Jugendweihe. Sie boomt dort in kommerzialisierter Form, zugleich ist sie Zeichen des politischen und gesellschaftlichen Protests. 79 Prozent der Ostdeutschen sprechen sich dafür aus, die Jugendlichen der atheistischen Weihe zu unterziehen. Sie ist geradezu zur Ersatzreligion avanciert[1].

Die Ursachen für diese Entwicklung und die Gründe, wie es zu dieser religiösen Pluriformität neben den etablierten christlichen Kirchen gekommen ist, sind vielschichtig. Sie sind vor allem in einer Gesellschaft zu suchen, in der Religion im traditionellen Verständnis einen geringen Stellenwert einnimmt, religiöse Plausibilitäten verschwinden, religiöse Bedürfnisse gleichwohl weiter bestehen und bisweilen sehr dubiose Erfüllung finden. Diese Tatbestände stehen im Kontext grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen. Einige Stichworte vermögen dies anzudeuten: Risikogesellschaft, Erlebnisgesellschaft, Verantwortungsgesellschaft, Arbeitsgesellschaft, Zweiklassengesellschaft, Mediengesellschaft, Weltgesellschaft (Globalisierung), Informationsgesellschaft. Diesen Begriffen mit ihren jeweiligen Konnotationen liegen ganz bestimmte Sachverhalte zugrunde. Religiöses Vakuum in einer Gesellschaft läßt neue Religiosität entstehen. Andere Bedingungen, die diese Entwicklung fördern, sind: Individualisierung, Wertewandel, Erosion des Wertebewußtseins, weitgehendes Ablehnen der Tradition, Überbetonen materieller Befriedigung, Verblassen normativer Leitideen, religiöse Defizite in Kultur, Brauchtum und Alltagserfahrungen sowie geringer werdende sinnstiftende Gemeinschaften, zugleich aber Möglichkeiten der Pluralisierung von Anschauungen angesichts unterschiedlicher geistiger Orientierung, Mentalitäten, Lebensstile, Erwartungen, Moral- und Sinnsystemen.

Die moderne Gesellschaft bietet vielseitige Möglichkeiten der Lebensgestaltung und Herausforderungen, die zugleich mit neuen Verunsicherungen, Belastungen, Sinnverlust- und Krisenerfahrungen verbunden sein können. Die Ambivalenz dieser Entwicklung macht deutlich, wie sich die Bedingungen für das Leben der einzelnen Menschen in unserer Gesellschaft verändert haben und welche neuen Probleme damit einhergehen. Diese gesamtgesellschaftliche Perspektive eröffnet zugleich ein besseres Verständnis der individuellen Motive, sich Sekten sowie neuen religiösen und pseudoreligiösen Gemeinschaften anzuschließen.

Individualisierung und ihre Folgen[2]

In der modernen Gesellschaft, die stark erfolgs- und lustorientiert ist, erfährt sich der Mensch vielfach herausgelöst aus historischen und traditionellen Orientierungsmustern, vorgegebenen Sozialformen und Bindungen: Es gibt nur die „lausige Subjektivität" (Dorothee Sölle). Dies sind unter anderem die Folgen des wis-

senschaftlichen und technischen Fortschritts, der Arbeitsteilung, Urbanisierung, Migration und zunehmenden Mobilität. Neben den traditionellen Lebens- und Beziehungsformen haben sich neue etabliert, wie die steigende Zahl von Single-Haushalten, alleinerziehenden Vätern und Müttern oder berufstätiger Frauen belegt. Dieser Freisetzungsprozeß verändert nicht nur die Formen von sozialen und familialen Beziehungen, sondern auch deren Qualität. Die Folgen der Individualisierung sind daher ambivalent. Durch diesen Prozeß wird einerseits die Voraussetzung für eine selbstbestimmte und eigenverantwortliche Lebensgestaltung in vielen Bereichen erst ermöglicht. Andererseits ruft die Freisetzung bei nicht wenigen Menschen Irritationen sowie das Gefühl der Unsicherheit und Überforderung hervor. Mangelnde Rückversicherungs- und Entlastungsmöglichkeiten durch stabile zwischenmenschliche Beziehungen, Zerfall sozialer Bezugsgruppen und allgemein anerkannter Orientierungsvorgaben bürden dem einzelnen die Einsamkeit der Selbstverantwortung und Selbstbestimmung auf. Hinzu kommt die Freisetzung aus traditionell-religiösen Einbindungen, wie sie sich in der zunehmenden Distanz zahlreicher Menschen zu den Kirchen und zur christlichen Sinn- und Werteorientierung zeigt.

Oftmals wird der eigene Standpunkt konturlos durch das unkritische Übernehmen gesellschaftlich dominanter, zweckrationaler Denkschemata wie Machbarkeits-, Erfolgs- und Leistungsorientierung. Diese Orientierungsmuster prägen weit über ihren wirtschaftlichen Geltungsbereich hinaus immer stärker das allgemeine Bewußtsein der Menschen. Nicht nur in den beruflichen und öffentlichen Sektoren, sondern auch im Bereich der subjektiven Lebensdeutung und Lebensgestaltung werden Entscheidungen gemessen an Fragen wie: Mit welcher Methode und Technik bekomme ich ein Problem in kürzester Zeit in den Griff und unter Kontrolle?, oder: Was bringt und nützt es mir? Werden derartige Einstellungen zum vorrangigen Maßstab für Lebensentscheidungen erhoben, dann ist kein Platz mehr für Nächstenliebe, für altruistisches und solidarisches Handeln. Denn menschliche Beziehungen werden vom Kosten-Nutzen-Prinzip ausgehöhlt und von einem utilitaristischen Standpunkt her beurteilt.

An eben diesen Versuch der Lebensbewältigung knüpfen viele der neuen Heilsversprechungen an. Sie sind ausgerichtet am schnellen Verfügbarmachen, das heißt an Techniken und Methoden, die binnen kurzem nicht nur zu allgemeinem Wohlbefinden, sondern auch zu höherer Erkenntnis und zur Erleuchtung führen sollen.

Zwischen den erwähnten Möglichkeiten der Selbstbestimmung und den angedeuteten Mechanismen der Vereinnahmung sieht sich die Entwicklung der Identität vor neue Herausforderungen gestellt. Mit der Möglichkeit und Erwartung der selbständigen und eigenverantwortlichen Lebensgestaltung erhöht sich die persönliche Anforderung und damit der individuelle Leistungs- und Erfolgsdruck. Die Möglichkeit, in vielen Lebensbereichen auswählen und Entscheidungen treffen zu müssen, kann deshalb auch als Entscheidungsdruck erlebt werden.

Die parallele Entwicklung im religiösen Bereich ist der Trend zur „Cafeteria-Religion" (Newsweek), zu postmodernen Privatreligionen mit ihren subjektivistischen Selbstbedienungsmentalitäten. Postmodernes Denken, die Signatur unserer Zeit, setzt radikal auf Vielheit und hat sich verabschiedet vom Versuch der Moderne, die Welt durchschaubar und übersichtlich zu machen. Dieser Tatbestand tangiert die Ästhetik ebenso wie den soziokulturellen Gesamtkontext. Der Zufall menschlicher Existenz, der Gesellschaft und der Kultur sowie die unauflösbare „Ambivalenz" der Welt werden nicht länger in Abrede gestellt. Zeitgenössische Philosophen, beispielsweise der Engländer Zygmunt Bauman, leuchten dabei die existentielle Dimension einer solchen Erkenntnis aus: Der postmoderne Mensch gleicht dem Vagabunden oder dem Flaneur, heimatlos, umherstreifend, ohne langwährende Sicherheiten. Gleichwohl muß dies nicht zu moralischer Haltlosigkeit führen. Gibt es nach dieser Sichtweise keine evidenten und stringenten Regeln mehr, die wahr und falsch, gut und böse voneinander trennen, dann kann der Mensch seine eigene Verantwortlichkeit nicht mehr delegieren. Eine postmoderne Moral läßt sich zwar nicht mehr durch vernünftige Argumente begründen, dennoch ist der einzelne mit seinem eigenen Gewissen herausgefordert[3].

Dieser mentale Wandel wie auch die Krisensymptome der Gegenwartsgesellschaft wirken sich aus auf die traditionalen Lehr- und Glaubensinhalte, die dadurch ihre Verbindlichkeit weitgehend eingebüßt haben. Man stellt sich sein individuelles „Sinnbedürfnis" je nach momentaner Befindlichkeit und aktuell verfügbarem Angebot zusammen. Die Tendenz der religiösen Individualisierung und Beliebigkeit zeigt sich etwa in den folgenden Antworten von Jugendlichen auf die Frage, was sie glauben: „Ich glaube, daß alle Religionen wahr und unwahr sind und sich jeder seine eigene Religion selbst zusammenzimmern muß." „Ich finde, jeder sollte seine eigene Religion haben." „Nimmst du überall ein bißchen Wahrheit heraus, dann hast du die absolute Wahrheit – nämlich deine Wahrheit." Angesichts der pluralen religiösen Situation sieht man sich genötigt, auszuwählen und sich zu entscheiden.

Pluralisierung als Nebeneinander von alternativen Möglichkeiten

Jegliches Suchen nach Identität und Sinn sieht sich heute wegen des Nebeneinanders unterschiedlicher Ideologien und weltanschaulicher Positionen konfrontiert mit einer überwältigenden Vielfalt von Angeboten und Antworten, bei zeitgleichem Rückgang, ja Ausfall institutioneller Gegebenheiten. Nach welchen Kriterien sollen Glaubensinhalte, religiöse Ausdrucksformen und Sinnüberzeugungen, die vorgeblich gleichrangig nebeneinander stehen und vermittelt werden, jedoch beurteilt werden? Das Gefühl der Beliebigkeit und der möglichen Austauschbarkeit sämtlicher religiöser Antworten kann in ein Sinnvakuum münden: Alles wird

gleichgültig und letztlich unverbindlich. In seiner subtilen Studie „Der Zwang zur Häresie" sieht Peter L. Berger ein inhärentes Wechselverhältnis von Institutionen, religiösen oder anderen Überzeugungen sowie von Plausibilitäts- und Akzeptanzbedingungen.

„Mit der möglichen Ausnahme ganz weniger Bereiche unmittelbarer persönlicher Erfahrung sind Menschen auf soziale Bestätigung ihres Glaubens an die Realität angewiesen... Er braucht die soziale Absicherung für die gesamte Palette seiner moralischen Glaubensvorstellungen. Der moderne Mensch lebt also in einer Welt der Wahlmöglichkeiten, die in scharfem Gegensatz steht zu der Schicksalswelt, die der traditionelle Mensch bewohnte. Der moderne Mensch muß in zahllosen Situationen des Alltagslebens wählen, doch diese Notwendigkeit zur Wahl reicht auch in die Gebiete der Glaubens- und Wertvorstellungen sowie der Weltanschauungen hinein. Zu entscheiden heißt jedoch zu reflektieren, nachzudenken."[4]

Die Pluralisierung befindet sich in Wechselwirkung mit Individualisierungstendenzen. Da sich die moderne Gesellschaft in eine kaum mehr überschaubare Vielzahl unterschiedlicher Einrichtungen, Verbände, Vereine und Institutionen ausdifferenziert hat, bietet sich für die verschiedenen Belange und Wechselfälle des Lebens eine ständig wachsende Zahl alternativer Möglichkeiten an.

Augenfällig wird diese Vielfalt in den Medien und im Internet: Es herrscht ein willkürliches, unverbundenes Nebeneinander von Themen, Informationen und Berichten. In vielen Bereichen sind diese Informationen aufgrund ihrer Fachsprache und ihres Fachwissens für Laien kaum mehr nachvollziehbar. Computerspezialisten diskutieren über Spezialprogramme und „virtuelle Welten", Musikfreaks etwa über „Techno", Esoterikbegeisterte über die Alternative „Reinkarnations-" oder „Wiedergeburtstherapie". Wie sich die Informationsflut verarbeiten und bewältigen läßt und wonach sich die eigene Beurteilung ausrichtet, wird zum schier unlösbaren Problem.

Die erwähnten Pluralisierungsphänomene spiegeln sich nicht nur im esoterisch-weltanschaulichen „Markt der Möglichkeiten" wider, sondern auch im Bereich der Weltreligionen. Pluralisierung in unserer modernen Gesellschaft bietet neue Begegnungsmöglichkeiten mit fremden Kulturen und Religionen, durch Fernreisen und in nachbarschaftlichen Kontakten oder im Umgang mit andersdenkenden und andersgläubigen Arbeitskollegen fremdländischer Kulturen.

Zunehmend prägt auch die Schnellebigkeit das religiöse Verhalten und die religiöse Lebensgestaltung. Religiöse Orientierung und Glaube werden nicht mehr als lebenslanger verbindlicher Weg in einer bestimmten Glaubensgemeinschaft verstanden, sondern können im Lauf eines Lebens verschieden ausgetauscht werden. Immer häufiger trifft man Menschen, die ihre religiöse Orientierung wechseln und mit anderen Doktrinen tauschen. Unvermeidlich begegnen sich nicht nur verschiedene Weltansichten, Wertorientierungen und Deutungen, sondern sie prallen aufeinander. Die Beurteilung ein und derselben Sachlage kann aus der Sicht verschiedener Experten und Institutionen geradezu kontradiktorisch ausfallen.

Im religiösen Bereich findet sich heute zunehmend die freie Kombination unterschiedlichster Sinn-Bruchstücke, Versatzstücke also, die einander widersprechen können. Die regelmäßige Konsultation einer Kartenlegerin etwa läßt sich nach dieser Auffassung durchaus verbinden mit dem Vertrauen in Gottes Vorsehung, und die Wahrheit des christlichen Auferstehungsglaubens steht hier in keinem Widerspruch zur Reinkarnationslehre. Der Umgang mit diesen Fragen in den Medien verstärkt diese Verhaltensweisen: Unterschiedlichste Auffassungen und religiöse Ideen werden oftmals ohne ernsthaftes Nachfragen und ohne kritische Auseinandersetzung in Talkshows und Expertenrunden präsentiert. Die häufig sehr oberflächliche Präsentation wie auch das unverbindliche Neben- und teilweise auch Gegeneinander unterschiedlichster religiöser und quasireligiöser Deutemuster verstärken synkretistische Trends. Es herrscht eine „religiöse Unübersichtlichkeit“[5].

Öffentliche Diskussion über Sekten und Psychogruppen

Seit geraumer Zeit liefert das Thema Sekten und neureligiöse Bewegungen beziehungsweise Psychogruppen den Medien Schlagzeilen und Sonderberichte, die Auflagen und Einschaltquoten ansteigen lassen[6]. Der Sachverhalt selbst stellt keine Novität dar, er hat allerdings in den letzten Jahren eine früher nicht gekannte Quantität und Qualität, aber auch Aktualität erfahren. Spektakuläre und bedrohliche Vorfälle haben das öffentliche Interesse geweckt und eine breite, meist kontrovers geführte Diskussion ausgelöst, etwa der Massensuizid von „Volkstempler“-Anhängern des Jim Jones in Jonestown (1978), das Flammeninferno der „Davidianer“ des David Koresh auf der „Ranch Apokalypse“ in Waco (Texas), der über siebzig Personen zum Opfer fielen (1993), der durch destruktiven Fanatismus ausgelöste Gruppenselbstmord und Gruppenmord von nahezu achtzig durchweg gebildeten und gesellschaftlich gut situierten „Sonnentemplern“ des Luc Jouret und des Joseph Di Mambro in Kanada, der Schweiz und zuletzt in Frankreich (1994/95) oder der terroristische, von Wahnideen inspirierte Giftgasanschlag auf das U-Bahn-Netz Tokios durch die „Aum“-Sekte des Shoko Asahara (1995).

In Deutschland macht seit längerem vor allem die „Scientology-Church“ von sich reden[7]. Ihre Lehren und Praktiken, Sorgen von Angehörigen um Familienmitglieder in dieser Organisation, um ihre Abhängigkeit, ihre finanzielle Verstrikkung wie auch ihr seelisches und körperliches Wohlbefinden, die starke Besorgnis wirtschaftlicher Kreise vor scientologischer Unterminierung, das Bestreben von Politikern und anderer Personengruppen, Scientology mit gesetzlichen Maßnahmen und einem „Sektenerlaß“ entgegenzuwirken, sind Ausdruck ernster Befürchtungen. Im Jahr 1996 war dies auch der Grund, warum von verschiedener

Seite gegen den Erfolgsfilm aus den USA „Mission: Impossible" zum Boykott aufgerufen wurde. Denn der Hauptdarsteller und Koproduzent Tom Cruise gehört zu Scientology. Nach eigenem Bekunden zählt Scientology in der Bundesrepublik rund 30 000 – geschätzt werden jedoch 70 000 –, weltweit über acht Millionen Mitglieder mit mehr als 3000 Kirchen, Missionen und Gruppen in nahezu hundert Ländern; die erste Scientology-Kirche in Deutschland wurde vor über 25 Jahren in München gegründet.

Wegen des erwähnten Vorfalls, aber auch wegen anderer Ereignisse läßt Scientology seit etwa zwei Jahren ganzseitige Anzeigen in amerikanischen Zeitungen abdrucken – nachweislich von ihr bezahlt –, worin sie gegen die von ihr behaupteten Diskriminierungen, Hetzkampagnen, bösartigen Unterstellungen und Machenschaften seitens der deutschen Bundesregierung massiv Front macht, dies sogar mit der Judenverfolgung und der Bücherverbrennung durch das nationalsozialistische System in Beziehung bringt. Die Scientology-Zentrale hat jüngst darüber hinaus Stephen C. Feinstein, einen jüdischen Historiker an der Universität Wisconsin, der nach eigener Aussage der Scientology nicht angehört, jedoch über die Entwicklungen im gegenwärtigen Deutschland sehr besorgt ist, gebeten, einen wissenschaftlich fundierten Vergleich zwischen der antisemitischen, propagandistischen Kunst der Nazis in den dreißiger Jahren und der heute gegen Scientology praktizierten propagandistischen Kunst der Gegenwart anzustellen.

Das Resultat seiner Untersuchungen findet der Autor beunruhigend und schockierend: Die Parallelen des Hasses und der Diskriminierung seien offensichtlich. Die Behandlung jüdischer Künstler in den dreißiger Jahren, als die damalige Regierung ihre Werke als „entartete Kunst" habe verbrennen lassen, habe eine bestürzende Ähnlichkeit mit dem Zensur- und Boykottversuch von Filmen, die deshalb nicht hätten gezeigt werden sollen, weil die darin auftretenden Schauspieler Tom Cruise und John Travolta Mitglieder der Scientology-Kirche seien. Das Vorgehen der deutschen Regierung, Werke individueller Künstler oder irgendwelche Arten des visuellen Ausdrucks – malerische Darstellungen oder Filme – mit einer Art „geistiger Verschwörung" in Zusammenhang zu bringen, sei abwegig und zugleich eine eklatante Verletzung des Grundgedankens der Kunst- und Redefreiheit, der doch als eine fundamentale Stütze der modernen westlichen Gesellschaft angesehen werden müsse. Die deutschen Regierungsangehörigen machten sich auch dadurch lächerlich, daß sie allen Ernstes nach „Verschwörungen" zwischen Hollywood und der Scientology-Kirche suchten, die gegen Deutsche gerichtet sein sollten. Deshalb müsse mit allem Nachdruck auf Bundeskanzler Helmut Kohl eingewirkt werden, „daß er wirklich alles Denkbare unternimmt, um der wachsenden Intoleranz in Deutschland mit aller Entschlossenheit ein Ende zu bereiten"[8].

Nach Meinung von Experten stellt Scientology – aber auch ihr strukturell und ideologisch artverwandte Organisationen – ein idealtypisches Beispiel für einen

soziopolitischen extremistischen Therapeutismus dar, als dessen Begleiterscheinung ein biologischer Machtkult anzusehen sei, der das Humanum auflöse. Mittels des nach einem bestimmten Therapiekonzept mutierten Menschen soll sich zwangsläufig die neue Gesellschaft bilden und die bestehende Grundwerteordnung ganz oder teilweise außer Kraft gesetzt werden. Zur Zeit nimmt dieses neue gesellschaftliche Phänomen immer deutlichere Konturen an. Es wird unter dem Begriff „Hubbardismus" festgemacht.

„Diese auf den Begründer der Scientology zurückgehende Ideologie, die eine politische Bewegung in Gang zu setzen beginnt, hat einen harten Sozialdarwinismus zum Kult erhoben und trainiert seine Anhänger mit verhaltenspsychologischen Methoden zu rücksichtslosen Ellbogenmenschen, für die der Zweck das Mittel heiligt. Die Durchsetzungsfähigkeit auf Kosten des Mitmenschen dient als Beweis für die Richtigkeit dieses faschistoiden therapeutischen Rezepts. Dessen Ursprünge liegen bei Nietzsche und beim rationalistischen Satanismus. Ziel dieser biologistischen Ideologie ist die Befreiung von der jüdisch-christlichen Moral und die Erzeugung des Übermenschen auf hedonistisch-biologischer Grundlage durch therapeutische Technik, entweder mittels Psychodrama, durch das kosmische Kräfte freigesetzt werden sollen, oder mittels das Mitgefühl zerstörender systemisch-biologischer Konditionierungstechnik, mit der man auch in die Welt des Paranormalen vorzudringen hofft... Die Gefährlichkeit des Hubbardismus liegt weniger in der Ideologie als in der antihumanen Umerziehungspraxis." [9]

Die in den fünfziger Jahren von Lafayette Ronald Hubbard (1911–1986) ins Leben gerufene Scientology-Organisation hat in jüngster Zeit viel Aufsehen, scharfe Kritik und öffentliche Kontroversen darüber hervorgerufen, ob sie als Kirche, als Wirtschaftsunternehmen, als Psychotherapie, als Wissenschaft oder als ein höchst destruktives System anzusehen sei. In verschiedenen Expertisen ist bestätigt worden, daß Scientology verfassungsfeindliche Ziele verfolgt und als totalitäre Organisation Berührungspunkte mit dem politischen Extremismus aufweist. Zudem zwinge der Inhalt der scientologischen Schriften zur Annahme, daß eine entsprechend der scientologischen Ideologie beeinflußte oder „gleichgeschaltete" Gesellschaft die grundgesetzliche Werteordnung und die darauf beruhenden rechtlichen und politischen Gewährleistungen im Kern einschränken oder, bei entsprechenden Machtverhältnissen, beseitigen werde. Diese Einschätzung belegen auch alle bisherigen Erkenntnisse des Verfassungsschutzes. Danach handelt es sich bei Scientology wesentlich um eine Organisation, die auf ausbeuterische Gewinnmaximierung bedacht ist und Menschen in materielle, physische und geistig-psychische Abhängigkeit bringt. Im Vorwort der vom Bundesverwaltungsamt herausgegebenen Aufklärungsbroschüre heißt es hierzu:

„Die Scientology-Organisation ist keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft, sondern ein weltweit operierendes, hemmungslos auf Gewinn ausgerichtetes Unternehmen. Scientology vereint unter dem Deckmantel einer Religionsgemeinschaft Elemente der Wirtschaftskriminalität und des Psychoterrors gegenüber ihren Mitgliedern mit wirtschaftlichen Betätigungen und sektiererischen Einschlägen." [10]

Scientology selbst nennt sich jedenfalls Kirche und preist ihre leicht zu erlernenden und durchzuführenden Techniken und Methoden als den einzigen Weg

an, auf dem der Mensch seine Probleme effektiv und zugleich dauerhaft lösen könne. Klarheit im Meinungsstreit brachte das Urteil des Bundesarbeitsgerichts vom 22. März 1995 (5 AZB 21/94). Danach dienen das Auftreten von Scientology als Kirche sowie ihre religiösen und weltanschaulichen Lehren lediglich als Vorwand, um wirtschaftliche Interessen und Ziele durchzusetzen. Deshalb könne sie auch nicht als in Artikel 4 des Grundgesetzes geschützte Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft betrachtet werden. Außerdem bescheinigte ihr das Gericht „menschenverachtende Anschauungen" und gesundheitsgefährdende Techniken. Zugleich wies es auf „totalitäre Tendenzen" hin, die sich sowohl in Hubbards Anweisungen als auch in Praktiken der Organisation zeigten.

Scientology wird in der Öffentlichkeit zu Recht scharf kritisiert, und aus sehr handfesten Gründen fordert man staatliche und gesellschaftliche Schutzmaßnahmen. Fatal und eine perspektivische Verengung wäre es aber, wollte man diese Organisation gleichsam zum einzigen „Sekten"-Sündenbock abstempeln. Sie ist nämlich keineswegs die alleinige konfliktträchtige und gefährliche Gruppe. Denn nicht wenige Sekten und sogenannte neureligiöse Bewegungen stellen schon ihrer angewandten Psychotechniken wegen ein beträchtliches Gefahrenpotential dar: Nicht wegen ihrer Theorien über Gott, Welt und Mensch sind sie bedrohlich, sondern wegen der Fähigkeit, mit Hilfe moderner Psycho- und Sozialtechnologie Menschen in ihrem äußeren und inneren Verhalten so zu konditionieren und zu verändern, daß sie ihrer Entscheidungs- und Handlungsfreiheit beraubt werden. Deshalb ist eine breit angelegte, sachkundige und seriöse Aufklärung der Öffentlichkeit dringend notwendig. Darüber hinaus hat der Staat die Aufgabe, mit allen rechtsstaatlichen Mitteln gegen antidemokratische, destruktive religiöse Kulte und menschenverachtende pseudoreligiöse Gruppen vorzugehen. Denn in jeder demokratisch verfaßten Gesellschaft gibt es eine absolute Handlungsgrenze. Sie ist erreicht, wenn Rechtsgüter von Verfassungsrang verletzt werden. Diese Grenze gilt ebenfalls im religiösen und therapeutischen Bereich.

Mit der Konstituierung der Enquetekommission des Deutschen Bundestags „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" wurde ein erster Schritt in diese Richtung unternommen. Seit Juni 1996 beschäftigt sie sich mit dem Problem, ob neue Formen von Religion neue Antworten in der Rechtsordnung erheischen. Nutzen und Gelingen dieser Kommission hängen entscheidend davon ab, ob sie einen plausiblen und wohlbegründeten Weg findet. Dabei gilt zu bedenken, daß die im Grundgesetz verbriefte und in den Menschenrechten verankerte Religionsfreiheit zu respektieren ist. So kann zum Beispiel in einem demokratischen Rechtsstaat nicht alles verboten werden, was etwa gesundheitlich nicht empfehlenswert ist. „Entscheidet sich ein volljähriger Bürger für eine nach psychohygienischen Grundsätzen ungesunde Lebensform, in der er einer autoritären Führung und Fremdkontrolle unterliegt, darf der Staat dagegen erst einschreiten, wenn hierdurch Grundwerte von Verfassungsrang verletzt werden oder deren Verletzung

droht."[11] In einer Demokratie wird es keinen umfassenden Schutz der Kunden auf dem Psychomarkt geben können. Ein Bürger, der bewußt eine Selbstgefährdung in Kauf nimmt, kann daran nicht gehindert werden. „Wer trotz Warnung exzessiv mental trainiert, ist genausowenig schutzwürdig wie ein Extrembergsteiger, dem wir sein Tun auch nicht verbieten können."[12]

Herausforderung für Kirche und Christentum

Die raumgreifende Konjunktur der Sekten, Psychogruppen und neureligiösen Bewegungen ist einerseits ein signifikanter Indikator, daß in der deutschen Gesellschaft religiöse Sehnsüchte und Bedürfnisse vorhanden sind und daß es eine breite Strömung von Sinn- und Glaubenssuche gibt, ja die Religion neue Bedeutung gewinnt. Andererseits stellt man fest, daß man sich im Augenblick, wo das Religiöse neues Gewicht gewinnt und die Erwartungen an die Kirche steigen, paradoxerweise von ihr abwendet, daß religiöse Überlieferungen erlöschen und kirchliches Brauchtum immer weniger gepflegt wird. Zudem sieht sich die Kirche einer heftigen, mitunter überzogenen Kritik ausgesetzt. Trotz allem haben nicht wenige Zeitgenossen das Verlangen nach einer die alten Formen überholenden Religion. Sie möchten religiös sein ohne die etablierten christlichen Kirchen, die dem Emotionalen zu wenig Beachtung geschenkt haben. Dabei ist unstrittig, daß religiöse Vollzüge sich primär im Herzen, nicht im Kopf ereignen, so unverzichtbar der rationale Diskurs und die kritische Auseinandersetzung mit der Religion sind. Aber sie dürfen nicht der Dreh- und Angelpunkt sein. Namentlich den jungen Menschen von heute ist Religion als „Erlebnis" wichtig. Diese Stimmungs- und Mentalitätslage bilden denn auch den fruchtbaren Nährboden, auf dem die skrupellosen Seelenfänger ihre Aktivitäten entfalten können.

Seit geraumer Zeit beobachten die Verantwortlichen der Kirche den „Sektenboom" samt den damit korrespondierenden Folgeerscheinungen mit ernster Sorge. Diese hat sie veranlaßt, sich mit dem vielschichtigen Problem zu beschäftigen und zu bedenken, wie darauf angemessen reagiert und die bedrohliche Abwanderung in Sekten und Psychogruppen gestoppt werden kann. Angesichts der Komplexität des Sachverhalts gibt es keine einfachen Lösungen und Patentrezepte, weder für die Gesellschaft noch für die Kirche. Verketzerungen oder der Rückzug in fundamentalistische Positionen sind genausowenig hilfreich wie das Bagatellisieren der virulenten Sektenfrage und das unverantwortliche Sich-Zurückziehen in eine relativistische oder indifferente Haltung, die eine ernsthafte Auseinandersetzung als überflüssig erscheinen läßt. Deswegen sind in den vergangenen Jahren verschiedene Gremien ins Leben gerufen und Tagungen veranstaltet worden, um Strategien zu entwickeln, spirituelle Impulse zu erarbeiten und angemessene pastorale Richtlinien zu entwerfen, mittels deren man den ag-

gressiven wie destruktiven Sekten und neuen religiösen Gemeinschaften wirksam Einhalt gebieten will. Bereits 1986 wurden in einem von vier vatikanischen Behörden herausgegebenen „Zwischenbericht: Sekten und Neue religiöse Bewegungen. Eine Herausforderung für die Seelsorge" Strukturelemente genannt und Wege aufgezeigt, wie man dieser Herausforderung gerecht werden könnte.[13]

Um der schwerwiegenden Problematik der Sektenfrage und der eingangs beschriebenen Pluralität der religiös-weltanschaulichen Unübersichtlichkeit nicht sprachlos gegenüberzustehen, sind die kirchlichen Amtsträger wie die einzelnen Christen herausgefordert, sich nach der eigenen religiösen Identität zu fragen und befragen zu lassen. Erst auf dieser Basis können religiöse Maßstäbe inhaltlicher Art und Kriterien der Auseinandersetzung benannt und dargelegt werden, die auch den selbstkritischen Blick einschließen. Stets bleibt zu fragen, wie die Kirche sich bei allem geforderten Wandel und den längst überfälligen Strukturveränderungen ohne Substanzverlust und in Treue zur Botschaft des Evangeliums offen und sensibel für die existentiellen Belange der Menschen zu verhalten hat, um ihnen immer wieder neue Wege zu einer eigenen, genuin christlichen Identität und einem christlichen Miteinander aufzuzeigen. Auf dieser Ebene kann die Toleranz gegenüber Andersgläubigen ebenso eingeübt und der Blick für die legitimen religiösen Bedürfnisse der Zeitgenossen geschärft werden wie das mutige Einschreiten gegen jegliche Perversion und Denunzierung des Religiösen.

ANMERKUNGEN

[1] RhM 19. 4. 1996, 26.

[2] Riskante Freiheiten. Individualisierung in mod. Gesellschaften, hg. v. U. Beck, E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1994). [3] H.-J. Höhn, Die Moderne, d. Markt u. d. Moral, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 51 (1995) 3–14.

[4] P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in d. pluralist. Ges. (Freiburg [2]1992) 31, 32 f.

[5] Zum Verhältnis von Religion u. Modernität: Neue Religiosität u. säkulare Kultur, hg. v. G. Baadte, A. Rauscher (Köln 1988); P. L. Berger, Th. Luckmann, Modernität, Pluralismus u. Sinnkrise d. mod. Menschen (Gütersloh 1995); K. F. Daiber, Religion unter den Bedingungen d. Moderne. Die Situation in d. BR Dtl. (Marburg 1995); G. Frank, Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie u. ihre geistesgesch. Wertung, in dieser Zs. 213 (1995) 333–340; A. Schilson, Medienreligion. Zur rel. Signatur d. Ggw. (Tübingen 1997).

[6] Jugendreligionen, hg. v. B. Mensen (Sankt Augustin 1980); U. Olvedi, Die neue Lust am Irrationalen. Chancen u. Fallen d. New-Age-Bewegungen (Freiburg 1988); LSSW; K. Engels, Destruktive Kulte im Spannungsfeld v. Kirche u. Ges. (Flensburg 1992); F.-W. Haack, Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskult (Freiburg 1993); E. Voegelin, Das Volk Gottes: Sektenbewegungen u. d. Geist d. Moderne (München 1994); I. Efler, H. Reile, VPM – Die Psychosekte (Reinbek 1995); H. Hemminger, Was ist eine Sekte? Erkennen – Verstehen – Kritik (Mainz 1995); J.-F. Mayer, Mit Sekten konfrontiert (Freiburg/Schw. 1995); H. Gasper, Ein problemat. Etikett. Mit dem Sektenbegriff sollte man behutsam umgehen, in: HK 50 (1996) 576–580.

[7] Die Scientology-Organisation. Gefahren, Ziele u. Praktiken, hg. v. Bundesverwaltungsamt im Auftrag d. Bundesfamilienministeriums (Köln [3]1996).

[8] Zitiert in Feinsteins Begleitschr. v. 3. 9. 1996 zur dt. Ausg. seiner Broschüre: Kunst als Propaganda gg. Juden u. Scientologen. Die Schatten d. Vergangenheit im Dtl. d. Ggw. (Wisconsin 1996).

[9] J. Keltsch, Der neue pol. Extremismus mit therap. Legitimationsanspruch, in: Pol. Stud. 47 (1996) 36.

[10] Wie A. 8: 3. [11] Wie A. 10: 28. [12] Ebd. 48.

[13] Sekten u. Neue rel. Bewegungen. Eine Herausforderung für d. Seelsorge 1986, in: Werkmappe 69 (Wien 1994) 19.

Heinz Werner Weßler

Indien fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit

Ist der Säkularismus am Ende?

Im August 1997 feiert Indien den fünfzigsten Jahrestag der Unabhängigkeit von britischer Kolonialherrschaft. Das Jahr 1947 markiert zugleich den Beginn einer großen Welle der Entkolonialisierung in Asien. Der Jahrestag bietet Anlaß zur Bilanzierung: Funktioniert das Modell der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft in Indien? Erfolg oder Mißerfolg der politischen Selbständigkeit sind vor allem auf dem Hintergrund der latenten Spannungen zwischen Hindus und Muslimen zu beurteilen. Der indische Staat hat sich eine betont säkularistische Verfassung gegeben[1]. Mehr noch: Beinahe täglich klagen Politiker und Zeitungen „Säkularismus" ein, beschweren sich über „Pseudosäkularismus" oder bemängeln, daß der Säkularismus nicht aktiv genug betrieben wird[2]. Die Gesellschaft mit ihrem traditionellen Neben- und Miteinander verschiedenster Kulturen und Lebensformen ist jedoch nach wie vor tiefreligiös geprägt. Auch die aufstrebende städtische Mittelschicht fühlt sich an den Eckpunkten des Lebens immer noch erstaunlich weitgehend an die überkommenen religiösen Orientierungen gebunden, etwa wenn es um die Auswahl des richtigen Ehepartners, um die Totenriten oder den ganzen Komplex ritueller Eßgebote geht.

Die Republik Indien hat offiziell nicht nur ein säkulares, sondern auch ein sozialistisches Staatswesen. Gleich zu Beginn der Präambel der Verfassung heißt es in der englischen Version: „We, the people of India, having solemnly resolved to constitute India into a sovereign socialist secular democratic republic ..." Diese eigentümliche doppelte Bezeichnung „socialist secular" der indischen Republik ließ ausgerechnet Indira Gandhi 1976 – zur Zeit ihrer autoritären Machtentfaltung per Ausnahmezustand – mit der 42. Verfassungsänderung festschreiben.

Doch der Sozialismus, der in der alten Kongreßpartei unter Jawaharlal Nehru und Indira Gandhi als religionsübergreifende bindende Klammer der nationalen Erneuerung propagiert wurde, ist inzwischen erledigt. Statt dessen ist die Liberalisierung der Wirtschaft angesagt, die Indien in den letzten sechs Jahren Wachstumsraten von jährlich über sechs Prozent brachte. Auch der Altkommunist Jyoti Basu, langjähriger Regierungschef des Gliedstaats West-Bengalen, stellt sich dem neoliberalen Trend der Zeit nicht entgegen. Die Rückkehr zu einer Wirtschaftspolitik wie zu Zeiten der selbstherrlichen Indira Gandhi, zu Verstaatlichungen und bürokratischer Überregulierung angeblich zugunsten der Armen, ist heute

undenkbar. Mit Bannerträgern eines sozialistisch inspirierten Wirtschafts- und Staatsdenkens ist allerdings noch in den meisten Parteien zu rechnen, trotz der Unumkehrbarkeit der wirtschaftlichen Reformen. Die Abkoppelung Indiens vom Weltmarkt, die wirtschaftliche „Unabhängigkeit", wird nicht zuletzt patriotisch von dem Gedanken der Selbstversorgung verklärt, wie ihn Mahatma Gandhi mit dem Ideal der dörflichen Selbstversorgung vor Augen grundgelegt hatte.

Auf der anderen Seite stehen die aufstrebenden Bannerträger des bis in die achtziger Jahre weitgehend als Tabu[3] betrachteten politischen Hinduismus. Der hinduistische Fundamentalismus ist derzeit etwas aus den Schlagzeilen internationaler Medien gekommen, doch er ist keineswegs erschöpft: Als über die Ostertage 1997 die Kongreßpartei der Koalitionsregierung Deve Gowda plötzlich formell die Unterstützung entzog, erinnerte man sich endlich wieder daran, wie instabil diese letzte Bastion auf nationaler Ebene gegen eine Machtergreifung der „Indischen Volkspartei" (BJP) ist, in deren Reihen die Propagandisten eines Hindu-Staates ihre politische Heimat gefunden haben. Die Angst vor der BJP schmiedete zwar gleich wieder die neue Regierung unter dem Kompromißkandidaten Inder Kumar Gujral zusammen, doch ein neuer Parteihader kann das Netz schnellstens wieder zum Reißen bringen.

Die Indische Volkspartei hat angesichts einer brüchigen Koalitionsregierung gute Chancen, schon bald von der Oppositionsbank dauerhaft in die nationale Regierung überzuwechseln. Schon jetzt ist sie die mit Abstand stärkste Partei im Parlament. Neuwahlen könnten ihr – so bestätigen Meinungsumfragen[4] – eine absolute Mehrheit der Sitze bringen, zumal das indische Mehrheitswahlrecht für die größten Parteien stets vorteilhaft ist. Das Anti-BJP-Bündnis fürchtet daher jetzt nichts mehr als den Wähler an der Urne. Welche Basis hat der säkularistische Konsens heute, nach einem Jahrzehnt des politischen Aufstiegs einer Partei, die für eine Hinduisierung des Staatswesens eintritt?

Schon der ursprüngliche Text der indischen Verfassung von 1950 hatte die strikte Trennung von Staat und Religion proklamiert. Sie garantiert – ganz in abendländischer Tradition – die üblichen Grundrechte des Menschen, darunter auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dies ist keineswegs selbstverständlich in einem Land, in dem Religionen so wichtige und den Lebenslauf bestimmende Rollen spielen wie in Indien. Sowohl der dominierende Hinduismus als auch der Islam – mit elf Prozent die größte religiöse Minderheit – sind keine „Sonntagsreligionen", die nur im stillen Kämmerlein oder im Sonntagsgottesdienst praktiziert werden. Zum Bekenntnis gehört die feste Verwurzelung in einer traditionalen, religiös bestimmten Lebenskultur und die öffentliche Manifestation dieser Verwurzelung, vom öffentlichen Gebet bis zur Haartracht und zum Mienenspiel.

Welchen Schwierigkeiten die Idee des Säkularismus in diesem Kontext gegenübersteht, zeigt sich schon bei der sprachlichen Übersetzung. Der Sanskrit-Neologismus, der in der Nationalsprache Hindi und in den meisten indischen Spra-

chen als Übersetzung von „säkularistisch" bzw. „Säkularismus" verwendet wird – auch in der offiziellen Hindi-Version des Verfassungstextes –, bedeutet eigentlich etwas wie „Nichtbeachtung von Religion" („dharmanirapekshavad"). Im modernen Hindi wird der alte Sanskrit-Begriff „dharma" im Sinn des englischen „religion" benutzt. Solche Identifizierungen von Begriffen mit Wortfeldern aus dem Englischen sind im technischen Vokabular des Hindi häufig, selbst bei einem so alten und für das ganze indische Denken so zentralen Begriff wie „dharma". Neuerdings wird vorgeschlagen, den Begriff durch „panthanirapekshavad" („Nichtbeachtung von [einzelnen] Schultraditionen") oder – so schon bei Mahatma Gandhi – „sarvadharmasambhav" (gemeint etwa: „Gewährenlassen aller Religionen") zu ersetzen[5]. Letzteres umgeht bewußt den religionskritischen Hintergrund, der auch in unserem Säkularismusbegriff mitschwingt.

Im Verlauf des gewaltlosen Befreiungskampfs vor 1947 profilierte sich die Kongreßpartei als eine Bannerträgerin des Säkularismus. Doch bei konservativen Hindus und zunehmend bei Muslimen stieß sie damit auch auf Mißtrauen und Ablehnung. Man fürchtete einerseits einen Verlust eigener Identität und gleichzeitig, daß sich hinter dem vorgeschobenen europäischen Konzept nur der Eigennutz einer Schicht von verwestlichten Hindus verberge. Drei Jahrzehnte nach ihrer Gründung 1885 entwickelte sich die Kongreßpartei vom einheimischen Partner des Kolonialsystems zum Sammelbecken der Bewegung für die Unabhängigkeit des Landes. Ihre Autorität gründete vor allem in ihrer programmatischen Religionsferne, mit der sie einen nationalen Konsens gegen die britischen Kolonialherren zustande brachte.

Im Hintergrund regten sich andere Kräfte, etwa die „Hindu Mahasabha"[6] oder der „Rashtriya Svayam Sevak Sangh" (RSS), die einer Verknüpfung von hinduistischer und nationaler Identität das Wort redeten – eine Verknüpfung, der der Kongreß immer wieder wortreich gegensteuerte. Der bis heute weiterbestehende RSS ist eine betont hinduistische ultranationalistische Vereinigung, die unter anderem eine Art Wehrertüchtigung ihrer Kader betreibt. Einige der BJP-Spitzenpolitiker sind aus dem RSS hervorgegangen, darunter auch der ansonsten als gemäßigt geltende BJP-Kandidat für das Premierministeramt Atal Bihari Vajpayee.

Die koloniale Herrschaftslegitimation beruhte seit dem 19. Jahrhundert vor allem auf der These, daß nur die Briten als neutrale Dritte den Religionsfrieden aufrechterhalten könnten. Mahatma Gandhi und die Kongreßpartei taten daher ihr Möglichstes, dieser Behauptung zu widersprechen und sie als vorgeschobene Lüge eines kolonialen Ausbeutungsapparats freizulegen. Die Risiken der Unabhängigkeit eines Staates mit einer starken Hindu-Mehrheit mußten jedoch vor allem von den Minderheiten befürchtet werden. Aus dieser Sicht ist es verständlich, daß viele Muslime dem Ruf nach einer anderen Unabhängigkeit folgten.

In der Schlußphase des Befreiungskampfs bestand die Muslimliga, die sich mit britischer Unterstützung als muslimische Alternative zur Kongreßpartei profi-

lierte, auf der Teilung der britischen Kolonie. Ihr politischer Führer, Mohammed Ali Jinnah, setzte eine eigentümliche Interpretation des Nationalitätenbegriffs in ein politisches Programm um: Demnach ist die Gemeinschaft der indischen Muslime nicht nur eine Glaubensgemeinschaft, sondern eine eigene Nation, der ein eigener, unabhängiger Staat zusteht[7]. Im Lauf der Verhandlungen für die Unabhängigkeit nahm dieser Staat Gestalt an. Die Kongreßpartei, in deren Reihen Jinnah politisch groß geworden war, mußte sich nach jahrelangem erbittertem Widerstand dem Unvermeidlichen fügen. Jinnah und die Muslimliga bekamen zwei mehrheitlich von Muslimen bewohnte Gebiete als Staatsterritorium zugesprochen. Der Zwillingsstaat Pakistan definierte sich in seiner Verfassung daher konsequenterweise als islamische Republik. Ost-Pakistan spaltete sich 1971 nach einem blutigen Bürgerkrieg mit indischer Unterstützung von Pakistan ab und konstituierte sich als unabhängiger Staat Bangladesh.

Aus der pakistanischen Perspektive ist der politische Hinduismus im Grunde keine Überraschung, muß doch Indien – der „Zwei-Nationen-Theorie" folgend – von Anfang an als hinduistischer Staat gelten. „Hindu" und „Hindustan" (Indien), Vokabeln persischen Ursprungs, sind allerdings zunächst geographisch abgeleitete Bezeichnungen: Hindus sind demnach Bewohner der Gegend am Fluß Sindh (Indus, heute Pakistan) und jenseits davon. Auf der Ostseite Indiens, in Burma – bis 1937 eine Provinz Britisch-Indiens –, wurde der Buddhismus 1961 zur Staatsreligion. Auch Bangladesh, das alte Ost-Pakistan, hat sich in den achtziger Jahren unter der Herrschaft General Ershads verfassungsrechtlich der Religion verschrieben: Bangladesh ist heute ein islamischer Staat.

Anders die Republik Indien, die sich in indischen Sprachen offiziell nicht „Hindustan" nennt, sondern einer altindischen, religiös eher neutralen Bezeichnung gemäß „Bharat". Hier sind die Minderheiten statistisch stärker vertreten und das Mischungsverhältnis von Völkern und Religionen zugleich komplizierter als bei den Nachbarn. Ein nationaler Konsens ist daher nur unter der Prämisse eines multireligiösen und multikulturellen Staates denkbar. Das Land ist von der Grundschulerziehung an bemüht, religiösen und ethnischen Polarisierungen gegenzusteuern. Denn jeder in Indien weiß: Der Religionsfriede ist zerbrechlich; jahrelange Ruhe kann bei entsprechendem Anlaß abrupt in Mord und Totschlag, Plünderung und Vergewaltigung umschlagen.

Eine Ahnung des Gewaltpotentials wurde zuletzt vor vier Jahren im Zusammenhang mit der Zerstörung der Babri-Moschee im nordindischen Ayodhya deutlich. Ein hinduistischer Mob hatte die unzureichenden Sicherheitsvorkehrungen um die historische Moschee überwunden, das Gebäude besetzt und in wenigen Stunden vollständig demoliert. Die Straße nahm sich mit mehr oder weniger aktiver Unterstützung aus den Reihen der BJP und mit ihr verbundener Organisationen das Recht, einen dubiosen historischen Anspruch auf das Moscheegelände für einen Tempelbau durchzusetzen. Spannungen zwischen Hindus und

Muslimen, die daraufhin vielerorts in Indien ausbrachen, lähmten während Wochen weite Teile des öffentlichen Lebens und hinterließen Tausende von Toten.

Pessimisten sahen wieder einmal das Ende jeder staatlichen Ordnung und den Beginn des lang erwarteten Bürgerkriegs in Indien gekommen. Doch der Sturm des religiös aufgeheizten Konflikts hat sich ebenso rasch gelegt, wie er gekommen war. Auch dies ist typisch für Indien, dessen erstaunliche Selbstheilungskräfte sich oft genug in scheinbar ausweglosen Situationen erwiesen haben.

Die Erfolgskurve der BJP, die „Ayodhya" rücksichtslos zum populistischen Kernpunkt ihres politischen Programms machte, hatte bis dahin einen ersten Höhepunkt erreicht. Nach „Ayodhya" war sie bemüht, in anderen Themenbereichen als beim Tempelbau politisches Profil zu gewinnen. Der als Radikaler geltende BJP-Präsident L. K. Advani erklärt bis heute sibyllinisch, die Inanspruchnahme von historischem Moscheegelände für Tempelneubauten stünde derzeit nicht mehr auf der Agenda – was eine Kehrtwendung offenläßt. Die BJP steht heute erfolgreicher denn je da. In mehreren Bundesländern des Unionsstaats stellt sie die Regierung, zum Teil mit ungleichen Koalitionspartnern wie etwa mit der Partei der Kastenlosen in Uttar Pradesh oder mit einer Sikh-Partei im Panjab.

Darauf gründet sich die Hoffnung, daß die BJP vom indischen „mainstream" eingeholt wird. Die üblichen innerparteilichen Machtkämpfe halten sich in Grenzen; zu den in Indien häufigen Parteispaltungen ist es bisher nur im Gliedstaat Gujarat gekommen. Bei den nationalen Wahlen vor knapp einem Jahr mußte die bis dahin allein regierende Kongreßpartei drastische Stimmverluste hinnehmen, während die BJP und ihre Verbündeten mit mehr als einem Drittel der Sitze im Unterhaus zur stärksten Fraktion aufstiegen. Unionspräsident S. D. Sharma übergab der BJP daraufhin den Auftrag zur Regierungsbildung, doch die Machtübernahme mußte scheitern, weil es ihr einstweilen nicht gelang, Koalitionspartner zu finden. Dies könnte ihr aber bei einem denkbaren Zusammenbruch der derzeitigen wackligen Vielparteienkoalition durchaus gelingen.

Säkularismus und Kommunalismus

Angesichts der traurigen Geschichte der Gewalt im Namen der Religion wollte die indische Union nach Erreichen der Unabhängigkeit 1947 alles tun, um das Gespenst des sogenannten Kommunalismus (engl. „communalism") zu vertreiben. Dieser Begriff bezeichnet in Indien eine Ideologie oder eine Bewegung, die die selbstbezogenen Interessen einer Bevölkerungsgruppe ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl – den nationalen Konsens – durchsetzen will[8]. Eine solche Bevölkerungsgruppe kann aufgrund von Kaste, Stammeszugehörigkeit oder Religion formiert sein. Kommunalismus wird in Indien geradezu als Gegenbegriff zu Säkularismus verstanden. Vor allem Indira Gandhi diffamierte ihre innenpolitischen

Gegner gern als „kommunalistisch", um sich selbst als die „säkularistische" Alternative ins Licht zu stellen. Die ausgeprägte Segmentierung der indischen Gesellschaft – ihre traditionelle Zerspaltung nach Kasten, Ethnien, Religionen – ist der Nährboden für diesen Kommunalismus.

Das noch aus der Kolonialzeit stammende und bis heute gültige Personen- und Familienrecht trägt der religiösen Segmentierung Rechnung. Die indische Rechtsordnung gesteht jeder religiösen Gemeinschaft einen unabhängigen „Civil Code" zu, der vor staatlichen Gerichten verhandelt wird. Damit geht Indien in seinem Rechtssystem viel weiter als irgendein westlicher Staat, wenn auch etwa in der Debatte um den „Kommunitarismus", um die Identität der Indianer und der anderen Minoritäten in den USA ähnliche Grundsätze angelegt sind. Nicht unmöglich, daß auch in europäischen Ländern einmal etwas Derartiges etwa als Forderung der muslimischen Minderheiten laut wird.

Der gültige hinduistische „Civil Code" wurde auf Initiative Nehrus schon in den fünfziger Jahren grundlegend reformiert, was sich vor allem positiv auf die Rechte der Frauen auswirkt. Nehru hütete sich allerdings, als geborener Hindu die Unabhängigkeit des muslimischen „Zivilrechts" anzutasten. Dort hat sich mancherlei erhalten, was selbst in islamischen Ländern längst verboten ist – etwa die Mehrehe des Mannes oder sein Recht, die Frau ohne große Umstände zu verstoßen. Unter Scharia versteht man im indischen Rechtswesen nichts anderes als den islamischen „civil code", also nicht die gesamte Rechtsordnung wie beim fundamentalistisch orientierten Islam. Islamische Rechtsgutachten haben hier ihre Geltung, auch wenn die Rechtsprechung in der Hand des Staates bleibt.

Die Forderung an den Staat nach Art. 44 der Verfassung von 1950, einen einheitlichen „Civil Code" für alle Bürger unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zu entwickeln, ist vor allem wegen des Widerstands konservativer muslimischer Rechtsgelehrter bis heute uneingelöst geblieben, die ihre privilegierte Position in der Rechtsprechung nicht verlieren wollen. Ausgerechnet die BJP hat diese auch von vielen Muslimen unterstützte Forderung zu ihrem Thema gemacht und damit bei den Minderheiten neue Befürchtungen geweckt. Die BJP steht für eine nationalpatriotische Vereinheitlichung der indischen Vielfalt.

Die westliche Konzeption der Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion konnte sich der Hinduismus aufgrund seiner Rechtsgeschichte leichter zu eigen machen als der Islam. Staatliche Herrschaft schloß in hinduistischen Königreichen der Vergangenheit ein weitgehendes allgemeines königliches Patronatsgebot religiöser Kulte ein. Darüber hinaus ist der Hinduismus ungeheuer vielfältig. Seine zahllosen Kulte und dogmatischen Schultraditionen bekämpfen sich zwar zum Teil untereinander, doch das Bewußtsein der Pluralität von Bekenntnissen und Kulten ist tief im hinduistischen Lebensgefühl verwurzelt. Von hier aus besteht eine Art natürliche Affinität zur Toleranzforderung der Moderne, die die gesamte heutige Rechtsordnung prägt. Doch auch der Islam kennt, was weniger

bekannt ist, die praktische Toleranz fremder Religionen – soweit sie als „Religionen der Schrift" anerkannt werden. Hinduismus wie Islam kennen im Prinzip keine hierarchisch verfaßte Kirchenstruktur.

Die Trennung von Staat und „Kirche" ist in Indien eine schwierige Gratwanderung. Der Staat sieht sich gezwungen, in vielfacher Weise auf religiöse Institutionen des Landes Einfluß zu nehmen. Manche Beobachter meinen daher, daß der indische Staat keineswegs säkular sei und es auch weder sein könne noch sein solle[9]. Ein drastischer Fall von Intoleranz der hinduistischen Gesellschaft ist etwa die sogenannte Unberührbarkeit. Viele Hindu-Tempel waren früher den Kastenlosen verschlossen. Da die Unberührbarkeit – wie der Verfassungstext sagt – abgeschafft ist („Untouchability is abolished and its practice in any form is forbidden")[10], gilt die religiöse Aussperrung von Gläubigen aus Tempeln formell als untersagt. Anders gesagt: Der Staat gesteht der Tempelverwaltung nicht die Freiheit zu, bekennende Hindus vom Zugang zum Allerheiligsten auszuschließen. Verboten ist außerdem etwa die sakrale Prostitution und dergleichen bis hin zur religiösen Opferung von Vögeln.

Mit der Durchsetzung dieser Verbote ist es jedoch oft nicht allzu weit her. Der Staat sieht sich zum Beispiel außerstande, niedrigkastigen Hindus Zugang zum Jagannath-Tempel in Puri zu verschaffen, einem der wichtigsten Ziele indischer Wallfahrer. Die Ausgesperrten verrichten ihre Verehrungsgesten vor dem Tempeltor im Staub der Straße. Auch den Hare Krishnas außerindischer Herkunft ist der Tempelbesuch versperrt: Weil sie außerhalb der Kastengesellschaft geboren sind, gelten sie aus der Sicht der konservativen Tempelhierarchie wie alle anderen Ausländer als Kastenlose. Ihr Anspruch, den Brahmanenrang durch eine asketische Lebensführung und mittels einer sakramentalen Handlung erwerbbar zu machen, findet in der Gemeinschaft der Hindus immer noch kaum Akzeptanz – am allerwenigsten bei der konservativen Priesterschaft.

Schon seit der frühen britischen Kolonialzeit kontrolliert der Staat die finanziellen Angelegenheiten der Gotteshäuser, die sich in der Rechtsform von Stiftungen organisiert haben. Es heißt, ein staatlicher Beamter für religiöse Stiftungen habe größeren religiösen Einfluß auf hinduistische Institutionen als der Erzbischof von Canterbury – der Höchstgestellte unter den anglikanischen Bischöfen – auf seine Kirche. Der Beamte nimmt sogar auf die Organisation der Gottesdienste Einfluß. Er kontrolliert die Pflichterfüllung der Priester, sorgt dafür, daß die Belästigung von Frauen im Tempel unterbunden wird und vieles mehr.

Oftmals müssen Gerichte über religiöse Angelegenheiten urteilen. Sie treten dabei meist als Schlichter zwischen rivalisierenden religiösen Ansprüchen auf. In der Stadt Indore ließ ein Gericht vor einigen Jahren sogar eine Bischofskirche versiegeln, weil angeblich die Gefahr bestand, daß zwischen streitenden Gruppen innerhalb der Kirchenhierarchie gewalttätige Auseinandersetzungen ausbrechen könnten. Der Staat gibt sich mitunter nicht zögerlich, wenn es darum geht, eine

Gefährdung der Rechtsordnung präventiv zu verhindern. Die Liste der von den Gerichten aus Religionsgründen verbotenen Bücher ist für einen säkularen Staat beeindruckend, wie Girja Kumar in seinem Buch „Censorship in India" aufzeigt: Da findet sich etwa Edward Allens „The Jewel in the Lotus", Aubrey Menens „Ramayana" und „Rama Retold" neben Desmond Stewards Sachbuch „Early Islam". Salman Rushdies „Satanische Verse" wurden zuerst in Südafrika und Indien verboten, lange bevor die Muslime in Großbritannien und Ayatollah Khomeini im Iran auf den umstrittenen Roman aufmerksam wurden. Bevor sich ein Gericht nachsagen läßt, es lasse die Verletzung religiöser Gefühle zu, greift es lieber zu altbewährten Verbotsmaßnahmen.

Säkularismus und Neohinduismus

Die Wurzel des Säkularismus in Europa ist die Religionskritik der Aufklärung. Der Glauben sollte Sache des Privatlebens, die Vernunft dagegen die Grundlage des öffentlichen Lebens sein. Dies mußte gegen den Widerstand der verfaßten Kirchen durchgesetzt werden. Anders in Indien: Hier ist die Aneignung dessen, was man in Europa unter Säkularismus versteht, auf einem religionskritischen Hintergrund allein nicht zu verstehen. Das indische Denken hat schon im 19. Jahrhundert die implantierten europäischen Vorstellungen aufgegriffen, verarbeitet und die eigenen Identitäten neu bestimmt.

Im intellektuellen Hinduismus ging daraus die pluralistische Theologie der Religionen des sogenannten Neohinduismus hervor, der sich im 19. Jahrhundert aus dem Reformhinduismus Ram Mohan Roys und des Brahma Samaj entwickelte. Danach sind – vereinfacht gesagt – alle Religionen in grundsätzlich gleichartiger Weise praktische Heilswege zum Göttlichen. Eine Einzelreligion, die das religiöse Heil exklusiv für sich und ihre Anhänger beanspruchen will, disqualifiziert ihre religiösen Anschauungen damit selbst – eine Position, die von Anfang an als Gegenposition zur christlichen Mission und zur religiösen Konversion überhaupt gemeint ist. Da alle Religionen soteriologisch gesehen als gleichwertig gelten sollen, ist Mission nicht von Proselytenmacherei zu unterscheiden. Diese Ansicht, die heute in Indien weitverbreitet ist, unterschlägt, daß sich auch der Hinduismus in der Vergangenheit durch verschiedene Formen der Missionierung ausgebreitet hat, bis nach Indonesien, Indochina und Samarkand in nordwestlicher Richtung.

Die indische pluralistische Theologie der Religionen, wie sie vom intellektuellen Hinduismus entwickelt wurde, hat auch die Institutionen des Staates tief beeinflußt. In keiner öffentlichen Erziehungsinstitution ist konfessioneller Religionsunterricht gestattet[11], doch alle Schüler kennen Lieder auswendig, in denen Gott ohne direkten Rückgriff auf die positiven Religionen besungen wird. Solche Lieder können etwa zum morgendlichen Fahnenappell in den Schulen oder zu

schulischen Feierlichkeiten gesungen werden. Auch dies ist Teil eines Versuchs, interreligiöse Gemeinschaftsgefühle zu schaffen und damit dem Kommunalismus die Wurzeln abzugraben. Die Schüler sollen an eine Gottesvorstellung jenseits dogmatischer Engführungen gewöhnt werden, die die historischen Religionen und ihre Gottesbilder mystisch und poetisch überragt.

Ressentiments gegen diese in Indien stark normativ wirkende pluralistische Theologie der Religionen und ihren Toleranzbegriff[12] sind jedoch nicht grundlos; denn diese Haltung zwingt die historischen Religionen zu einem interreligiösen Diskurs mit vorgegebenen Harmonisierungs- und Synkretisierungsprämissen. Sie verlangt mehr oder weniger offen die Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche zugunsten eines programmatisch überreligiösen Gottesbegriffs, der mit freien Versatzstücken traditioneller Theologie arbeitet: Gott ist Schöpfer der Welt, Helfer in der Not, Feind des Bösen und Freund des Guten, offenbart sich in der Schönheit seiner Schöpfungen usw. In dem poetisch-romantischen Rahmen der schönen Worte mag es auch angehen, daß die Welt eine Illusion sei, die Seele unsterblich und die Gottesliebe der wahre Heilsweg.

Gern verweist man in Indien in diesem Zusammenhang auf eine Erzählung, die auf eine buddhistische Legende zurückgeht: Ein König ließ mehrere Blinde an seinen Hof kommen und sie verschiedene Teile eines Elefanten ertasten. Einer tastet den Rüssel, ein anderer den Schwanz, die Beine, den Leib, die Stoßzähne. Nachher geraten die Blinden – vom König befragt – in Streit darüber, wie der Elefant aussehe, da jeder der Blinden meint, der von ihm ertastete Teil sei der ganze Elefant. So soll es sich auch mit dem Gottesverständnis der historischen Religionen verhalten: Der ideale Gottesbegriff ist synkretistisch und liegt jenseits seiner historischen Fixierungen.

Der grundsätzliche Einwand gegen dieses gewiß faszinierende Interpretationsmodell der historischen Religionen liegt auf der Hand: Die traditionelle Erzählung ist nicht selbstreflexiv. Sie macht nicht bewußt, daß der König, der Erzähler der Geschichte und der angesprochene Zuhörer das wahre Aussehen des Elefanten vor sich haben. Wären alle Beteiligten selbst blind, müßte diese Geschichte anders enden und anders erzählt werden. Ist es unmöglich, daß einer der Blinden ein Nashorn oder eine Gazelle ertastet hat? Die indische Theologie der Religionen tritt potentiell mit dem Anspruch auf, den Einzelreligionen voraus und uneinholbar schon am letztgültigen Ziel zu sein.

Säkularismus und Toleranz

Sachliche Zweifel an diesem sozusagen im Namen des Religionsfriedens staatlich sanktionierten Toleranzbegriff sind in Indien nur schwer geltend zu machen. Er ist die Basis für das vielbeschworene staatstragende Ideal der „Einheit in Viel-

falt“ [13] und hat damit quasi den Rang eines Dogmas, für das die Autorität aller großen neohinduistischen Denker von Ram Mohan Roy über Vivekananda zu Mahatma Gandhi und Sarvepalli Radhakrishnan in Anspruch genommen wird. Seine Verwurzelung in der hinduistischen Mystik ist denn auch unverkennbar. Vor allem die volkssprachlichen Dichtungen hinduistischer Reformatoren des 15. bis 18. Jahrhunderts bemühen sich um einen universalistischen Gottesbegriff, der einen Brückenbau zum Islam ermöglicht und gleichzeitig der eigenen hinduistischen Tradition kritisch gegenübersteht.

Typisch für die moderne Haltung ist etwa die Idee des Hinduismus als „Religion der Religionen“, wie sie R. S. Misra in diesem Zusammenhang vorstellt [14]. Auf den Inklusivismus als eine typisch indische Denkform hat vor allem der zur katholischen Kirche konvertierte Indologe Paul Hacker hingewiesen [15]. Hacker insistierte im Lauf seiner Beschäftigung mit der indischen Kultur immer mehr darauf , daß der von ihm als ein Grundzug der hinduistischen Tradition konstatierte Inklusivismus von wirklicher Toleranz grundsätzlich verschieden sei.

Für den Islam, aber auch für andere religiöse Minderheiten ist eine solche Inklusivierung nicht leicht zu ertragen. Auch Hindus sind oft gar nicht damit einverstanden, wenn der Islam potentiell auf eine Stufe mit ihrer eigenen Religion gestellt wird. Ein Hindu, der etwa aus religiösen Gründen Vegetarier ist, wird den Heilsweg seines Fleisch essenden muslimischen Nachbarn kaum schätzen können. Tief sitzende theologische, aber auch kulturelle Vorbehalte sind auf beiden Seiten unübersehbar. Das Zusammenleben in einem Staat und in einer Stadt ist immer noch meistens eher ein Nebeneinander als ein Miteinander. Man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß echte Toleranz mit der Anerkennung der Andersartigkeit und nicht mit der Gleichartigkeit der anderen Religion beginnen müßte.

Säkularismus wird in Indien somit quasi als staatspolitische Entsprechung dieses religionsphilosophischen Toleranzbegriffs aufgefaßt. Der religionskritische Aspekt des europäischen Säkularismus ist darin weitgehend neutralisiert. Politisch ausschlaggebend war andererseits der Ansatz von Jawaharlal Nehru und seiner sozialistisch orientierten Parteigänger, für die der Säkularismus Mittel zum pädagogischen Zweck war. Für sie ist die Erziehung der Menschen zu Staatsbürgern das Ziel. Nehru und die ganze alte Kongreßpartei haben den Säkularismus als die eigentliche staatstragende Ideologie der Modernisierung verstanden, die sie mit der Überwindung des religiösen Kommunalismus gleichsetzten. Für diese Richtung ist der Säkularismus Teil der atheistisch orientierten Weltanschauung („Verweltlichung aller Lebensbereiche“) und nicht nur Norm des Staatswesens [16]. Der säkulare Staat sollte im Lauf der Zeit die ihm angemessene Gesellschaft hervorbringen und nicht umgekehrt die Gesellschaft den ihr angemessenen Staat.

Nehru, ein Kashmiri-Brahmane, war selbst ein bekennender Agnostiker und Sozialist. Für ihn bestand zwischen praktizierter Religiosität und Aberglaube kein prinzipieller Unterschied. Mit den religiösen Ambitionen eines Mahatma

Gandhi, der dem Leben des einfachen Volkes so viel näherstand, konnte er im Grunde nicht viel anfangen. Der indische Philosoph und Staatspräsident Sarvepalli Radhakrishnan hielt jedoch dagegen, daß religiöse Unparteilichkeit des Staates nicht mit absoluter Neutralität, programmatischem Atheismus und auch nicht mit religiöser Gleichgültigkeit als Staatsprinzip gleichzusetzen sei.

Solche Überlegungen des modernen, aufgeklärten Hinduismus greift auch die BJP auf. Auch die Indische Volkspartei will den indischen Säkularismus an sich keineswegs abschaffen. Sie behauptet jedoch, gegenwärtig herrsche in Indien nicht Säkularismus, sondern ein „Pseudosäkularismus". Diese Argumentationslinie schälte sich in den letzten Jahren vor allem heraus in der aufgeregten Diskussion um den Verfassungszusatz: „The State shall have equal respect for all religions." [17] Die These vom Pseudosäkularismus zielt vor allem auf den weitverbreiteten Vorwurf, die hinduistische Mehrheit würde vom Staat einseitig benachteiligt. Tatsächlich kommt der indische Staat den Minderheiten mit Quotenregelungen und anderen gut gemeinten Fördermaßnahmen weit entgegen.

Ende der Toleranz?

Im Fall einer Übernahme der nationalen Regierung durch die BJP wäre das Vertrauen der Minderheiten in den indischen Staat stark gefährdet. Mit der BJP könnte eine politische Stimmungslage durchbrechen, die – spiegelbildlich zum islamischen Pakistan – einen Hindu-Staat favorisiert, der den religiösen Minderheiten lediglich eine Art Gaststatus zubilligt. A. B. Vajpayee, Oppositionsführer und aussichtsreichster Kandidat für den Posten des Premierministers in einem denkbaren BJP-Kabinett, gilt zwar als relativ gemäßigt, doch die Falken in der Partei folgen ihm dicht auf dem Fuß. Dabei ist es bemerkenswert, daß sich auch einzelne prominente Angehörige der Minderheiten, darunter auch Muslime und Christen, der Indischen Volkspartei angeschlossen haben und innerparteilich sogar gezielt auf herausragende Positionen befördert wurden.

Angestoßen wurde der Hindu-Nationalismus nicht zuletzt durch den religiösen Nationalismus radikaler Sikhs, die in den achtziger Jahren einen Guerillakampf für einen Sikh-Staat im indischen Panjab führten. Diese Gefährdung des indischen Staatswesens, die unter anderem das Leben der damaligen Premierministerin Indira Gandhi forderte, ist mittlerweile unter Kontrolle gebracht. Die Radikalen haben ihre Sympathien unter den Sikhs verspielt, da sich herausstellte, daß sich unter dem Deckmantel hochgesteckter religiöser Ideale nichts als ein schmutziges Banditentum verbirgt.

Fundamentalistisch wird der politische Hinduismus vor allem, wenn er die Wiedergutmachung historischer Schuld fordert, womit der ganze Komplex antimuslimischer Ressentiments losgetreten wird. Demgemäß sollen etwa Moscheen

niedergerissen werden können, die in der Zeit der muslimischen Herrschaft an den Stellen ehemaliger Tempel gebaut wurden. Welcher Sprengstoff in dieser Forderung steckt, zeigt etwa eine Publikation von Sita Ram Goel, in der 3000 historische Moscheen dokumentiert sind, für deren Bau angeblich hinduistische Tempel niedergerissen wurden.

Solche Ambitionen führen in Indien, wie zuletzt der Ayodhya-Konflikt gezeigt hat, automatisch zu öffentlichen Revolten. Die angeblichen historischen Rechte – wie bei der niedergerissenen Moschee in Ayodhya – bleiben dubios und wissenschaftlich unaufgearbeitet. Doch die historische Wahrheit spielt bei dem ganzen Streit ohnehin eine untergeordnete Rolle. Die aufgestaute Frustration der Masse von Schlechtweggekommenen, der Modernisierungsverlierer läßt sich leicht entzünden und politisch manipulieren. Angesichts der zunehmenden Ressourcenknappheit und der gewaltigen Infrastrukturprobleme dürfte das Frustrationspotential in den nächsten Jahren mehr und mehr wachsen.

Selbst die städtische indische Mittelschicht wendet sich enttäuscht von der „politischen Mitte" der abgewirtschafteten Kongreßpartei ab und zeigt sich empfänglich für nationalpatriotische Politik unter den Vorzeichen eines politischen Hinduismus. Sie sucht nach einer neuen politischen Identität, für die die sozialistischen, noch aus der Zeit des gewaltlosen Unabhängigkeitskampfs stammenden Ideale nicht mehr taugen. Wenn jetzt mehr und mehr ein aktiver Hinduismus die ideelle Basis der nationalen Einheitsvision einnimmt, könnte sich durchaus der Flächenbrand entzünden, vor dem die Unheilspropheten schon immer gewarnt haben. Die Zahl 3000 zeigt das Ausmaß der Gefahren, die dem Religionsfrieden und dem säkularen Staatswesen in Indien drohen, wenn religiöse Gefühle nationalpatriotisch verklärt und in politische Ambitionen umgemünzt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Grundsätzlich dazu: D. E. Smith, India as a secular state (Princeton 1963).

[2] Vijay Shankar Vyas, Vorwort in: Secularism in India, hg. v. Iqbal Narain (Jaipur-Delhi 1995).

[3] J. Lütt, Der Hinduismus auf d. Suche nach einem Fundament, in: Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in d. Kirchen, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991) 218–239, bes. 228 ff. [4] India Today, 30. 4. 1997, 14 ff.

[5] Shail Mayaram, Secularism in India: Some Reflections, in: Secularism in India (A. 2) 4–12, bes. 5 ff.

[6] J. Lütt, Die regionalen Wurzeln der Hindu-Mahasabha, in: Regionale Tradition in Südasien, hg. v. H. Kulke, D. Rothermund (Stuttgart 1985) 219–233.

[7] Prägnant dargestellt in: H. Kulke, D. Rothermund, Gesch. Indiens (Stuttgart 1982) 329.

[8] Harbans Mukhia, Communalism and Indian Polity, in: Secularism and Indian Polity, hg. v. Bidiut Chakrabarty (Delhi 1990). [9] Ved Prakash Luthera, The concept of the secular state and India (Calcutta 1964).

[10] Verfassung Art. 17. [11] Ebd. Art. 28 (1). [12] P. Hacker, Rel. Toleranz u. Intoleranz im Hinduismus, in: Saec 8 (1957) 167–179. [13] R. S. Misra, Hinduism and Secularism (Delhi 1996) 53 ff. [14] Ebd. 48 ff.

[15] P. Hacker, Inklusivismus: Eine indische Denkform, hg. v. G. Oberhammer (Wien 1983).

[16] Ch. Taylor, Drei Formen d. Säkularismus, in: Das Europa d. Religionen, hg. v. O. Kallscheuer (Frankfurt 1996) 217–246.

[17] Upendra Baxi, The Constitution (Eightieth) Amendment Bill: Politics as Religion, in: Secularism in India (A. 2) 160–169.

Henry Krause

Katholisches Milieu in der DDR

Der evangelische Theologe Erhart Neubert hat den Zusammenbruch der DDR als eine „protestantische Revolution" bezeichnet, deren bestimmende Faktoren auf eine „protestantisch politische Kultur" der DDR zurückzuführen seien. Da sie „säkular verflacht vermittelt" worden sei, habe es keine unüberwindbaren Kommunikationshemmnisse zwischen Protestantismus und säkularer Gesellschaft gegeben. Ganz anders die katholische Kirche: Sie habe sich im Dialog und kritischen Diskurs zurückgehalten und sei auf eigentümliche Weise im Land fremd geblieben. Einzelne Katholiken schlossen sich den Gruppen in der evangelischen Kirche an, weil es in der katholischen Kirche kaum oppositionelle Regungen gegeben hätte. Die katholische Kirche hätte ihren Gläubigen in „defizitärer Lage" keine kirchlich getragene Ersatzidentität angeboten[1]. Neuberts Aussagen sollen an einer Region mit einer „katholischen Kultur" überprüft werden. Wie verhielt sich das katholisch geprägte Milieu einer Kleinstadt gegenüber dem allumfassenden Machtanspruch der SED? Wie haben die Katholiken auf den Systemwechsel und die neuen politischen Verhältnisse reagiert? Zugrunde liegt eine Fallstudie über die katholische Kleinstadt Wittichenau.

Wittichenau liegt in der Lausitz vor den Toren von Hoyerswerda in Sachsen und hat mit den eingemeindeten sorbischen Dörfern 5500 Einwohner. Kirchlich gehörte die Stadt zur kleinen Administratur Görlitz (heute Bistum), wo die Pfarrei eine wichtige Rolle spielt. Wegen seiner Zugehörigkeit zum Zisterzienserinnenkloster St. Marienstern blieb Wittichenau mit den umliegenden Dörfern nach der Reformation katholisch. Erst 1824, als Wittichenau mitsamt der Niederlausitz infolge des Wiener Kongresses 1815 von Sachsen an Preußen gefallen war, mußte das Kloster seine Patrimonialgerichtsbarkeit an den preußischen Staat abgeben. Wittichenau war immer Standort von Handel und Gewerbe. 1938 waren 132 Gewerbebetriebe in der Stadt registriert. 1958 existierten noch 85 Betriebe, von denen nur 25 den Untergang der DDR erlebt haben. Die SED versuchte, die Stadt einseitig auf die Landwirtschaft zu orientieren. Viele Wittichenauer arbeiteten im umliegenden Braunkohletagebau. Die katholische Pfarrgemeinde zählte 1990 ca. 4500 Seelen. 1900 davon sind sorbischer Nationalität, von denen 85 Prozent auf den Dörfern wohnen.

Wie wird der Glauben im traditionellen katholischen Milieu vermittelt und praktiziert? Einmal in der Begleitung durch das Leben von der „Wiege bis zur Bahre", sichtbar gemacht vor allem durch die Sakramente der Kirche, die bei Ge-

burt, Erwachsenwerden, Eheschließung und Tod gespendet werden. Zum anderen im Zyklus des Kirchenjahrs, das den Jahreszeiten mit verschiedenen religiösen Symbolen und Festen einen tieferen Sinn verleiht. Die Einbindung der Gläubigen in diese beiden Zyklen ist das Fundament des katholischen Milieus und dürfte das „Geheimnis" für die relative Stabilität der katholischen Kirche in den Umbrüchen der letzten beiden Jahrhunderte sein. Bei dem Kampf der Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts um die Herzen der Menschen war die Kirche eine lästige Gegenspielerin. Die Diktaturen des folgenden Jahrhunderts überlebten die beiden Kirchen als die einzigen nicht gleichgeschalteten Institutionen.

Der Machtanspruch der SED

Der totalitäre Anspruch der Weltanschauungsdiktaturen stieß besonders in traditionellen Milieus auf Widerstand. In der DDR war es vor allem die Jugendweihe, die durch ihre Konkurrenz zur Firmung eine Entscheidung der Jugendlichen, vor allem aber des Elternhauses verlangte. Wer an der Jugendweihe nicht teilnahm, bekundete, daß er sich den Spielregeln der SED nicht ohne weiteres unterwarf und mußte deshalb mit zahlreichen Nachteilen rechnen. Die katholischen Bischöfe hatten bis zum Ende der DDR das Verbot der Teilnahme an sozialistischen Ersatzweihehandlungen für die Gläubigen aufrechterhalten. Sie forderten unmißverständlich dazu auf, die Jugendweihe zu verweigern und gaben genaue Anweisungen an Seelsorger und Gläubige. In Wittichenau setzten die Geistlichen die Anweisungen so um:

„Von seiten des Pfarrers wurde natürlich vor allem im Religionsunterricht dagegen vorgegangen. Als ich dann auf der EOS (Erweiterte Oberschule) war, waren da ein paar, die zur Jugendweihe gegangen sind, in der Regel die, deren Eltern Lehrer waren. Ich erinnere mich noch an meinen Freund, der mußte öffentlich abschwören vor allen Jugendlichen. Da war die Wittichenauer Jugend vor der Kirche versammelt, und es mußten 5–6 Hanseln antreten und abschwören. Das war 1965. Und die haben sich wirklich geschämt, daß sie zur Jugendweihe gegangen sind. Ich mußte bei meinem Freund Bürge machen. Das war eine halbe Inquisition."[2]

Zu den zahlreichen Anlässen, in Wittichenau das Bekenntnis zum katholischen Glauben öffentlich abzulegen, gehörten die Fronleichnamsprozession und der Ostermontag, die in der DDR keine staatlichen Feiertage waren. Dennoch blieb ein großer Teil der Schüler dem Unterricht fern[3]. Obwohl dies ein von der Verfassung garantiertes Recht und in anderen Regionen der DDR kein Problem war, wurde in Wittichenau stets Druck von seiten der Schule auf Schüler und Elternhaus ausgeübt. Die Teilnahmezahlen mußten jährlich an übergeordnete Stellen weitergemeldet werden, wo sie genau registriert wurden.

Die beiden wichtigsten Bräuche in Wittichenau mit religiöser Rückbindung und überregionaler Ausstrahlung sind der Karneval und die Kreuzreiterprozes-

sion, die 1990 das 450. Mal stattgefunden hat. Der Karnevalsverein besteht schon fast 300 Jahre. Die SED hat diese Aktivitäten argwöhnisch beobachtet und gelegentlich versucht, Schwierigkeiten – etwa bei der Genehmigung der Prozessionen – zu machen. Auch der Karneval, der in Wittichenau stets auch als Ventil für die Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen diente, war ständig gefährdet. In den Büttenreden und während der Umzüge wurde, teilweise versteckt, häufig aber auch ganz offen, Kritik an den Zuständen in der Stadt und im Land geübt. Einer der Büttenredner erinnert sich:

„Jedes Programm ist viermal aufgeführt worden. Meistens ist nach dem ersten Abend gesagt worden, dies und jenes ist feindlich und wenn ihr das nicht weglaßt, müssen wir das ganze Programm sperren. Wir haben das dann in anderer Form gebracht und die Wirkung war dann sogar noch größer, weil den Bürgern klar wurde, daß etwas geändert werden mußte. Da hat man sich gefreut – denen haben wir es wieder einmal gezeigt."

Kirchenkampf in der Lausitz

Die SED gab zwar in den sechziger Jahren den offenen Kirchenkampf weitgehend auf, ergänzte aber ihre Kirchenpolitik zunehmend durch konspirative Aktivitäten, vor allem die von der Staatssicherheit inszenierten „Differenzierungsprozesse". Federführend war das Ministerium für Staatssicherheit in enger Zusammenarbeit mit den Räten der Städte, Kreise und Gemeinden. Bei diesem „Politisch-operativen Zusammenwirken" (POZW) ging es vor allem darum, Differenzen zwischen „reaktionär-klerikalen" und „realistisch-progressiven" Geistlichen „herauszuarbeiten", zu verursachen und zu nutzen. Ziel der Staatssicherheit war es, gesellschaftliche Kritik, Solidarität mit Verfolgten, öffentliches Wirken der Kirchen überhaupt „einzudämmen". Voraussetzung für die „Differenzierungsprozesse" bei Geistlichen und Kirchenvolk waren Gespräche zwischen dem MfS oder staatlichen Stellen mit dem Klerus. Die spärlichen Informationen aus der Pfarrei Wittichenau zeigen, daß hier die Gesprächsbereitschaft gering war. In einem Leitungsbericht aus dem Rat des Bezirks Cottbus an das Staatssekretariat für Kirchenfragen vom 8. April 1987 heißt es dann auch, daß „im katholischen Schwerpunktgebiet in und um Wittichenau die Priester im Gegensatz zu Cottbus verschlossen" seien und sich strikt an die veränderte Disziplin hielten[4].

Wie die SED ihren Machtanspruch in einer ländlich geprägten katholischen Region durchzusetzen gedachte und auf welche Schwierigkeiten sie dabei stieß, zeigt ein Bericht aus dem Jahr 1960 über einen „Brigadeeinsatz" in den Kreisen Hoyerswerda und Kamenz[5]. Die Funktionäre der SED-Kreis- und Bezirksleitung schwärmten am Montag, den 22. Februar 1960, aus. Tags zuvor war in allen katholischen Kirchen ein Fastenhirtenbrief der Bischöfe verlesen worden, dessen

Thema lautete: „Der Christ in atheistischer Umwelt“[6]. Darin beklagten die Bischöfe die Durchdringung des gesamten gesellschaftlichen Lebens durch den dialektischen Materialismus und stellten die Unvereinbarkeit von Sozialismus und Christentum fest. Die Bischöfe beschränkten sich jedoch nicht auf eine allgemeine Kritik, sondern legten den Gläubigen die Grundsätze des christlichen Lebens ans Herz und gaben konkrete Ratschläge. Sie forderten die Gläubigen unter anderem auf, jedes Bekenntnis zur atheistischen Weltanschauung des Sozialismus zu unterlassen, keine sozialistischen Riten mitzuvollziehen und, wenn die Ausübung des Berufs mit der Abkehr von der Kirche oder mit einer unchristlichen Lebenshaltung verbunden sei, auf einen solchen Beruf zu verzichten. In der Kirche zu Crostwitz (Kreis Kamenz), wo in vier Gottesdiensten „alle Gläubigen mit dieser Hetze vertraut gemacht“ wurden, soll Pater Gerhard Andricki SJ nach dem Verlesen des Hirtenbriefs in seiner Predigt hinzugefügt haben:

„Die Christen sollen den Mut zeigen, damit die Kruzifixe wieder in den Schulen aufgehängt werden, die Christen sollten ihre Kinder lieber im Sarge sehen, als daß sie vom Christentum abfallen.“

„Gut unterrichtete Kreise“ teilten den Kontrolleuren auch mit, daß der Fastenhirtenbrief erst der Anfang eines direkten Angriffs der katholischen Kirche sei, es würden noch schärfere folgen, dafür sei der Karfreitag ausersehen. Die katholische Kirche wolle es so weit bringen, daß ihre Gläubigen offiziell den Antrag an die Regierung stellen werden, um ihres Glaubens willen aus der Republik auszuwandern. Verläßlicher informiert wurden die Brigadiere bei der Kontrolle der Stadtverwaltung von Wittichenau. Dort mußten sie feststellen, daß die katholische Kirche „auf die Stadtverordnetenversammlung sowie auf die Mitarbeiter des Rates der Stadt einen relativ starken Einfluß“ hat. Ein großer Teil der Abgeordneten waren aktive Katholiken. Die gute Verbindung des Pfarrers zu den Abgeordneten zeige sich darin, „daß ihm der Inhalt von Vorlagen bekannt ist, bevor sie im Rat oder in der Stadtverordnetenversammlung behandelt wurden“.

Die Autoren des Berichts belegen den „schädlichen politischen Einfluß des Klerikalismus“ an einer ganzen Reihe von einzelnen Beispielen. Die Sekretärin des Bürgermeisters, die auch für das Personenstandswesen zuständig war, meinte, daß sie aus Glaubensgründen nicht in der Lage sei, Feierstunden zur Kindesweihe durchzuführen und die Urkunden zu unterzeichnen. Diese Meinung sei durch den Fastenhirtenbrief der Bischöfe noch verstärkt worden. Außerdem brachten die Kontrolleure in Erfahrung, daß „diese Kollg. bei der Entgegennahme von Kirchenaustrittserklärungen auf diese Bürger einwirkt, um sie von diesem Schritt abzuhalten bzw. zu veranlassen, daß die noch offenstehenden Kirchensteuern bezahlt werden“. Ein anderer Kollege, der für die Jugendweihe verantwortlich sei, weigere sich aus Glaubensgründen, die Jugendweihe durchzuführen. Auch auf die eigenen Parteimitglieder konnte sich die SED nicht verlassen: Ein Genosse erklärte in einem Gespräch, daß „er nach Kenntnis des Fastenhirtenbriefs zu der

Auffassung gelangt ist, nunmehr im Staatsapparat keinen Platz mehr zu haben, da es nur ein Entweder-Oder gibt".

Im Kreis Kamenz waren sogar Parteisekretäre in der Kirche. Die Mitgliedszahlen der SED waren so niedrig, daß Ortsgruppen zusammengelegt werden mußten (Ralbitz und Schönau) . „Wenn einzelne Genossen sich aus diesem von der Kirche beherrschten Milieu herausarbeiten möchten, werden sie durch Familiengebundenheit daran gehindert." Einem Ehepaar aus dem Kreis Meißen, das die LPG in Crostwitz unterstützen sollte, erging es „noch ärger als den sorbischen kath. Genossen, sie werden erdrückt von der Übermacht des herrschenden katholischen Milieus. Ohne Stärkung und Unterstützung gehen diese Funktionäre unter, sie verlieren das Vertrauen zur eigenen Kraft." Eine Bäuerin in Cunnewitz stünde, weil sie die „bekannte Provokation mit dem Kreuz im Kindergarten nicht unterstützte", so stark unter dem Druck der katholischen Kirche, daß sie alle Funktionen im Ort niederlegte und den Brigademitgliedern unter Tränen sagte: „Ihr geht wieder fort, aber ich muß hier leben."

Im katholischen Teil der Gemeinde Sollschwitz waren drei von fünf Gemeinderatsmitgliedern katholisch und beeinflußten die Arbeit „negativ". Mehrere katholische Einzelbauern, alles aktive Anhänger der katholischen Kirche, hielten „die sozialistische Entwicklung bewußt auf ... Auch in dieser Gemeinde zeigten sich nach Verlesung des Hirtenbriefes Auswirkungen gegen die sozialistische Umgestaltung. Zur Durchführung von sozialistischen Feiern ist es bisher noch nicht gekommen." Aus den Aufzeichnungen eines Sollschwitzer Bauern geht hervor, daß es die SED nicht bei Berichten beließ. Am 23. März 1960, drei Tage nachdem der Bericht über den Brigadeeinsatz in Berlin eingegangen war, fielen LPG-Werbebrigaden in Sollschwitz ein. Das Dorf sollte als letztes nicht vollgenossenschaftliches Dorf im Kreis Hoyerswerda noch vor Mitternacht fallen. Nachdem sich den ganzen Tag bereits „Hunderte fremder Leute" bei den Bauern die Klinke in die Hand gegeben hatten, folgte die „Schreckensnacht von Sollschwitz":

„Die ‚Werber' drangen zu Hunderten ganz einfach mit Gewalt in die Häuser ein. In alle Fenster, Türen und Tore zugleich schlugen sie mit den Fäusten und hackten dagegen, um eindringen zu können. In einigen Fällen krochen sie sofort durchs Fenster hinein... Selbst die Polizei beteiligte sich an dieser Aktion und duldete das alles. Die Bauern schützte niemand... Die Frauen weinten und die Männer zitterten. So ging das bis in die Nacht um halb ein Uhr und am nächsten Tag ab 7.00 Uhr genauso weiter. Selbst vor Kranken hielten sie sich nicht zurück."[7]

Schließlich stimmten alle Bauern dem Eintritt in die LPG zu. Vorher hatten sie allerdings noch einige Klauseln in das Statut der LPG schreiben lassen. Alle bisherigen Feiertage sollten weiter gefeiert, keine Prozession verboten oder abgeschafft, allen die Beteiligung an Prozessionen und Beerdigungen garantiert werden. Im Mai und Oktober sollte eine Stunde vor Beginn der Abendandacht Feierabend sein. Außerdem trotzten die Bauern den „Werbern" die Genehmigung für den Ausbau und die Renovierung ihrer Dorfkapelle ab.

In ihren Schlußfolgerungen aus dem Brigadeeinsatz empfahlen die Funktionäre, die politisch-ideologische Erziehungsarbeit gegenüber der sorbisch-katholischen Bevölkerung zu verbessern. Sie kritisierten die „Politik des Zurückweichens" vor den politisch-klerikalen Kräften und sprachen sich für eine „Differenzierungspolitik" unter dem Klerus aus. Das Wichtigste war jedoch, die „Mitarbeiter staatlicher Organe auf ihre konfessionelle Bindung und ihre staatspolitische Zuverlässigkeit zu überprüfen". „Unsicherheitsfaktoren" in den Räten, bei Bürgermeistern und Lehrern wollte man durch Erziehung, Schulung und Austausch „beseitigen". Sie sollten durch „zuverlässige sorbische Kader, die nicht kirchlich gebunden sind", ersetzt werden. Diese Strategie war bereits 1953 in Wittichenau bei vier katholischen Lehrern angewandt worden, die selbst überhaupt keinen Anteil am Protest der Schüler gegen die Abnahme der Kruzifixe in der Schule hatten. Sie mußten die Schule verlassen und durften erst nach entsprechenden Protesten ihren Beruf außerhalb Wittichenaus wiederaufnehmen. Die SED ignorierte die wiederholte Forderung aus der Wittichenauer Bevölkerung nach christlichen Lehrern.

In den siebziger Jahren kam es zu einem unausgesprochenen Übereinkommen zwischen Staat und Kirche in Wittichenau. Beide Seiten steckten ihre Einflußgebiete ab, zu offenen Auseinandersetzungen kam es nicht mehr. Die SED verfügte über ihre Vorposten etwa in Gestalt der Schule oder der Stadtverwaltung. Hier hatte sie das Sagen, war aber selbst in diesen Institutionen von nonkonformen, der Kirche nahestehenden Personen umgeben. Alle wesentlichen Entscheidungen wurden deshalb in den Betriebsparteiorganisationen der SED in enger Zusammenarbeit mit dem Rat des Kreises und der SED-Kreisleitung gefällt. Von aktivem Widerstand gibt es aus den letzten zwei Jahrzehnten der DDR nichts zu berichten. Beide Seiten hatten sich arrangiert und lebten nebeneinander her, ohne einander viel zu stören. Weder ist der Herrschaftsanspruch der SED zu irgendeiner Zeit in Frage gestellt worden noch konnte die staatliche Seite ihren allumfassenden Anspruch auf die Menschen durchsetzen. Der frühere Kaplan sieht die Wurzeln für die Resistenz der Wittichenauer bis in die Reformationszeit reichen:

„Hier hat das Kloster die Hand drüber gehalten. Wittichenau ist katholisch geblieben, während teilweise sogar das Domkapitel evangelisch war. Dieses Die-Hand-drüber-Halten, diese Grundhaltung, Protest zu machen gegenüber dem Umfeld, das gehört zur Grundausstattung hier."

Die in anderen Regionen von der Staatssicherheit in Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen betriebene „Differenzierung" und „Zersetzung" hat in Wittichenau kaum gegriffen, weil der Klerus nicht gesprächsbereit war und die katholischen Laien die Werbungsversuche der Staatssicherheit abwehrten. Von der neuen politischen Elite ist bei den Überprüfungen durch die Gauck-Behörde niemand als „Inoffizieller Mitarbeiter" des MfS enttarnt worden. Wer aus Karrieregründen der SED beitrat, trat in der Regel aus der Kirche aus und zog in andere Regionen.

Karnevalsverein als Schattenregierung

Die Vorboten der Wende erreichten Wittichenau in Gestalt von Unterschriftenlisten für die Zulassung des Neuen Forums. Einzelne Personen begannen, bei Freunden, Bekannten und Arbeitskollegen Unterschriften zu sammeln. Das wöchentliche Abendgebet der Jugend nahm ab Oktober zunehmend den Charakter der Friedensgebete an, wie sie aus anderen Städten bekannt sind. Zahlreiche Wittichenauer fuhren ab Oktober 1989 zu den großen Demonstrationen nach Leipzig und in andere Städte. Die Aktivitäten der katholischen Jugend erhielten hieraus zusätzliche Inspiration, so daß auch in Wittichenau die Bewegung schließlich den Schutzraum der Kirche verließ und auf die Straße drängte. Die erste Demonstration in Wittichenau am 30. Oktober 1989 mit 5000 Teilnehmern war schon wegen ihrer Teilnehmerzahl die imposanteste der von nun an wöchentlichen Demonstrationszüge.

Die Stadtverordnetenversammlung hob am 22. November 1989 die Bindung des Bürgermeisteramts an ein SED-Mandat auf. Daraufhin trat die Bürgermeisterin zurück, deren Amt bis zu den Neuwahlen im Mai 1990 ihre Stellvertreterin (CDU) ausübte. Dennoch entstand eine unsichere Situation, da die fehlende Legitimität des Stadtrats mit dem Zerfall der SED-Herrschaft deutlich hervortrat. In einer Sonderratssitzung am 8. Dezember wurde die Auflösung der Volksvertretung diskutiert. Ein Ratsmitglied bemerkte, daß die „Entwicklung bis zur Neuwahl nicht mehr steuerbar" sei, man sei „einem Bürgerkrieg nahe"[8]. Da aber nicht die gesamte Stadtverordnetenversammlung zurücktreten konnte, sondern höchstens einzelne Ratsmitglieder hätte abwählen können, mußte eine andere Lösung gefunden werden.

Einen „Runden Tisch" gab es in Wittichenau nicht. Am 29. Oktober, einen Tag vor der großen Demonstration, hatte sich aber in der Wohnung des Kaplans eine Bürgerinitiative gebildet. Zunächst bestand sie aus fünfzehn Personen, meist Jugendlichen; nach der Demonstration am 30. Oktober stießen weitere Interessierte dazu. Eine Mitgliedsliste der Bürgerinitiative vom Dezember 1989 führt schon die meisten der späteren Mandatsträger auf. Erklärtes Ziel war es, „bis zu den Neuwahlen als kontrollierendes Organ tätig zu sein und gleichzeitig konstruktiv mitzuarbeiten". Am 21. Dezember ging eine Liste mit den Personen an den Rat der Stadt, die von der Bürgerinitiative in die verschiedenen Kommissionen der Stadtverordnetenversammlung entsendet wurden.

Bei den Volkskammerwahlen am 18. März erhielt die „Allianz für Deutschland" in Wittichenau 83,8 Prozent. Der Anteil der CDU betrug 72,6 Prozent. Dies sollte von nun an der Durchschnittswert der CDU bei allen folgenden Wahlen bis 1995 in Wittichenau bleiben. Die einzige Konkurrentin, die das Wahlergebnis der CDU überhaupt zu beeinflussen vermochte, war die DSU. Ihre Stimmverluste 1994 konnte vor allem die CDU auf ihr Konto verbuchen. Bei den

Landtagswahlen 1990 erhielt der Direktkandidat der DSU 37,4 Prozent und erzielte damit mehr als einen Achtungserfolg gegen den gewählten CDU-Kandidaten, der mit 45,7 Prozent in den Landtag zog. Alle anderen Parteien blieben weit unter zehn Prozent. Einzig die SPD konnte sich von unter fünf Prozent bis zu den Bundestagswahlen auf über zehn Prozent hinaufarbeiten. Eine weitere Auffälligkeit im Wahlverhalten der Wittichenauer ist die hohe Wahlbeteiligung. Sie hat bei den Volkskammerwahlen mit 97,8 Prozent ihre Rekordmarke (gegenüber den 93,2 Prozent der DDR) erreicht, blieb aber auch bei allen folgenden Wahlen über dem Durchschnitt.

Das wichtigste Gremium für die Herausbildung einer oppositionellen Elite war der Wittichenauer Karnevalsverein, auch Vierzehnerrat genannt. In einem Artikel der Frankfurter Rundschau vom 22. Februar 1993 über Wittichenau wird der Karnevalsverein als Keimzelle für den politischen Erfolg des Städtchens nach der Wende bezeichnet. Der damalige Bürgermeister Schowtka sagte: „Der Karnevalsverein war die heimliche Schattenregierung." Nach der Wende besetzten die „Karnevalisten" alle wichtigen Ämter und Mandate. Die beiden Bürgermeister, die meisten Amtsleiter, die beiden Landtagsabgeordneten und der Bundestagsabgeordnete – alle waren Mitglieder des Karnevalsvereins. Bei den Sitzungen wurde zunächst „über den Fasching geredet und hinterher politisiert. Viele Pläne lagen dadurch schon in der Schublade", so ein früheres Mitglied. Im Vierzehnerrat waren alle Persönlichkeiten der Stadt versammelt. Er bildete eine lokale Gegenelite zur von der SED besetzten Verwaltungsspitze. Die Mitgliedschaft erforderte Organisationstalent, Verhandlungsgeschick und rhetorische Fähigkeiten. Die dominierende Position der Mitglieder des Karnevalsvereins wirkte sich aber nicht ausschließend gegenüber anderen Bewerbern für Mandate aus. Die wirkliche politische Elite, die Entscheidungen trifft und seit 1990 die wichtigen Positionen besetzt, besteht jedoch ausschließlich aus Mitgliedern des Vierzehnerrats. Dieser Personenkreis war außerdem bis zur Wende in verschiedenen kirchlichen Gremien wie dem Pfarrgemeinderat, dem Kirchenvorstand oder der Kolpingsfamilie aktiv. Die beiden evangelischen Abgeordneten waren Synodenmitglieder der Görlitzer Kirche.

Streit zwischen „Blockflöten" und „Reformern" hat es in der Wittichenauer CDU nur am Rand gegeben. Ob jemand vor oder nach 1989 CDU-Mitglied geworden ist, war von Zufälligkeiten abhängig. Karnevalisten sind sowohl unter den Alt- als auch den Neumitgliedern. Die CDU spielte als politische Größe in Wittichenau vor der Wende keine Rolle. Wer in die CDU eintrat, tat dies in der Regel, um einer SED-Mitgliedschaft auszuweichen. Sich der SED-Mitgliedschaft zu verweigern, ohne in einer Blockpartei zu sein, konnte sich in Studium und Beruf hinderlich auswirken. Auch war es schwierig, die Verweigerung zu begründen, ohne als Oppositioneller in Erscheinung zu treten. Man trat der CDU bei, zahlte seinen Beitrag und hatte seine Ruhe.

„Es waren bei uns keine Leute in der CDU, die unseren Glauben verkauft haben. Da hat niemand Dinge getan, von denen man hätte sagen können: Also mit euch kann ich nicht in einer Partei sein. Es waren alles ordentliche Leute, die keine faulen Kompromisse eingegangen sind."[9]

So kam es 1989/90 zu einem Schulterschluß zwischen den alten und neuen Mitgliedern, die durch die Mitgliedschaft im Karnevalsverein oder kirchlichen Gremien, vor allem aber in Familienkreisen in enger Beziehung zueinander standen. Für die Entscheidung, in die CDU einzutreten, und deren Erfolg bei allen folgenden Wahlen gaben die Wittichenauer Abgeordneten im wesentlichen drei Gründe an: Einmal die grundsätzlich konservative Einstellung der Wittichenauer, dann die katholische Konfession und die CDU als die Partei, welche versprach, die deutsche Einheit und die damit einhergehende wirtschaftliche Umwandlung am konsequentesten voranzutreiben. Gerade letzteres war entscheidend, die aus der Zeit der Kanzlerschaft Brandts und Schmidts vorhandenen Sympathien für die SPD zurücktreten zu lassen.

Wer den Schritt in die CDU aufgrund deren Vergangenheit nicht machen wollte, für den war die DSU eine Alternative. Hier sammelten sich vor allem katholisch-konservative Kräfte; besonders bei Gewerbetreibenden, der wiedergegründeten Schützenbruderschaft und dem Klerus hatte diese Partei großen Rückhalt. Die Vertreter der DSU bezeichnen ihre Partei als bodenständig, volksnah, christlich und sozial. Das Vorbild der bayerischen CSU ist überdeutlich. Trotz einer ausgeprägt konservativen Einstellung, oder gerade ihretwegen, wird die in den letzten Jahren erfolgte Rechtsorientierung der Partei kritisiert und abgelehnt. In Wittichenau hat die Partei ein Wählerpotential von 10–20 Prozent. Die SPD leidet vor allem darunter, daß sie keine bedeutenden Persönlichkeiten für sich gewinnen konnte. 1989 aus dem Kreis von LPG-Mitgliedern gegründet, konnte sie keine Anziehungskraft entwickeln. PDS und Bündnis 90/Die Grünen sind in Wittichenau bisher weder bei Wahlen noch bei anderen Gelegenheiten in Erscheinung getreten.

Katholisches Milieu und politisches Engagement

In Wittichenau hat die frühere Rand- und Gegenelite die lokale politische Führung übernommen. Die Angehörigen der heutigen politischen Elite Wittichenaus entstammen einem Milieu, das sie und die Wähler gleichermaßen umfaßt und als dessen Repräsentanten sie sich verstehen. In ihren Erfahrungen, Prägungen und politischen Einstellungen stellen sie eine relativ homogene Schicht dar. Vorwiegend in der Nachkriegszeit aufgewachsen, haben sie den größten Teil ihrer Sozialisation in der katholischen Pfarrei und dem christlich orientierten Elternhaus erhalten, einem Milieu, daß sich subkulturell von der DDR-Gesellschaft abgrenzte. Vor allem in ihrer Jugendzeit mußten sie sich mehrfach zwischen Ansprüchen der

Kirche und des Staates entscheiden, wobei in der Regel die Entscheidung zugunsten der Kirche erfolgte. Sie waren dabei getragen von ihrem Elternhaus, dem weiteren Umfeld von Verwandten und Bekannten sowie den Geistlichen.

Dieses Milieu stammt als Lebensform bereits aus der Reformationszeit, als das Kloster den neuen Glauben in seinem Herrschaftsbereich zurückdrängte und die Stadt mit den umliegenden Dörfern zum Fremdkörper in der Region wurde. Die Resistenz gegen Neuerungen von außen ist deshalb seit Jahrhunderten internalisiert und gehört zum Selbstverständnis der Wittichenauer. Bemerkenswert ist, daß die Sozialisation der Mitglieder der neuen politischen Elite neben den affirmativen Bestandteilen, die ein geschlossenes Milieu hervorbringt, starke emanzipative Elemente aufweist. Sie zeigen sich nicht nur in ihrer Distanz zur DDR-Gesellschaft, mit der sie sich gleichwohl im Rahmen beruflicher Notwendigkeiten arrangierten, sondern, nachdem sie in legitimierter politischer Verantwortung standen, auch in der Abwehr der Ansprüche des örtlichen Pfarrers, weiterhin die einzige Autorität in der Stadt zu sein.

Politisches Engagement wird als christlicher Weltdienst wahrgenommen, ist allerdings pragmatisch und an kommunalen Interessen orientiert. Die Akteure suchten bei wichtigen Entscheidungen Rat beim Klerus, vor allem unter den Bedingungen der Diktatur, wo Entlastung und Schutz vermittelt wurde, wendeten sich aber andererseits unter den demokratischen Verhältnissen gegen unsachgemäße Einmischung aus dem Pfarrhaus. Hier kam es nach der Wende auch zu offenem Streit, was jedoch auf die enge Bindung der Laien an Kirche und Glauben keinen erkennbaren Einfluß hatte. So ist die Eigenständigkeit der Laien gegenüber dem Klerus bei „weltlichem" Handeln auch nicht mit Distanz gleichzusetzen, wie sie im Westen häufig gegenüber der „Amtskirche" betont wird.

Weitgehend unabhängig von den in der DDR üblichen ideologischen Vorgaben und anderweitigen Zwängen entwickelten sich im Raum der Kirche und ihrem weiteren Umfeld Freiräume, in denen sich Talente für öffentliche Ämter entfalten konnten. Vor allem im Karnevalsverein konstituierte sich eine Gegenelite. Gemeinsam mit anderen kirchlichen Organisationen und Gruppierungen bildete er nach der Wende einen Rekrutierungspool für politische Ämter und Mandate. Neuberts Aussage, es habe in der katholischen Kirche kaum engagierte Gruppen und auch keine „kirchlich getragene Ersatzidentität" gegeben, erweist sich am Beispiel einer Gemeinde mit überwiegend katholischer Bevölkerung als falsch, ist aber noch an Diasporagemeinden zu überprüfen. Daß sich die katholische Kirche in Diasporagebieten auf Kult und Katechese zurückzog, war aufgrund ihrer Minderheitensituation eine Überlebensstrategie.

Es stimmt, daß die Katholiken in der DDR-Gesellschaft fremd waren. Einmal bestanden die kleinen Gemeinden überwiegend aus Zugezogenen, oft Vertriebenen aus den deutschen Ostgebieten, zum anderen mußte die katholische Form von religiöser Praxis der säkularen Kultur in der DDR fremd erscheinen und sich

deshalb als ein Kommunikationshemmnis erweisen. Die katholische Kirche konnte deshalb gar nicht die Rolle eines Kommunikators übernehmen. Aber sie hat die katholischen Laien mit Selbstbewußtsein und Identität ausgestattet und der neuen politischen Ordnung weit über ihren geringen Bevölkerungsanteil hinaus unbelastetes politisches Personal zur Verfügung gestellt. Daß darunter, im Gegensatz zu den Protestanten, keine Geistlichen waren, ist vor allem auf die in der katholischen Kirche heute betonte Unvereinbarkeit politischer Ämter und Mandate mit der Tätigkeit als Seelsorger zurückzuführen, wie sie auch im Reichskonkordat von 1933 für Deutschland festgelegt wurde.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung können nicht für die ganze DDR verallgemeinert werden, ähneln aber denen für die frühe Bundesrepublik. Auch damals galt: Der katholische Volksteil identifizierte sich mit der neuen Ordnung, integrierte sich in die neue Republik und stellte gleichzeitig personelle und ideelle Ressourcen für den Aufbau des demokratischen Staates bereit.

ANMERKUNGEN

[1] E. Neubert, Protestant. Kultur u. DDR-Revolution, in: APuZ 19. 5. 1991, 21–29.

[2] Die Reueformel: „Ich, NN., habe am ... an der Jugendweihe teilgenommen. Ich bin mir bewußt, daß ich damit gegen Gott gefehlt und meinen katholischen Glauben verleugnet habe. Ich verspreche feierlich vor zwei Zeugen durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses, in Zukunft Gott die Treue zu halten und als aufrechter Katholik zu leben", in: J. Pilvousek, Kirchl. Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945–1976. Quellentexte aus d. Ordinariaten u. bisch. Ämtern (Leipzig 1994) 390. Die folgenden Zitate stammen aus Gesprächen mit Wittichenauer Bürgern, die nach der Wende Mandate übernommen haben.

[3] Am Ostermontag 1982 nahmen am Unterricht 27 % der Schüler teil, 1983 waren es 25 %, 1984 19,5 % (von 641 125 Schülern). An der Fronleichnamsprozession 1983 nahmen in Wittichenau am Vormittag 2000 und am Nachmittag 1500 Personen teil, 12 % davon Kinder und Jugendliche, weshalb den Schulunterricht nur 22 % besuchten.

[4] Bundesarchiv Potsdam, HAL 1119, Berichte aus d. Bezirk Cottbus 1986–89, Leitungsbericht 2/87.

[5] BA Potsdam, Bestand 0–4, Sign. 1314; alle folgenden Zitate stammen aus dieser Akte.

[6] G. Lange u. a., Kath. Kirche – Sozialist. Staat. Dokumente u. öffentl. Äußerungen 1945–1990 (Leipzig 1992) 163–168.

[7] Wittichenauer Wochenbl. Mai 1990.

[8] Protokoll d. Sondersitzung v. 8. 12. 1989, Wittichenauer Stadtarchiv.

[9] Der Bürgermeister u. Landtagsabgeordnete der Stadt, Peter Schowtka.

UMSCHAU

Philipp Melanchthon (1497–1560)

Am 25. Oktober 1532 schrieb der 35jährige Philipp Melanchthon aus der protestantischen Stadt Wittenberg an den über sechzigjährigen Erasmus von Rotterdam, der damals in der katholischen Stadt Freiburg lebte: „Ich bitte Dich eindringlich, daß Du auch Deine Autorität, wo sich die Gelegenheit ergibt, dafür einsetzt, daß der Friede erhalten bleibt, und daß Du die ermahnst, die das Sagen haben, daß die Kirchen nicht durch einen Bürgerkrieg noch weiter auseinandergerissen werden." Melanchthon hatte neun Jahre nach dem großen Auftritt Luthers vor dem Reichstag in Worms im Jahr 1521 für den Augsburger Reichstag von 1530 das Bekenntnis der Evangelischen, die „Confessio Augustana", formuliert. Kaiser Karl V. war nach neunjähriger Abwesenheit nach Deutschland gekommen, um vergeblich, wie sich zeigen sollte, eine Lösung in der seit Worms offenen Religionsfrage auszuhandeln. Die Deutschen, die Fürsten und die Städte, die „Stände", waren inzwischen in konfessionelle Lager mit parteiähnlichem Charakter gespalten. Nicht nur Melanchthon, auch andere erwarteten von Erasmus eine Vermittlung, um die kirchliche und die nationale Einheit zu erhalten. Tatsächlich setzte Erasmus sein Ansehen ein, um Theologen, Fürsten und Kirchenmänner beider Seiten zur Mäßigung zu mahnen.

Ein Jahr nach Augsburg schlossen sich die Protestanten zu einem Verteidigungsbündnis, dem Schmalkaldischen Bund, gegen den Kaiser und gegen das katholische Lager zusammen. Die neuen konfessionellen Parteien spiegelten sich in den Schriften und Korrespondenzen der Theologen und Schriftsteller, die den jungen deutschen Buchmarkt geradezu aufblühen ließen. Zum ersten Mal war in Deutschland eine nationale öffentliche Meinung entstanden. Es ging dabei nicht nur um den Glauben, die Dogmen und die Riten, sondern auch um Lebensformen und nicht zuletzt um politische und territoriale Besitzstände. Kam es nicht zum Frieden zwischen den neuen konfessionellen Lagern, so drohte Krieg.

Aus Dresden berichtete im Juni 1532 Johannes Cochläus, einer der führenden Intellektuellen des katholischen Lagers, dem englischen Lordkanzler Thomas Morus, damals der bedeutendste Kopf der englischen Katholiken, daß er die Texte und Schriften Melanchthons für weitaus schädlicher als die Bücher Luthers halte, weil Melanchthons Argumente „gedanklich dichter und in der Wortwahl moderater" seien. Er selbst werde künftig nicht mehr gegen Luther, sondern gegen Melanchthon schreiben. Cochläus, der in den folgenden Jahren tatsächlich eine „Philippica" nach der anderen gegen Melanchthon herausbrachte, stand mit seinem Urteil keineswegs allein. Seit 1530 wuchs Melanchthon allmählich für Freunde wie für Gegner in die Rolle des einflußreichsten Reformators in Deutschland hinein, während Luther, der Sachsen wegen der über ihn verhängten Reichsacht nicht verlassen konnte, allmählich an Einfluß verlor. Inzwischen war die Reformation längst ein europäisches Ereignis geworden, wenngleich die deutsche Geschichtsschreibung seit Ranke die Reformation immer wieder als den eigentlichen Beginn der deutschen Nationalgeschichte in der Neuzeit reklamiert hat.

Bis 1530 stand Melanchthon im Schatten Luthers. In der Geschichtsschreibung ist dies bis heute der Fall. Die Melanchthon-Biographie von Heinz Scheible[1], der eine Neuedition der Briefe Melanchthons herausbringt, ist seit langem die erste wissenschaftliche Biographie des humanistischen Reformators, der in diesem Jahr zu seinem fünfhundertsten Geburtstag gleichsam wiederentdeckt wurde. Dies geschah nicht ohne Grund. Denn plötzlich fand man in der Gestalt Melanchthons all das vorgeprägt, was die Deutschen der Gegenwart so dringend brauchen: die überzeugende Verbindung von nationaler Identität („praeceptor Germaniae") und europäischer Identität („christlicher Humanismus"), ja sogar

die gelungene Symbiose von Deutschland Ost und Deutschland West. Man feierte den Geburtstag sowohl im sachsen-anhaltinischen Wittenberg wie im baden-württembergischen Bretten, in beiden Fällen unter Mitwirkung der jeweiligen Ministerpräsidenten Reinhard Höppner und Erwin Teufel. Man entdeckte gegenüber dem kompromißlos unnachgiebigen und verletzend formulierenden Luther jetzt den kompromißfähigen, vermittelnden und selbst im Umgang mit den Gegnern höflichen Melanchthon als eine neue deutsche historische Leitfigur. Der katholische Erzbischof von Freiburg, Oskar Saier, rief bei der Geburtstagsfeier am 16. Februar in Bretten mit großer Sympathie die ökumenische Haltung in Erinnerung, durch die sich Melanchthon ausgezeichnet habe.

Scheibles Biographie ermöglicht es, den ungewöhnlichen und schwierigen Lebensweg des deutschen Reformators nachzuvollziehen, ja überhaupt erst einmal kennenzulernen. Zweifellos vollzog sich im sechzehnten Jahrhundert in der Zeit der Reformation und Gegenreformation gleichsam eine „Weichenstellung" in der deutschen Geschichte. Damals begann die lange Geschichte der deutschen Spaltungen, die erst 1990 endete. Den Politikern und Kirchenführern, die in diesem Jahr Melanchthon feiern, scheint diese Tatsache weitaus bewußter zu sein als den Historikern vom Fach, die heutzutage – in einer Art Gegenbewegung zu der Haltung früherer Historikergenerationen – eher die bewußte Distanz zu dem suchen, was man das „nationale Erbe" nennt. Scheible versucht, beide Einstellungen zur Geschichte miteinander zu verbinden.

Dies erweist sich als eine schwierige Gratwanderung. Auf der fachlichen Seite fließen die neueren Ansätze zur Reformationsforschung, die inzwischen so stark säkularisiert ist, daß die religiöse Substanz, von der die Reformation ihren Ausgang nahm, bei manchen neueren Forschungen zur Reformation kaum noch zu erkennen ist, nur begrenzt und eher sporadisch in diese Biographie ein. Sie versteht sich wohl eher als ein Beitrag zur protestantischen Kirchengeschichte in Deutschland, weniger als ein Buch zur „allgemeinen" deutschen und europäischen Geschichte. Agnostiker werden hier kaum auf ihre Kosten kommen. Andererseits ist aus einer gewissen Scheu des Autors, vom Tugendpfad der Wissenschaftlichkeit abzuweichen, diese Biographie sehr stark „referierend" und auf „Faktizität" hin angelegt. Zwar wird auf die breite Korrespondenz Melanchthons Bezug genommen, so beispielsweise im Zusammenhang mit den Kontakten Melanchthons mit dem päpstlichen Legaten auf dem Augsburger Reichstag von 1530, Laurenzo Campeggio, und den gleichzeitigen Kontakten zu Luther, der von den Verhandlungen ausgeschlossen war und sich in Coburg an der sächsischen Grenze aufhielt. Aber es wird selten wörtlich zitiert, auch nicht aus dem faszinierenden Briefwechsel, den Melanchthon, der enge Vertraute Luthers, mit Erasmus beispielsweise nach der großen Kontroverse in der Mitte der 1520er Jahre zwischen Erasmus und Luther über den „freien" bzw. „geknechteten" Willen führte. Man vermißt gelegentlich den historischen „Originalton", der einer Biographie Farbe verleiht. Markante und entschiedene Aussagen, die die Leistungen deutlich herausstellen, die das Lebenswerk Melanchthons auszeichnen, werden eher vermieden. Der Leser muß sich seinen Teil dazudenken. Das macht die Lektüre nicht ganz einfach.

Die besondere Leistung dieser Biographie besteht darin, daß sie Melanchthon nicht nur als Theologen, Hochschullehrer, Humanisten und Reformer des deutschen Bildungswesens vorstellt, sondern auch den Diplomaten und Politiker herausstellt, der, mit großer Geduld und in zähem Einsatz die Strapazen langer Reisen auf sich nehmend, immer wieder auf den Reichstagen und in den Religionsgesprächen versuchte, einerseits den Zusammenhalt des protestantischen Lagers zu sichern und andererseits den endgültigen Bruch zwischen den konfessionellen Lagern zu vermeiden. Scheible zeigt neue politische Problemfelder auf, die auch Thomas Brady in seiner Biographie über den Straßburger Reformationspolitiker Jakob Sturm dargestellt hat, die 1996 erschien und die den ebenso bezeichnenden wie zutreffenden Untertitel „Protestantische Politik und deutsche Reformation" trägt.

Als Melanchthon 1560 starb, war seine Politik und Diplomatie des Kompromisses weitgehend gescheitert. Immerhin war 1555 der Augsburger Religionsfriede zustande gekommen, der

Deutschland anders als Frankreich in den kommenden Jahrzehnten, jedenfalls bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges im Jahr 1618, vor einem blutigen Bürger- und Religionskrieg verschonte. Andererseits verfestigte sich seit 1555 der spezifisch deutsche Konfessionalismus praktisch für die Dauer von vierhundert Jahren, bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs 1945, als durch Flucht und Vertreibung die deutsche Bevölkerung völlig umgeschichtet wurde und die traditionellen regionalen Identitäten weitgehend aufgehoben wurden. Der historische Konfessionalismus hatte die Entstehung eines mentalen Provinzialismus begünstigt, dessen Wirkung Melanchthon während seiner letzten Lebensjahre selbst noch in den maßlosen Angriffen „orthodoxer" lutherischer Theologen auf seine Person erleben mußte. Melanchthon sei, faßt Scheible zusammen, in seinen Lebenssituationen nicht immer glücklich gewesen, und er habe sich zuweilen als ein „an den Felsen geschmiedeter Prometheus" gefühlt: „Woraus waren seine Fesseln? Mußte er im sandigen Wittenberg sterben, wo ihm das Essen nach vierzig Jahren nicht schmeckte und die Sommerhitze noch lästiger war als die Winterkälte? Er hätte wegziehen können. Schon nach achtzehn Monaten wollte sein Mentor Reuchlin, dem der Tübinger Dozent (1518) den Ruf an die kursächsische Universität verdankte, ihn lieber in Ingolstadt sehen. Dies wäre eine Entscheidung gegen Luther und für den Papst gewesen. Melanchthon traf sie in voller Überzeugung. Er blieb." *Wilhelm Ribhegge*

[1] Heinz Scheible: Melanchthon. Eine Biographie. München: Beck 1997. 297 S. Lw. 68,–.

BESPRECHUNGEN

Ethik

Demel, Sabine: *Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation.* Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Stuttgart: Kohlhammer 1996. Kart. 79,–.

Wer gemeint hat, mit der gesetzlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs vom 29. Juni 1995 sei dieses Thema abgeschlossen, muß sich eines besseren belehren lassen. Die Diskussion geht weiter, die Sache, um die es geht, erhitzt nach wie vor die Gemüter, sie ist offenbar weder ausdiskutiert noch befriedigend gelöst. Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch wird auch deswegen andauern, weil hier Grundlegendes von dem betroffen ist, was Recht und Unrecht für den Menschen bedeuten: das Recht auf Leben und das Unrecht, es zu beenden.

Zur Beurteilung der aktuellen Situation und für eine begründete Stellungnahme ist die vorliegende Eichstätter kanonistische Habilitationsschrift eine wertvolle Hilfe. Das Thema wird umfassend und aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt. Zunächst werden in einem ersten Teil (15–65) die wichtigsten philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Aussagen zum Beginn menschlichen Personseins dargestellt. Der Standpunkt, der hier bezogen wird, ist nämlich entscheidend dafür, von wem, wie und in welchem Maß auf die Abtreibung reagiert wird. Im zweiten Teil (66–110) zeichnet die Verfasserin nach, wie unterschiedlich das ungeborene Leben und demzufolge die Abtreibungstat im Lauf der Geschichte bewertet wurden und welche Strafmaßnahmen vom kirchlichen und weltlichen Gesetzgeber ergriffen worden sind. Im dritten Teil (111–213) geht es um die Darstellung und Diskussion der modernen Strafrechtsreformen des § 218, wobei auch nach den prinzipiellen Möglichkeiten und Grenzen der Regelung des Schwangerschaftsabbruchs im weltlichen Recht gefragt wird. Den vierten Teil (232–347) widmet die Verfasserin schließlich den entsprechenden strafrechtlichen Normen des Kirchenrechts, und zwar des CIC/1917, CIC/1983 und des CCEO/1990.

Von den Ergebnissen der Studie seien hier nur einige genannt: 1. Gegenüber dem Indikationsmodell verdiene das Fristenmodell dann den Vorzug, wenn es inhaltlich so ausgestaltet ist, daß ein Abbruch innerhalb der ersten 12 Wochen erstens nur nach einer Pflichtberatung, die zweitens zugunsten des ungeborenen Kindes eintritt, drittens lediglich für straffrei, nicht aber für rechtmäßig bzw. nicht rechtswidrig oder nicht tatbestandsmäßig erklärt wird. 2. Der neue § 218 StGB vom 29. Juni 1995 wird dem Lebensschutz in mehrfacher Weise nicht gerecht, insofern der befristete Strafverzicht bei Beratungspflicht als Tatbestandsausschluß bewertet werde und die medizinische und kriminologische Indikation zum einen ohne eine Beratungspflicht und zum anderen unterschiedslos als Rechtfertigungsgrund konzipiert werde. 3. Eine Beratungsregelung sollte dann von kirchlicher Seite akzeptiert werden, wenn die Beratung eindeutig für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes eintritt. Für eine Beratungstätigkeit in diesem Sinn könne niemals die kirchliche Strafe der Exkommunikation greifen. 4. Die Strafe der Exkommunikation sollte künftig nicht mehr den Empfang des Bußsakraments verbieten; bei entsprechender Disposition sollte jeder Straftäter von jedem Priester die Absolution von seinen Sünden erhalten können.

An Demels fundierter, materialreicher und exakter Studie wird die weiter andauernde Diskussion um die Abtreibung nicht vorbeikommen können. *Johannes Reiter*

Peschke, Karl-Heinz: *Christliche Ethik.* Spezielle Moraltheologie. Trier: Paulinus 1995. XX, 879 S. Kart. 58,–.

Die handbuchlose Zeit scheint nun auch in der Moraltheologie vorbei zu sein. Neben den allgemeinen Moraltheologien von Weber, Römelt und

Piegsa und den Gesamtdarstellungen von Häring und Günthör liegt nun eine weitere spezielle Moraltheologie von dem derzeit an der Theologischen Hochschule St. Gabriel (Mödling bei Wien) lehrenden Professor Karl-Heinz Peschke SVD vor. Das Buch hat etliche fremdsprachige Vorgänger, und die jetzt vorliegende deutsche Ausgabe fußt auf der nochmals überarbeiteten englischen Version des Buchs von 1992. Die übergeordnete Stoffeinteilung in einen allgemeinen und einen besonderen (speziellen) Teil, die in sehr vielen wissenschaftlichen Fächern üblich ist, hat sich in der Moraltheologie seit der Ausbildung eines selbständigen Systems eingebürgert. Sie fand in der theologischen Summe des Thomas von Aquin eine Verwirklichung, die bis in die Gegenwart vorbildlich blieb. Aufgrund des wesentlichen Zusammenhangs aller Themen des speziellen Teils gewinnt die Frage der Stoffeinteilung dieses Teils erhöhtes Gewicht. Die traditionellen Einteilungsschemata Dekalog, Tugenden, Pflichtenkreise läßt Peschke unberücksichtigt, statt dessen entscheidet er sich für eine Zweiteilung in einen religiösen und einen weltlichen Lebensbereich und hat damit, insbesondere für den sehr großen und in sich mannigfaltigen Bereich des irdischen Lebens, eine sinnvolle Struktur gefunden.

Der erste Teil über den religiösen Bereich (7–209) handelt sodann in fünf Kapiteln von den theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; dem Wesen, den Äußerungen und Pflichten der Gottesverehrung. Der zweite Teil (213–852) über die geschaffene Welt handelt in sieben Kapiteln von den Tugenden der Nächstenliebe und Gerechtigkeit; dem körperlichen Leben und der Gesundheit; der Ehre, Wahrhaftigkeit und Treue; der Sexualität und Ehe; dem Gemeinschaftsleben in Familie, Staat und Kirche; dem Eigentum und der Sozialwirtschaft; der verantwortlichen Sorge für die Schöpfung.

Auf die vielen Einzelthemen, die sich durch die Herausforderungen der modernen Zeit auf ein bislang nicht gekanntes Ausmaß ausgeweitet haben, kann hier nicht eingegangen werden. Kennzeichnend für das gesamte Werk ist die Verbindung von naturrechtlichem und eschatologischem Denken. Auffallend ist auch das Bemühen des Autors, das christliche Ethos korrelativ auf die heutigen kulturellen Bedingungen zu beziehen; nur so kann es vielen Menschen kommunikabel gemacht werden. Dabei wird aber nichts Christliches preisgegeben. Zu begrüßen ist weiterhin, daß das ethische Urteil, wo immer dies möglich und angebracht ist, auch die empirischen Wissenschaften (z. B. Medizin, Psychologie und Soziologie) berücksichtigt. Im gesamten Werk zeugen die Fußnoten davon, daß eine umfangreiche internationale theologische, natur- und humanwissenschaftliche Literatur aufgearbeitet wurde.

Bei einer solch umfangreichen Darstellung ist es verständlich, daß der Rezensent an einigen Stellen anderer Meinung ist als der Autor; das schadet aber nicht der Qualität des Buchs. Sicherlich hätte man auch auf einige Aussagen verzichten können, so beispielsweise im Kapitel über Sexualität und Ehe, wo doch manches rezepthaft formuliert ist (vgl. etwa nur 499f.). Wer sich Peschkes Handbuch aus Neigung oder Pflicht zuwendet, erhält eine in allgemeinverständlicher Sprache und gut leserlichem Schreibstil abgefaßte, insgesamt solide, wissenschaftlich exakte und auf dem gegenwärtigen Erkenntnisstand beruhende Auskunft über die Themen der speziellen Moral. *Johannes Reiter*

Schockenhoff, Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde.* Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias-Grünewald 1996. 326 S. (Welt der Theologie.) Lw. 48,–.

Die teils sehr kontroverse Debatte um universale Menschenrechte, etwa im Dialog zwischen der Europäischen Union und Ostasien, ist im Kern nichts anderes als eine Debatte um eine universale Ethik in einer geschichtlichen und soziokulturell heterogenen Welt. Genauer geht es um die universale Gültigkeit bestimmter ethischer Normen und um die Möglichkeit, sie ohne Bezugnahme auf spezifische und insofern partikulare kulturelle oder religiöse Traditionen und Autoritäten rational zu begründen.

Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie in Freiburg, legt mit seinem Buch eine kenntnisreiche, gründliche und sachlich überzeugende Fundamentalethik vor, die an den in diesen Fragen weniger Kundigen freilich hohe Ansprüche stellt und die darum in einer kurzen Rezen-

sion nur ansatzweise gewürdigt werden kann. In den ersten drei Kapiteln leistet der Autor Vorarbeit für seinen eigenen Ansatz, indem er sich von falschen Konzepten des Naturrechts mit ihrer historischen Erblast absetzt, die Aporien des ethischen Relativismus einer deskriptiven Moralforschung aufzeigt und die anthropologisch gegebene Geschichtlichkeit von Vernunft und Moral herausarbeitet.

Das vierte Kapitel entfaltet die Grundthese des Buchs, die sich dahingehend zusammenfassen läßt, daß universale Menschenrechte letztlich nicht begründbar sind ohne einen Rekurs auf das, was „Naturrecht" im ursprünglichen und eigentlichen Sinn meint, wie der Autor ausgehend von einer bemerkenswerten Interpretation des Werks von Thomas von Aquin herausarbeitet. Schockenhoff versucht sozusagen einen Brükkenschlag zwischen deontologischer und teleologischer Ethik, indem er die Anliegen beider Ansätze aufgreift und eine weitgehende Übereinstimmung ihrer inhaltlichen Normen feststellt, um dann aber doch für eine, allerdings sehr eng gefaßte, deontologische Ethik einzutreten (232), was er damit begründet, daß auch die teleologische Ethik letztlich eine Art von Naturrecht impliziere. Menschenrechte sind nach ihm ein unverzichtbares Minimum, das in der Menschenwürde gründet. Sie sind aber, wie das Naturrecht, aufgrund der menschlichen Konstitution (Geschichtlichkeit, praktische Vernunft, Sittlichkeit) geschichtlichem Wandel unterworfen und müssen stets von neuem begründet und konkretisiert werden. Dieser Aufgabe könne die Ethik heute „nur auf einer geschichtsbezogenen Erfahrungsgrundlage und in engem Kontakt mit den empirischen Humanwissenschaften" (298) nachkommen.

Im fünften Kapitel setzt Schockenhoff seinen Ansatz in Beziehung zur biblischen Ethik, vor allem zur universalen Bedeutung des Dekalogs und der Bergpredigt. Sein Resümee lautet: „Die gemeinsame Basis des Naturrechts, die eine kulturneutrale Untergrenze des Menschseins festhält, ist aber von sich aus offen für anspruchsvollere Anthropologien, wie sie in den philosophischen Traditionen der Menschheit und in den religiösen Vorstellungssystemen der Völker enthalten sind" (233 f.). Diese Perspektive ist gerade im Hinblick auf den interreligiösen Dialog um ein gemeinsames „Weltethos" (Hans Küng) wichtig. Im letzten Kapitel unterstreicht der Autor den Sinn der Unterscheidung von Recht und Moral, und zwar in Absetzung sowohl vom Rechtspositivismus wie von einer „objektiven Wertbegründung des Rechts", die Recht und Moral allzu eng verknüpft.

Wer, wie der Rezensent, dieses Buch vor allem aus Interesse an der Menschenrechtsdiskussion im Nord-Süd-Dialog liest, wird vielleicht enttäuscht sein, da er wenig zu den aktuellen Kontroversen erfährt. Gleichwohl wird er das Buch wahrscheinlich mit viel Gewinn nach dem Lesen zur Seite legen, weil es die Kernproblematik klar herausarbeitet, eine überzeugende, auf jeden Fall aber zum Nachdenken zwingende Antwort gibt und überdies viele wertvolle Hinweise und Anregungen enthält. *Johannes Müller SJ*

Kunst

Spath, Emil: *Isenheim.* Der Kern des Altar-Retabels. Die Antoniterkirche. Bd. 1: Text. Bd. 2: Pläne u. Abb. Freiburg: Edition Symbolum 1997. 512, 136 S., Abb. Kart. 198,–.

Langgewöhnt an museale Sammlungen neigen wir heute dazu, Kunstwerke ästhetisch zu genießen und isoliert zu betrachten. Um so nötiger ist es, ein hochkomplexes Sinngebäude wie den Isenheimer Altar mit seinen gemalten und geschnitzten Teilen im Ursprungszusammenhang zu betrachten. Diesen Versuch unternimmt das Werk von Emil Spath. In den vorliegenden Bänden beschreibt er ausführlich den geschnitzten Retabelkern, den Komplex der Antoniterkirche in Isenheim und das dazugehörige Kloster. Auf die Grünewald-Bildtafeln geht der Autor nur in einem eher kurzem Kapitel über die Gesamtkonzeption des Altars ein (1, 53–60).

Im ersten Band, dem Textband, stellt Spath im ersten Buch (Der Kern des Altarretabels) die hölzernen Bildwerke hinter den Tafeln vor, den heutigen Bestand, eine Zustandsbeschreibung

und Rekonstruktionspläne des Werks. Die technischen Bemerkungen zum Retabelkern stützen sich auf das Colloquium über den skulptierten Teil des Isenheimer Altares, das 1987 im Unterlindenmuseum zu Colmar in Zusammenhang mit einer Ausstellung stattfand, und auf die daraufhin herausgegebenen Bände: Christian Heck und Roland Recht, Le retable d' Issenheim avant Grünewald. Les sculptures de Nicolas de Haguenau (Colmar 1987) und Christian Heck, Le retable d' Issenheim et la sculpture au nord des Alpes à la fin du Moyen Age (Colmar 1989). Zur formgeschichtlichen Bestandsaufnahme in der neuesten Literatur gibt uns Spath seine ausführlichen Interpretationen des Statuenprogramms.

Bemerkenswert ist das zweite Buch (Die Antoniterkirche) des ersten Bandes. Der Text stellt den Altar in seinen „ursprünglichen, bis gegen 1793 währenden Lebenszusammenhang" (1, 337). Das Kunstwerk erhält in dieser Darstellung seinen Gerätecharakter zurück. Spath beschreibt den Ablauf einer Neuaufnahme in die Gemeinschaft des Krankenpflegeklosters und die Funktion von Raumfolgen, architektonischen Besonderheiten, in Dokumenten erwähnten Gerätschaften und des Altarkomplexes selbst. Aufnahmeritus und Aufnahmeliturgie werden mit dem Bildprogramm des Retables und auch dem auf- und abziehbaren Tabernakel in Verbindung gebracht. Der weitere Gang durch die Anlage bezieht den unteren Chor, das Chorgestühl, Vestibül, Sakristei, Lettner, Kirchenschiffe und weitere Altäre, die Westfassade, den Turm und Friedhof und Beinhaus mit ein. Abschließend schildert Spath die Baugeschichte.

Sieben Exkurse zum ersten und zweiten Buch folgen; der fünfte Exkurs „Wandlungen des Isenheimer Altarretabels im Gang des Kirchenjahres" weist auf weitere Verwendungen der Bildwerke hin.

Der zweite Band, das Tafelwerk, zeigt 14 Pläne und 112 Abbildungen der geschnitzten und gemalten Retabelpartien, darunter alte Aufnahmen von inzwischen verlorengegangenen Teilen. Der Band umfaßt auch die umfänglichen Anmerkungen zum ersten und zweiten Buch und zu den Exkursen.

Das vorliegende Werk ist ein Bildungswerk. Es beweist die gründlichen Kenntnisse des Autors in Theologie, Philosophie und Geistesgeschichte des Abendlands. Es ist hochgelehrt und eine Fleißarbeit sondergleichen. Jedes noch so unbedeutend scheinende Detail ist erwähnt und kommentiert; allein die Auflistungen und Umrechnungen der Maße des Retabels umfassen zehn Seiten (1, 30–40). Es werden unzählige Fragen zu Einzelheiten, Zusammenhängen und Bedeutungen gestellt und sorgfältig beantwortet. Aus jedem Wort scheint die Begeisterung des Autors über sein Thema; eine langjährige und intensive Beschäftigung mit dem Retabel wird klar.

Emil Spath ist kein Kunsthistoriker, sondern Theologe; so muß er nicht zwangsläufig bloße Formgeschichte betreiben, sondern kann seiner ausdeutenden Phantasie freien Lauf lassen. Methodisch betreibt er eine theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Systematisierung, die nie ausufert und stets am Objekt bleibt. Als Ergebnis gibt es dabei eigenwillige und überraschende Neuinterpretationen von Figuren. Letzte Sicherheit bieten diese mit Nachdruck vorgetragenen Argumentationsketten jedoch nicht. Bei vielen Ausdeutungen schießt der Autor in seiner Begeisterung und in seiner Wissensfülle über das Ziel hinaus. Auch werden Beschreibungen nach uneinheitlicher Methode ausgeführt.

Von solchen Punkten abgesehen ist das Werk durchaus eine Bereicherung und dient umfänglich dem Verständnis eines großen Kunstwerks in seinem Nutzungszusammenhang und seinem geistigen, theologischen und sozialen Umfeld. Die Exkurse, Pläne und Anmerkungen sind nützlich. Eine Übersetzung der zahlreichen lateinischen und französischen Zitate hätte manchem Leser mehr Einsicht gebracht.

Peter Conrads Kronenberg SJ

Steinmetz, Franz Josef: *Die göttliche Unbekannte.* Bilder vom Wirken des Heiligen Geistes. Würzburg: Echter 1997. 60 S., Abb. Kart. 24,80.

Ein Buch über den Hl. Geist herauszugeben ist kühn, zumindest in unseren Tagen der – vom Autor genannten – Geistvergessenheit. Die Bild- und Textkombination will anregen, den Geist Gottes neu zu entdecken. Die trinitarische Person war und ist nicht darstellbar, deutbar höchstens durch Symbole und bildliche Umschreibungen. Taube und Flamme sind die traditionel-

len Bildformeln. Eine Auflistung verschiedener Fassungen solcher Symbole wäre nicht neu und wenig anregend.

Steinmetz geht einen anderen Weg, einen Weg, der auch unsere Erfahrung, unsere Erinnerung und unsere Hoffnung anspricht; er zeigt Darstellungen des Hl. Geistes in seiner Wirkung. Aus der menschlichen Glaubenswirklichkeit heraus wird ein breitgestreutes Spektrum von Geisterfassung entfaltet. Auch scheinbar abwegige Themen, die auf den ersten Blick wenig mit dem Wirken des Geistes zu tun haben, werden herangezogen und transparent gemacht für die verborgene, innewohnende Kraft. Einige Zitate aus den Untertiteln der Kapitel mögen dies verdeutlichen: Der Geist als Frauengestalt? Freiheit im Geist. Der Geist als Advokat. Freundschaft im Geist.

Zwölf Kunstwerke, vom sechsten Jahrhundert bis in unsere Zeit, werden abgebildet, kommentiert und meditierend betrachtet. Sieben Darstellungen sind aus dem zwanzigsten Jahrhundert. Die Auswahl erfolgte nach subjektiven Kriterien; sie soll nicht die quantitative Bevorzugung des Themas in unserer Zeit zeigen, sondern die Möglichkeit, sich mit dem Hl. Geist in allen Kunstepochen zu beschäftigen, auch in der Moderne. Die künstlerische Qualität der Darstellungen ist denkbar unterschiedlich. Entscheidend ist, wie mit dem jeweiligen Kunstwerk umgegangen wird.

Die zwölf kurzen Kapitel gliedert Steinmetz jeweils in der selben Weise: Zunächst erscheint eine einführende Darstellung über den Künstler oder die Kunstepoche, die Kunstsparte oder den Auftraggeber. Das Bild oder Relief wird vor dem Hintergrund der Entstehungssituation betrachtet und zunächst in einem objektiv-historischen Rahmen gestellt. Dann folgt die Abbildung selbst – leider nicht immer in Farbe. Im dritten Teil gibt der Autor seine persönlichen Gedanken wieder, bewußt sujektiv, bewußt unvollständig, bewußt anregend, um dem Leser und Betrachter die Möglichkeit zu geben, die vorgetragenen Ideen mit eigenen Beobachtungen zu vervollständigen. Die Kürze sowohl der Einführungen als auch der Meditationstexte gibt einen guten Einstieg in die eigene Betrachtung des Bildes und darüber hinaus des so scheinbar abstrakten Themas Geist. Statt durch abgegriffene Symbole mittels Erfahrungswirklichkeit dem Geist Gottes auf die Spur zu kommen, darin liegt das Verdienst dieses kleinen Buchs über „die göttliche Unbekannte".

Peter Conrads Kronenberg SJ

Josef Oberberger genannt OBE. Der Zeichner. Hg. v. Horst Haub, Michael Kampik. München: Oberberger-Stiftung 1995. 150 Abb. Lw.

Im Frühjahr 1995 fand eine Retrospektive über das künstlerische Werk des Malers Josef Oberberger (1905–1994) statt. Das Olaf-Gulbransson-Museum am Tegernsee hat dazu in enger Zusammenarbeit mit der Oberberger-Stiftung einen Katalog herausgebracht. Das kurze Vorwort schrieb Michael Kampik SJ, den seit seinem Studium an der Akademie der Bildenden Künste in München eine persönliche Freundschaft mit seinem damaligen Professor verband und der in den letzten Jahrzehnten ein ständiger Begleiter Oberbergers war. Er ist wie niemand sonst vertraut mit dem Lebenswerk Obés, wie dieser sich selbst nannte.

Kampik läßt das Leben des Malers und Kunstprofessors anhand von Zeichnungen und Dokumenten Revue passieren und liefert damit eine Biographie der besonderen Art über einen besonderen Menschen. Mit 19 Jahren kam der gebürtige Oberpfälzer von Regensburg nach München, wo er an der Akademie der Bildenden Künste studierte und dort 1945 Professor wurde. Hier schloß er während seiner Studienzeit Freundschaft mit Olaf Gulbransson, die er ein Leben lang pflegte. Sein ausgeprägter Charakter ist an seinen Selbstporträts abzulesen. So begab er sich als „Zeitlosgenosse" immer wieder auf Neuland und stellte sich als barocker Freskomaler, als Rokoko-Malerfürst, als fernöstlicher Zen-Maler-Mönch, als heiliger Josef („Obé im Himmel), Kunsthändler in Paris oder als Bel Ami dar. Seit 1937 reiste er immer wieder und gerne in die französische Metropole, wo er das Leben dort in Aquarellen, Malereien und Zeichnungen dokumentierte: Weinhandlung, Lieblingslokal, Dichter im Café, Eiffelturm, Cancan im Casino de Paris, Franzosen am Sonntag etc. „Der liebe Gott ist überall. Aber eine kleine Wohnung hat er in Paris. So lautete Oberbergers Credo" (93).

Zu den wichtigsten Arbeiten in Oberbergers Lebenswerk zählen Glasmalereien – diese Kunst hatte er Anfang der 20er Jahre erlernt und seitdem weiterentwickelt –, so die großen Glasfenster im Dom zu Augsburg (Ostchor, Motiv: Mariä Heimsuchung, 1950; Kapellenkranz um den Ostchor, Motiv: Kreuzornamente, Zehn Gebote, 1966) und Regensburg (Nordchor, Motiv: Bischöfe und Evangelistensymbole, 1968; weitere Glasfenster, 1985–1989). Nicht zu vergessen die Gestaltung der Empfangshalle und des Treppenaufgangs im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München, in goldgelb leuchtende Glasfenster übertragene Zimelien aus der Handschriftensammlung, ergänzt durch eine Obé-Zimelie, oder das Glasfenster „Die Schreibenden" (1979).

Obés Vermächtnis als Zeichner in der vorliegenden einmaligen Biographie, die Vergleichbares sucht, drückt sich in den Zeilen aus, die Eugen Roth einmal an den Künstler schrieb und die sowohl in den Leinendeckel eingeprägt sind als auch das Vorwort beschließen: „Die Kunst ist oft ein großer Ärger. Doch nicht bei Josef Oberberger." *Rita Haub*

ZU DIESEM HEFT

Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts steht die friedensethische Diskussion vor einer neuen Situation. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, begründet die These, daß die in den letzten Jahrzehnten entwickelte kirchliche Friedensethik bei der entsprechenden Konkretion aktueller als zuvor ist.

Ausgehend von der Siebenschläfer-Legende fragt Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, nach der produktiven Bedeutung der Phantasie für Glaube, Theologie und Kirche. Dabei zeigt er, daß der Einsatz von Phantasie als Geistesgegenwart helfen könnte, die Kluft zwischen kirchlicher Verkündigung und moderner Lebenswelt zu überwinden.

Sekten und neureligiöse Bewegungen finden wachsenden Zulauf. Karl Josef Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, analysiert dieses Phänomen auf dem Hintergrund der modernen Gesellschaftsforschung und setzt sich dabei insbesondere mit der Scientology-Organisation auseinander.

Indien feiert im August 1997 den fünfzigsten Jahrestag seiner Unabhängigkeit. Heinz Werner Wessler zeichnet das Verhältnis von Staat und Religionen in der neueren Geschichte Indiens nach und schenkt dabei den fundamentalistischen Tendenzen in der nationalistischen Hindu-Partei BJP besondere Aufmerksamkeit.

Im Zusammenbruch der DDR wird die Rolle der katholischen Kirche im Unterschied zur protestantischen als oppositionelle Bewegung häufig gering veranschlagt. Henry Krause prüft diese Behauptung am Beispiel des Verhaltens der mehrheitlich katholischen Bevölkerung in der Kleinstadt Wittichenau gegenüber dem allumfassenden Machtanspruch der SED.

Was sagt uns der Kosmos?

Im März dieses Jahres der Jahrhundertkomet Hale-Bopp, im Juli die Mars-Erkundung durch den Forschungsroboter Sojourner – Ereignisse wie diese sind für die Medien meistens Anlaß, die wichtigsten Annahmen des sogenannten kosmologischen Standardmodells in Erinnerung zu rufen, das die Evolutionstheorie zu einem umfassenden naturwissenschaftlichen Weltbild ergänzt: Am Anfang der Urknall – am Ende der Wärmetod (oder erneut ein unvorstellbar heißer Gasball) und in den Milliarden von Jahren dazwischen die Entwicklungsgeschichte des Lebens mit derzeit etwa fünf Millionen Arten, darunter der Mensch. Obwohl man diese Gesamtschau weltanschaulich verschieden deuten kann, verknüpfen sie nicht wenige Publizisten fast dogmatisch mit einseitigen philosophischen Interpretationen, die sie mit der Autorität der Naturwissenschaften den Interessenten einer expandierenden „Popscience" vortragen.

Da faßt ein Astrophysiker in einem Wissenschaftsmagazin neuere Erkenntnisse über die Planeten- und Sternbildung zusammen und wertet sie als krönenden Abschluß der von Kopernikus eingeleiteten Verdrängung des Menschen und seiner Erde aus der Mitte: „Nirgendwo – vom Planetenreigen im eigenen Sonnensystem bis in die Tiefen des Alls – sind wir etwas Besonderes." Ein Nachrichtenmagazin geht in seinem Kommentar zum Kometen Hale-Bopp noch weiter und erklärt, die Astrophysik habe im Kosmos keinen Plan entdeckt, der auf den Homo sapiens ziele. Es gebe nur eine Kette von Zufällen, die die „Bedeutungslosigkeit" des Menschen und die Abdankung des gnädigen Schöpfergottes bewiesen. So werden unbesehen zwei weltanschauliche Deutungsmuster tradiert, die schon fast klassisch sind: die These von der Randstellung und Staubkornwinzigkeit, der zufolge der Mensch in der „totalen Verlassenheit" eines „Zigeuners am Rande des Universums" lebt (Jacques Monod), und das Sinnlosigkeitspostulat, das Erde und Menschheit als Produkt einer von blindem Zufall bestimmten kosmobiologischen Entwicklung auffaßt, die unser Leben zur „Farce" macht (Steven Weinberg).

Der Versuch, eine solche Philosophie des Absurden kosmologisch zu rechtfertigen und als die einzig wahre Deutung zu etablieren, verdient Widerspruch. Das Standardmodell und die Evolutionstheorie, wie sie derzeit wenigstens in ihren Grundzügen weithin anerkannt werden, sind sowohl auf naturalistisch-materialistische als auch auf metaphysische Kosmosinterpretationen offen. Der christliche Glaube an die Würde des Menschen und an den Sinn seines Lebens in Gottes Schöpfung muß zwar manche Weltbildvorstellung, die früher mit ihm verbunden wurde, aufgeben, doch wird dadurch sein Lebens- und Schöpfungsverständnis dynamischer. Vor allem vermeidet er die der naturalistischen und kosmozentri-

schen Sicht eigene Gefahr, den Menschen zu einem bedeutungslosen Atom im unermeßlichen All zu verkürzen. Mit guten Gründen.

Der Mensch nimmt schon deshalb keine Randstellung ein, weil die heutige Physik dem Universum insgesamt dieselbe Struktur zuschreibt und somit keine Mitte kennt, in der wir inthronisiert, und keinen Rand, zu dem wir verjagt werden könnten. Das bekannte Staubkorn-Argument betrachtet den Planeten Erde und den Menschen rein quantitativ nach Augenschein. Es übersieht, daß der Mensch qualitativ schon als Organismus mehr ist als eine Sonne mit ihrer unbelebten Materiemasse. Mehr ist vor allem sein Gehirn, das möglicherweise so viele Nervenzellen besitzt wie unsere Milchstraße Sterne, jedoch komplex und arbeitsteilig vernetzt und zu Erkenntnis, Liebe und Freiheit fähig, so daß schon ein Kind mehr mitzuteilen hat und mehr ist als eine Galaxie.

Doch ist der Mensch nicht ein sinnloser Zufallstreffer in einem lebensfeindlichen Universum? Nun, eine kosmische Notwendigkeit ist er nicht. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß man von der unbelebten Materie keine bewußte Anteilnahme erwarten darf und der Mensch keine anderen Planeten besiedeln muß, erweist sich der Kosmos als überaus menschenfreundlich. Ermöglicht er doch auf der Erde eine Biosphäre, in der wir uns beheimaten können. Daß er dies sozusagen mit dem ganzen Eifer seiner materiellen Struktur tut, zeigen die „anthropischen" Überlegungen von Physikern zur erstaunlichen Feinabstimmung der Naturkonstanten, die das Entstehen von Leben und Bewußtsein zulassen. In dieser Linie kann man die Kosmosgeschichte gleichsam als chemisches Experiment zur Vorbereitung der Biosphäre und des Menschen ansehen.

Wenn sich der Homo sapiens, streng darwinistisch gedacht (was manche Biologen für unzureichend halten), aus dem Zusammenspiel von planlos verlaufenden Mutationen und nachfolgender Selektion entwickelt hat, so war dieser Weg zwar nicht geradlinig, sondern hatte auch seine Verzweigungen und Rückbildungen. Doch gibt es trotz aller Zufälle und über sie hinweg in der Evolution eine Höherentwicklung, die mit ihren Neubildungen eine zunehmende Komplexität und Zentrierung von Organismen bewirkte, so daß erweiterte Erkenntnis- und Steuerungsmöglichkeiten und damit mehr Unabhängigkeit von Umweltzwängen entstanden. Und der Höchstfall dieser Höherentwicklung ist der Mensch. Wenn er als bewußtseins- und freiheitsfähigstes Lebewesen auf seinen Stammbaum zurückblickt, kann er ganz ungekränkt feststellen, wie weit der Weg von den ersten Wasserstoffatomen zu den ersten Einzellern und von diesen zu ihm war und wieviel Entwicklungsarbeit in ihn investiert wurde. Will er sich seiner Würde und seines Sinns versichern, so braucht er sich nicht auf seine Innerlichkeit zu beschränken. Er kann in den Kosmos blicken, der ihn trägt, und dankbar die Botschaft buchstabieren, die Psalm 8 in die Worte faßte: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt."

Bernhard Grom SJ

Victor Conzemius

Die „Fünf Wunden" Rosminis im Kontext der kirchlichen Reformprojekte des 19. Jahrhunderts

Zu Beginn des Jahres 1848 veröffentlichte Antonio Rosmini[1] bei Veladini in Lugano seine Schrift „Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico". Das Manuskript lag bereits seit 1833 abgeschlossen vor; es war angeregt worden durch die kirchlichen Reformideen, die Lamennais und sein Kreis entwickelt hatten[2]. Als fünf Wunden der Kirche bezeichnete Rosmini die folgenden Mißstände: 1. Die Spaltung zwischen Klerus und Laien beim Gottesdienst und die völlige Apathie des Kirchenvolks bei der Eucharistiefeier. 2. Die unzureichende Ausbildung des Klerus und dessen weitgehende Unfähigkeit, selbständig zu denken, damit verbunden die Spaltung in einen „höheren" und einen „niederen" Klerus. 3. Die Uneinigkeit und Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander, konkret das Fehlen von Bischofssynoden oder Bischofskonferenzen. 4. Die Ernennung der Bischöfe durch den Staat im Gegensatz zur Bischofswahl durch Klerus und Volk in der kirchlichen Frühzeit. Als fünfte Wunde galt ihm die Unfreiheit des kirchlichen Besitzes, wie die Feudalzeit sie mit ihren Einschränkungen und Dienstbarkeiten hinterlassen habe.

Hatte Rosmini gemeint, die Zeitläufte des Revolutionsjahrs 1848 seien günstiger für eine Diskussion seiner Vorschläge als die Atmosphäre des Pontifikats Gregors XVI., der die Reformideen des L'Avenir von Lamennais in seiner Enzyklika „Mirari vos" vom 15. August 1832 abgekanzelt hatte, so sah er sich bald getäuscht. Obwohl zwischen ihm und dem seit 1846 regierenden Pius IX. gute persönliche Beziehungen bestanden, sogar eine gewisse Affinität in Fragen des geistlichen Lebens vorhanden war, ja auch seine Ernennung zum Kardinalstaatssekretär erwogen wurde, geriet er selber in die Eskalation revolutionärer Entwicklungen. Im Juni 1849 mußte er den nach Gaeta geflüchteten päpstlichen Hof verlassen; kurz vorher, am 30. Mai 1849, waren seine „Fünf Wunden" von der Indexkongregation zensuriert worden, ebenso wie sein Entwurf einer italienischen Verfassung auf der Grundlage der Gerechtigkeit.

Auf Rosminis Reformgedanken und ihre spezifische Besonderheit wird später zurückzukommen sein. Global gesehen stehen sie im Kontext von Reformströmungen, die eine tridentinische Selbstgenügsamkeit aufsprengen wollten, de facto aber, wie zum Beispiel der Jansenismus, kirchenamtlich marginalisiert wurden. Aufklärung, Französische Revolution, die napoleonische Kirchenpolitik und die Restauration schufen neue gesellschaftliche und politische Konstellationen. Auf

diese reagierte die Kirche fallweise aus ihrem Prinzipien- und Erfahrungsfundus, ohne daß es zu einer grundsätzlichen Reflexion über die Voraussetzungen einer Kirchenreform kam.

Die einzige Reform, die der Kirche von außen aufoktroyiert wurde und etwas radikal Neues anstrebte, die Zivilkonstitution des Klerus von Frankreich von 1791, endete nach zwei Jahren mit einem völligen Zusammenbruch. Für sie war nicht die Orientierung am Leitbild der alten Kirche bestimmend gewesen. Vielmehr lieferte die Zweckmäßigkeit der Kirche als Kultanstalt im Dienst und unter der Vormundschaft der Nation die entscheidenden Kriterien. So kam es zwar zu einer Rationalisierung der Bistümer nach Maßgabe der neueingerichteten Départements und zu einer Mitwirkung der Bürger – nicht der Gläubigen – an der Bestellung von Pfarrern und Bischöfen; die Rücksichtnahme auf kirchliches Selbstbestimmungsrecht fiel völlig unter den Tisch. Als der konstitutionellen Kirche 1794 die Führung der Zivilstandsregister entzogen wurde, verlor sie auch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit und wurde von der Revolution förmlich fallengelassen. Der Schock dieser Kirchenspaltung – neben der konstitutionellen Kirche gab es die Kirche der Eidverweigerer – saß in Frankreich sehr tief. Deswegen gab es hier im 19. Jahrhundert nur ultramontane Reformbewegungen.

Johann Heinrich von Wessenberg

Anders verhielt es sich in Deutschland. Die zahlreichen Reformideen, die katholische Aufklärung, Episkopalismus und Febronianismus hier hervorbrachten, fanden ihren überzeugtesten Vertreter im Konstanzer Generalvikar *Johann Heinrich von Wessenberg* (1774–1860)[3]. Mit Rosmini hat Wessenberg vor allem zwei Kirchenwunden im Blick: die Klerus- und die Liturgiereform. Was den Klerus anlangt, setzte er sich für eine sorgfältige Ausbildung und Weiterbildung ein. Im Rahmen der Ausbildung forderte er ein biblisches Grundstudium und eine theologisch durchdachte Einführung in die Liturgie, um das bisherige Einpauken von Rubriken zu überwinden. Für die Erteilung von Beichtvollmachten stellte er strenge Forderungen. Er verlangte auch eine Prüfung für die Besetzung einer Pfarrei. Zur Weiterbildung des Klerus schrieb er vierteljährlich stattfindende Pastoralkonferenzen vor, auf denen die Teilnehmer Referate vortragen mußten. Die besten davon veröffentlichte er in dem von ihm herausgegebenen Archiv für die Pastoralkonferenzen (1804–1827). Er schärfte dem Klerus die Residenzpflicht ein, warnte vor Rauchen, Wirtshaus- und Theaterbesuchen.

Zur Hebung der religiösen Bildung verpflichtete Wessenberg den Diözesanklerus zur Predigt und zur Christenlehre an den Sonn- und Feiertagen. Bis zum 25. Lebensjahr waren Ledige verpflichtet, an dieser Christenlehre, einer Art Sonntagsschule, teilzunehmen. Die Forderung nach einer Meßfeier in deutscher

Sprache lehnte er ab, obwohl er für die Sonntagsvesper und für gemeinsame Bußgottesdienste deutsche Gebetbücher und Rituale herausgab. Das Hauptübel der Volksfrömmigkeit sah er in einem „geistlichen Mechanismus". Deshalb untersagte er das laute Rosenkranzgebet in der Messe. Ebenso schränkte er den Wildwuchs der Bruderschaften ein und reduzierte sie auf eine einzige, die Bruderschaft von der Liebe Gottes und der Nächstenliebe.

Bei der römischen Kurie fiel Wessenberg in Ungnade, als er auf dem Wiener Kongreß für eine deutsche Nationalkirche eintrat, obwohl er an der Verbindung mit Rom keineswegs rütteln wollte. Im Gegensatz zu Rosmini, der in der bisher veröffentlichten Korrespondenz Wessenbergs nicht auftaucht, befürwortete er eine starke Anlehnung an den Staat. Er stand selbst im Dienst des Fürstbischofs von Konstanz, der neben der geistlichen auch die Oberherrschaft „in temporalibus" innehatte. Rückendeckung durch den Staat schien ihm eine wichtige Voraussetzung für die Durchsetzung von kirchlichen Reformen. Deshalb lehnte er auch die Lamennaissche Vision einer Kirchenreform, die eine Trennung von Kirche und Staat befürwortete, schärfstens ab. Die Freiheit, die Lamennais fordere, sei zu gefährlich. Sie kenne keinerlei Einschränkungen und räume Papst und Kurie eine schrankenlose Macht in kirchlichen Dingen ein[4]. Während Lamennais die Erneuerung der Kirche von der Zentrierung auf den Papst erwartet, plädiert Wessenberg für einen starken Episkopat. Dem Staat obliege die Aufgabe, die Kirche zu schützen, notfalls auch gegen die päpstliche Gewalt.

In Wessenbergs Argumentation tauchen Gedanken auf, die der deutsche Kuriale Augustin Theiner später in seiner Kritik an Rosmini, wenn auch in anderer Beleuchtung, vorbringen wird. Die Wessenbergschen Reformgedanken richten sich auf die religiöse Wiederbelebung der Pfarrei. In den Orden und Kongregationen, deren Priestermitglieder nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und der Säkularisation vielfach in den Diözesanpriesterstand übergetreten waren, sah er eine unlautere Konkurrenz.

Diese Ideen haben im süddeutschen Raum eine große Nachwirkung. In verwässerter Form verbinden sie sich mit dem Wunsch nach der Anpassung der Kirche an die liberalen und konstitutionellen Ideen des fortschrittlichen Bürgertums. Bayern bleibt von kirchlichen Turbulenzen verschont, da sich hier der auf Vermittlung angelegte Geist des Landshuter Pastoraltheologen Johann Michael Sailer (1751–1832) auswirkt.

Einen Höhepunkt erreichen die Auseinandersetzungen in Baden und Württemberg im Kampf gegen den Zölibat im Jahr 1831. Der badische Politiker Carl von Rotteck forderte das Eingreifen des Staates gegen den „kirchlichen Gewissenszwang und die Freiheitsberaubung" der Staatsbürger durch das Zölibatsgesetz. Etwa 15 Prozent der Priester und alle Seminaristen im Freiburger Priesterseminar solidarisierten sich mit diesen Positionen. Die Argumentation geschah von den Menschenrechten her, zu denen für den Klerus das Recht auf Ehe gehöre.

Ein verheirateter Priester sei besser in Staat und Gesellschaft integriert. In Württemberg vollzog Johann Adam Möhler (1796–1838), der zunächst mit diesen Gedanken geliebäugelt hatte, eine völlige Kehrtwende: Der Zölibat sei „eine lebendige Protestation, die Kirche (nicht) in den Staat sich verlieren zu lassen“ [5].

Schweizerische und schlesische Radikalisierung

Wessenberg selber hat die antizölibatäre Bewegung nicht unterstützt. Von seinen Reformgedanken blieben jedoch die Bemühungen um die liturgische Erziehung der Gläubigen und das Verlangen nach Synoden lebendig, auch wenn sie teilweise in nationalistischer oder verkürzt staatsbezogener Weise aufgegriffen wurden. Das gilt zum Beispiel für die Badener Artikel von 1834, in denen Schweizer Laien ihr Reformprogramm entwickelten. Gefordert wurden ein schweizerisches Erzbistum, die Abhaltung von Synoden unter staatlicher Kontrolle, staatliches Plazet für kirchliche Erlasse, Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen, Verpflichtung zur Einsegnung von Mischehen, staatliche Aufsicht über die Priesterseminare und das Schulwesen, Besteuerung der Kleriker und Aufhebung ihrer Exemtion. Die päpstliche Verurteilung der Badener Artikel im Jahr 1835 – Wessenberg selber hatte keinen direkten Anteil am Entstehen dieser Artikel gehabt – brach die Diskussion über die Reformpostulate ab. Doch 40 Jahre später wirkten die Artikel bei der Konstituierung der Christkatholischen Kirche der Schweiz modellhaft nach [6].

Noch radikaler waren Forderungen, die Ende der zwanziger Jahre in Schlesien aufgestellt wurden. Prominenten Anteil daran hatte das Brüderpaar *Johann Anton* (1799–1860) und *Augustin Theiner* (1804–1874) [7]. Augustin Theiner wird uns als literarischer Gegner von Rosmini beschäftigen. Johann Anton Theiner gilt als der Verfasser der anonymen Schrift „Die katholische Kirche Schlesiens“ (1826) – auch „Liber Gomorrianus“ genannt –, die im Stil der Anprangerung recht global Mißstände denunzierte und folgende Reformen forderte: Abschaffung des Zölibats, des Breviergebets, der Wallfahrten, der Heiligenverehrung und „abergläubischer“ Gebetbücher, Umwidmung der Meßstiftungen zu sozialen Zwecken sowie Gebrauch der deutschen Sprache im Gottesdienst. Die Reformen sollten mit Hilfe des Staates durchgesetzt werden, da von Papst und Bischöfen ohnehin keine Hilfe zu erwarten sei.

Zwei Jahre später veröffentlichte das Brüderpaar Theiner die Schrift „Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen“, eine scharfe Klerus- und Kirchenkritik. Johann Anton verlor 1830 seine Professur in Breslau, wurde Pfarrer und trat 1845 zum Deutschkatholizismus über. Der Jurist Augustin hingegen begann eine Odyssee, die ihn zum Priestertum und zur Präfektur des Vatikanischen Archivs führte.

Deutschkatholizismus und Altkatholizismus als Reformbewegungen

Der Deutschkatholizismus wurde bereits genannt als provisorische Durchgangsstation des gescheiterten schlesischen Reformers Theiner. Der Deutschkatholizismus ist an und für sich für die Geschichte des deutschen Katholizismus eher bedeutungslos. Aber die überproportionierte literarische Aura, mit der er in Deutschland umgeben wurde, verlieh ihm eine Bedeutung, die täuscht. Schwärmerische Spurensucher eines christlichen Frühsozialismus in Deutschland sahen hier einen hoffnungsvollen, geknickten Blumenstengel, andere zumindest alternative Ansätze zu einem besseren Katholizismus, der im Rauhreif des Ultramontanismus erfroren sei.

Ausgegangen ist die Bewegung von zwei schlesischen Kaplänen, Johannes Ronge und Johann Czerski, die 1844/45 gegen die Ausstellung des Heiligen Rocks durch Bischof Wilhelm Arnoldi in Trier protestierten. Zunächst hatte sie einigen Zulauf, wurde von der liberalen und nationalen Presse hochgelobt; doch bereits nach 1848 hatte sie ihren Höhepunkt hinter sich und ging nach 1850 im Rationalismus der sogenannten „Lichtfreunde" auf.

Die romfreien deutschkatholischen Gemeinden deuteten die zur einzigen Glaubensnorm erklärte Bibel rationalistisch, strichen im Apostolischen Glaubensbekenntnis die Gottheit Christi, verwarfen viele katholische Bräuche und Lehren. Ihrer sozialen Herkunft nach gehörten sie meist der unteren Mittelschicht und den Unterschichten an. In Mischehen fand die Bewegung einen gewissen Anklang, da sie protestantischen Ehefrauen die Möglichkeit bot, sich mit einem von abergläubischen Formen gereinigten Katholizismus anzufreunden und überzutreten. Die Radikalität jedoch, mit der hier Entrümpelung und Entleerung vollzogen wurde, entfremdete ihnen die katholischen Reformgesinnten in der Nachfolge Wessenbergs und Hirschers. Sie sahen in den Deutschkatholiken keineswegs Bundesgenossen, sondern lästige Quertreiber.

Kirchliche Entfremdung war die häufigste Voraussetzung für den Anschluß an den Deutschkatholizismus. Der gleiche Faktor spielte, wenn auch etwas untergeordnet, in bürgerlichen Laienkreisen eine Rolle für die Bildung des *Altkatholizismus*[8]. Hier war die Ausgangslage komplizierter, da in dieser Bewegung eine konservative Richtung – die Theologieprofessoren, die gegen das Erste Vatikanum protestierten – und ein stärker dem Zeitgeist und einer deutschnationalen Gesinnung verpflichtete Mehrheit sich zusammenfinden und zu einem Konsens durchringen mußten. Für den organisatorischen Aufbau des Kirchenwesens kommt *Ignaz von Döllinger* (1799–1890) trotz vereinfachter Darstellungen in der Literatur keine besondere Rolle zu. Ihn verband mit den Kirchenreformen die Überzeugung, daß er sich trotz seines Widerspruchs gegen die Papstdogmen nicht aus der katholischen Kirche hinausdrängen lassen dürfe. Das genügte jedoch der dynamischen Gruppe der Reformer nicht. Sie umschrieb ihre Ziele 1871 so:

„Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde – wobei unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können."

In den Jahren 1872 bis 1880 wurden die wichtigsten Reformen der „Altkatholiken des deutschen Reiches" vollzogen[9]. Auf der ersten Synode in Konstanz im Jahr 1874 legte der Bonner Neutestamentler Franz Heinrich Reusch „Grundsätze über Reformen" vor. Nach diesen Grundsätzen war die Synode berechtigt, solche Anordnungen zu beschließen, „wie sie nach altem kirchlichen Recht jede Partikularsynode zu erlassen befugt war". Als ärgste Mißstände galten Meßstipendien und Stolgebühren, die ungleiche Behandlung von reich und arm bei den Kasualien, die Auswüchse des Ablaßwesens, theologische Spitzfindigkeiten und konfessionalistischer Eifer in Predigt und Verkündigung. Eine allgemeine Bußandacht wurde ins Auge gefaßt, ohne daß die Einzelbeichte abgeschafft wurde.

In der Eindeutschung der Meßliturgie ging man bedächtig vor und ließ zuerst einzelne Teile ins Deutsche übertragen. 1885 lag die gesamte Meßliturgie im Anschluß an das Missale Romanum vor. Der erste größere Konflikt in der von Preußen anerkannten Kirche brach in der Zölibatsfrage aus. Die im altkatholischen Klerus besonders stark vertretenen Professoren hielten eine eigenmächtige Entscheidung für eine Kompetenzüberschreitung; nur ein allgemeines Konzil sei zuständig. Doch die Laien überstimmten die Professoren und traten für die Abschaffung dieser letzten „römischen Zwingburg" ein (1878). Der erste altkatholische Generalvikar Franz Heinrich Reusch legte daraufhin sein Amt nieder.

Manches in diesem „Katholizismus ohne Rom" nimmt Reformen vorweg, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil explizit oder tendenziell Anerkennung gefunden haben[10]. Das ist nicht verwunderlich; denn der Reformgedanke, den einige Bewegungen bei ihrem schismatischen Alleingang exklusiv für sich in Anspruch nahmen, war in Teilen der deutschen Kirche lebendig geblieben.

Johann Baptist Hirschers Reformvision

Der bedeutendste kirchlich gesinnte Exponent der Reformgedanken war *Johann Baptist Hirscher* (1788–1865)[11]. Er war Zeitgenosse Rosminis und wurde zur gleichen Zeit wie dieser von der römischen Indizierung getroffen. In Hirscher verbanden sich die Einflüsse Wessenbergs und Sailers, deren Anliegen – ein ins Leben umgesetztes Christentum – er in einen ausdrücklicheren theologischen Kontext stellte, ohne das Staatskirchentum Wessenbergs zu übernehmen. 1817 erhielt er in Tübingen den Lehrstuhl für Moraltheologie und Pastoraltheologie und begründete mit anderen die Tübinger Theologische Quartalschrift. 1837 wechselte

er an die Universität Freiburg, wo er bis zu seiner Emeritierung verblieb. Das Bischofsamt, für das er mehrmals im Gespräch war, blieb ihm wegen des ihn begleitenden Verdachts aufgeklärter Gesinnung verwehrt. Anders als Rosmini war Hirscher weniger mit den großen theologischen Traditionen vertraut.

Hirscher wollte das Verhältnis von Kirche und Christentum, von Glaube und Theologie aus seiner Erstarrung lösen, um den Menschen anzusprechen. Sein besonderes Anliegen war, die christliche Moral vom Reich-Gottes-Gedanken her zu entfalten, in dem der Mensch als Mitvollzieher des göttlichen Heilsplans angesprochen wird. Er setzte „diesen Plan identisch mit dem in der Schöpfung grundgelegten und im Evangelium verkündigten Reich Gottes, das auf Erden eine Provinz hat und dem Menschen als eine ihn berührende geistige Anschauung durchaus naheliegt. Der Ort auf Erden, wo diese Zusammenhänge primär Leben werden müssen, ist der Mensch selbst und die als Gemeinschaft verfaßte Kirche. Sie erreicht aber dieses Leben nicht ohne die Gesellschaft." [12]

Die Kirche in Beziehung zur Gesellschaft „innert unserer Zeit" zu setzen, Überkommenes einer Revision zu unterziehen und Konflikten nicht auszuweichen, so etwa ließe sich das kirchenreformerische Ethos Hirschers umschreiben. Von besonderem Gewicht sind in seinem Schrifttum die Predigt, die Katechese, die Gestaltung der Liturgie und die Missionsaufgabe der Kirche. Seine Abneigung galt der zu seiner Zeit in die Katechese einziehenden Scholastik. Sie reduziere die Glaubenswahrheiten auf „ein Aggregat von Dogmen, ohne sie zum Ganzen einer Heilsordnung zu verbinden". Die Sittenlehre reihe prinzipiell Soll an Soll und laufe auf „ein Aggregat von Geboten und Verboten" hinaus. Wie Wessenberg beschäftigte ihn die Aus- und Weiterbildung des Klerus, die Spiritualität der Priester und die Zölibatsfrage.

In der Zölibatsfrage hat sich Hirscher explizit und nach außen exponiert, vor allem auch, weil die antizölibatären Bewegungen in Baden und Württemberg ihn zu einer Stellungnahme nötigten. Hatte er in den dreißiger Jahren auf eine Entkoppelung von Priestertum und Zölibat gehofft, so sah er sich getäuscht. Die Frage beschäftigte ihn bis in seine letzten Schriften. Im Verhältnis von Kirche und Staat markierte er, anders als Wessenberg und in Übereinstimmung mit Rosmini, Distanz zu jeglichem Staatskirchentum und bedauerte die allzu enge Verbindung der Kirche mit dem mittelalterlichen Feudalstaat. Einmal habe die Kirche zuviel vom Staat übernommen: weltliches Machtstreben und dem Staat abgeschaute Regierungsformen. Noch schlimmer war jedoch ihre Herabwürdigung zum Staatsinstitut, die unvermeidliche Folge ihrer allzu willigen Inanspruchnahme des weltlichen Arms zur Wahrnehmung ihrer Interessen. Aus Erkenntlichkeit habe sie früher die Despotie, heute den Republikanismus als göttlichen Willen erklären müssen. In den Synoden, im abgestuften Mitwirken der im Abseits gehaltenen Laien sah er das Instrumentar für eine kirchliche Erneuerung, wie er überhaupt für einen stärkeren Einbezug des Laienelements eintrat [13].

Der Reformgedanke durchzieht Hirschers gesamtes Schrifttum. Im Revolutionsjahr 1848 gab er ihm in einer eigenen Schrift konzentrierten Ausdruck. Sie hatte den Titel: „Über die kirchlichen Zustände der Gegenwart". Ihn ereilte das gleiche Schicksal wie Rosmini. Am 15. Oktober 1849 wurde die Schrift auf Betreiben des Münchener Nuntius Sacconi auf den Index gesetzt. Hirschers Reaktion entsprach derjenigen seines italienischen Zeitgenossen. Am 20. Januar 1850 nahm er das Urteil an. Damit hatte eine jahrzehntelange Kampagne ihren Höhepunkt erreicht. Hirscher ließ sich weder aus der Kirche hinausdrängen noch auch mundtot machen. In seiner „Antwort an die Gegner" wandte er sich gegen den „Terrorismus" in der Kirche und beharrte darauf, daß selbständiges Denken keineswegs Mangel an Kirchlichkeit bedeute.

Augustin Theiner – ein schlesischer Saulus als römischer Paulus

Das Gutachten der Indexkongregation liegt vor. Sein Verfasser war der gleiche Augustin Theiner, der über Rosmini den Stab brach[14]. In der vom Umfang her gesehen kleinen, aber von gefährlichsten Irrtümern strotzenden Broschüre Hirschers, wie Theiner sich mit vollmundiger Ketzerrichterrhetorik ausdrückte, seien die gleichen Prinzipien am Werk wie in Rosminis „Fünf Wunden", „man kann sagen Wort für Wort". Zwischen beiden gebe es keinen anderen Unterschied als den, daß Rosmini seine Thesen in den Schein eines wissenschaftlichen Apparats einhülle, während der deutsche Theologe seine Axiome ohne weitere Begründung vorlege. Im übrigen bleibe Hirscher durchaus den Grundgedanken Rosminis treu, die er um neue, „schwerste Irrtümer" bereichere.

Hermann Heinrich Schwedt, der Theiners Beziehung zu Pius IX. untersucht hat, vermißt zu Recht die sachliche Auseinandersetzung mit dem inkriminierten Autor. Theiner zitiert kein einziges Anathem eines Papstes oder eines Konzils, das auch nur eine von Hirschers Ansichten widerlegt hätte. Er rafft seine Urteile in Verallgemeinerungen der Umgangssprache zusammen wie „empie follie" (gottlose Verrücktheiten), „malvagissima operetta" (ruchlosestes Werkchen) und kommentiert mit Ausrufen wie „Che bella roba a far raccapricciare i capelli" (Was für ein nettes Zeug, daß einem die Haare zu Berg stehen). In Theiners römischem Ambiente war es bereits ein Delikt, Reformvorschläge, wie Hirscher sie unterbreitete, auch nur zur Sprache zu bringen.

Lamennais – Kirchenreform aus gesellschaftlicher Notwendigkeit

Bevor wir etwas näher auf Theiners Attacke gegen Rosmini eingehen, sei noch auf die Reformvorstellungen des Kreises um *Lamennais*[15] eingegangen, die Ros-

mini 1832 zur Abfassung seiner Reformschrift angeregt hatten. Lamennais, in seinen früheren Schriften Herold des Ultramontanismus, vollzog nach 1829 die Wende zu einem liberalen Katholizismus, der der Kirche aufgrund neuer Allianzen eine neue Chance geben sollte. Im Kampf um die Unterrichtsfreiheit, die der Gallikanismus der Restaurationszeit verweigerte, hatte sich das Staatskirchentum nach seinem Dafürhalten als unfähig erwiesen, eine Staat-Kirche-Beziehung zuzulassen, die über die herkömmliche Bevormundung hinausging. Einzig in einer Kirche, die frei von den alten Bindungen an den Staat sei, könne der Papst als einheitsschaffende und einheitserhaltende Instanz seine Sendung erfüllen. Staat und Kirche müßten deshalb getrennt werden. Nur eine Kirche, die auf eigenen Füßen steht und dafür Verzichte und Risiken auf sich nimmt, könne den Völkern den Weg in die Zukunft weisen.

Religion und Freiheit in unverbrüchlicher Allianz sollten der menschlichen Gesellschaft eine neue Zukunft schaffen. So trat Lamennais nicht bloß für die Freiheit der Kirche in die Schranken, sondern auch für allgemeine Religions- und Gewissensfreiheit sowie für Unterrichts-, Presse- und Vereinigungsfreiheit. Die Trennung von Kirche und Staat implizierte freilich den Verzicht auf staatliche Besoldung der Kleriker, auf das Nuntiaturwesen und auf Konkordatspolitik.

Obwohl diese Zukunftsvision in ultramontaner Konsequenz den Papst zum Vater der Völker proklamierte, entzog sich Gregor XVI. der ihm zugedachten Aufgabe. Am 15. August 1832 verurteilte er in der Enzyklika „Mirari vos" die Idee des französischen Propheten und seiner Mitstreiter.

Rosmini – Kirchenreform aus kirchlich-theologischem Selbstverständnis

Die Reflexionen von Lamennais regten Rosmini an, seine eigene Auffassung von der Kirche in einer neuen Zeit darzulegen. Er war Lamennais auf dessen Wunsch 1828 in Turin begegnet; das Selbstbewußtsein des Propheten hatte ihn erschreckt[16]. Als Philosoph und Theologe, der zudem eine bemerkenswerte geschichtlich-patristische Bildung besaß, mußte er den eruptiven Geistesblitzen und soziologischen Konstrukten des berühmten Franzosen mißtrauen. Im Gegensatz zu diesem wird er nicht von einer soziologischen Zeitanalyse, sondern von dem ausgehen, was die Kirche ihrem eigenen Verständnis zufolge nach biblischem Zeugnis ist: Leib Christi. Den Begriff der „Fünf Wunden" dieses Leibes übernahm er von Innozenz IV., der auf dem Konzil von Lyon 1245 die Kirche mit dem gekreuzigten Herrn verglichen hatte. Er stellte sich, ohne ausdrücklich darauf Bezug zu nehmen, in eine Tradition der Kritik kirchlicher Mißstände, wie Hieronymus, Atto von Vercelli, Petrus Damiani, Katharina von Siena, die Reformkardinäle um Sadolet und viele andere sie geübt hatten.

Aber Rosmini ging dieses Thema nicht als punktuelle Aufzählung etwaiger

Mißstände an, sondern entwickelte seine Reformgedanken von einer ekklesiologischen Gesamtperspektive aus. Diese hat über verschiedene Stadien ihren reifen Ausdruck in den „Fünf Wunden" gefunden. Die Bedeutung des Werks liegt darin, daß es anthropologisch-historische und ekklesiologische Elemente in eine lebendige Beziehung setzt. Kirche erscheint als Braut Christi, als Lamm auf dem Berg Sion jenseits jedes Triumphalismus, aber auch jenseits hoffnungsloser Verweltlichung. Wie das Kreuz vom Licht des Auferstandenen erleuchtet wird, kann auch die von Wunden gezeichnete Kirche hoffen und handeln, um eine größere Ähnlichkeit mit ihrem Bräutigam, Meister und Richter wiederzugewinnen[17].

Die Rosminigegner – Populopapismus statt Cäsaropapismus

In dieser Perspektive ist aber nicht auszuschließen, daß die Kirche selber kreuzigen kann. Rosmini hat das 1848/49 erfahren, als er die Zensurierung seiner Reformschrift hinnehmen mußte. Auseinandersetzungen, die besonders in den vierziger Jahren ausgeartet waren, hatten ihn reichlich in kirchliche Spannungssituationen eingeübt. Wenn man dem scharfzüngigen Erzbischof Tizzani Glauben schenken darf, so war es Kardinal Antonelli, der alle Hebel in Bewegung setzte, um den als Kardinalstaatssekretär vorgesehenen Rosmini aus dem Umkreis des Papstes zu entfernen[18]. Der Mann, den er für diese Aufgabe gewann, war Augustin Theiner, eine im Zickzackkurs seiner Biographie wahrhaft schillernde Persönlichkeit[19].

Als Mitverfasser eines Buchs gegen den Priesterzölibat wurde *Augustin Theiner* bereits erwähnt. Unter dem Einfluß seines älteren Bruders Johann Anton brach er das Theologiestudium ab und studierte Rechtswissenschaften. 1829 promovierte er in Halle und bereiste darauf mit einem preußischen Stipendium Archive. Einige Monate verbrachte er im Lamennais-Kreis in Juilly. Unter dem Eindruck von Möhlers Symbolik (1832) fand er wieder zum Glauben zurück, wurde 1833 in Rom erneut in die Kirche aufgenommen und im Schnelltempo zum Priester geweiht. Er erfreute sich zunächst der Gunst der Jesuiten sowie des Kurienprälaten und späteren Kardinals Karl August Graf von Reisach. Er gewann das Vertrauen Pius' IX. und wurde 1847 Konsultor der Indexkongregation. Sein rasch hingeworfenes Gutachten zu Hirscher wurde bereits erwähnt. Für die Konfrontation mit Rosmini brauchte er mehr Papier und entsprechend größere Voreingenommenheit[20]. Theiner schrieb vom Standpunkt eines Parteigängers der Österreicher in Rom aus und als hochpatriotischer Deutscher, der sich von Rosminis Kritik der Kirchen- und Italienpolitik deutscher Kaiser in seiner nationalen Ehre getroffen fühlte. Hinter Rosminis Eintreten für ein geordnetes Mitwirken der Gläubigen an Bischofswahlen witterte er demokratische Tendenzen, die er auf diesen Nenner brachte.

„Wir hatten in der Geschichte der Kirche einen Cäsaropapismus und die Kirche hat darob bittere Tränen vergossen. Rosmini, ohne es zu wollen und vielleicht ohne es zu ahnen, würde uns einen Populopapismus bescheren, dessen Folgen viel katastrophaler als diejenigen des Cäsaropapismus auf seinem Höhepunkt wären." [21]

Theiners ghibellinischer Standpunkt kann teilweise gute Argumente geltend machen. Überraschend ist auf alle Fälle, daß im päpstlichen Rom ein Kuriale dem deutschen Kaisertum ein solches Verständnis entgegenbringen konnte, ganz im Gegensatz zur überwiegend ablehnenden Haltung der deutschnationalen Geschichtsschreibung gegenüber dem Papsttum. In einzelnen historischen Detailfragen hat Theiner zudem Rosmini zu Recht kritisiert. An einigen Stellen trieft die Schrift jedoch von großer Überheblichkeit, die durch die Hyperbeln der italienischen Sprache verschärft wird. Rosmini vernachlässige die Quellen, er gehe nur auf Sekundärquellen zurück und lasse sich von seiner Phantasie zu einer unglaublichen Verwirrung von Fakten und Ideen führen. Er mache es wie die Protestanten mit der Bibel, die die Ereignisse aus ihrem geschichtlichen Kontext lösen würden, um sie in ihre vorgefaßten Ideen zu pressen. Die gleiche Diktion obwaltet hier wie in Theiners Gutachten zu Hirscher.

Rosminis souveräne Reformvision

Auch wenn die Kritik teilweise berechtigt ist, verfehlt sie das Eigentliche von Rosminis Idee: die Kirchenreform. Für sie ist Theiner völlig ohne Verständnis. Bei Rosmini überraschten nicht nur die historische Detailkenntnis und die prophetische Einsicht im Blick auf spätere Entwicklungen. Er vermag es, seine Kirchenkritik in souveräner Zusammenschau vorzutragen. Es geht ihm um die Überwindung der unevangelischen Trennungen in der Kirche, die sich im Lauf ihrer Geschichte gebildet haben: Trennung von Klerus und Laien bei der Eucharistiefeier, Trennung in einen höheren und niederen Klerus, Trennung der Bischöfe untereinander, Trennung der Bischöfe vom Kirchenvolk aufgrund der Ernennung der Bischöfe durch die Könige, schließlich Trennung des Kirchenvermögens von seiner Zweckbestimmung, der treuhänderischen Verfügung der Bischöfe. Für diese „Zertrennung" macht er in der Hauptsache den Feudalismus, das Eindringen des „barbarischen" Ständedenkens in die Kirche verantwortlich.

Mit der Zurückführung allen Kirchenübels auf den Faktor Feudalismus mag dieser überfrachtet worden sein. Als Ansatz für eine Kirchenreform im Blick auf ihre durch keine Berufung auf ihre „Geschichte" abzulösenden Ursprünge bietet sie einen zentralen Ansatzpunkt. Für Theiner hingegen, der die Kirche als das Herz des Staates ansah und den Trennungsgedanken verabscheute, mußten Rosminis Ideen nicht nur zum kirchlichen Untergang, sondern zum Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung führen.

Mit einer solchen Auffassung stand Theiner ja nicht allein. Vielmehr war er der Exponent einer weitverbreiteten Auffassung. Sein Anti-Rosmini mag eine Auftragsarbeit gewesen sein, in die er sich drängen ließ, jedenfalls entsprach sein Verdikt der „opinio communis" der durch die revolutionären Ereignisse zusätzlich verängstigten Kurie. Das geht aus Gutachten hervor, die Pius IX. beim Dominikaner Giacinto De Ferrari, Kommissar des Heiligen Offiziums, und Mgr. Giovanni Corboli-Bussi, dem eher dem liberalen Flügel zuzurechnenden Sekretär der Kongregation für die außergewöhnlichen Angelegenheiten, ausarbeiten ließ. De Ferrari urteilte so: „Das Reformprojekt Rosminis (die Kirchenreform in Anlehnung an die Urkirche) hat etwas Fanatisches an sich und grenzt ans Unmögliche."[22] Theiners Schrift, die sich auf die Widerlegung der vierten Wunde – Bischofswahl durch Klerus und Volk – beschränkte, bestätigte mit gelehrtem Aufwand die italienischen Gutachten. Die Schrift, datiert auf den 10. April 1849, erschien noch im selben Monat in Neapel. Am 30. Mai versammelten sich die Kardinäle der Indexkongregation und verurteilten die „Cinque Piaghe".

Dem Papst selber war es nicht sehr wohl dabei, als er am 6. Juni 1849 das Dekret unterzeichnete. Als Rosmini am 9. Juni zu einer Audienz erschien, sagte der Papst ihm wohl, daß er die Verfassung für den Kirchenstaat widerrufen habe, brachte es jedoch nicht über sich, ihm von der Indizierung Mitteilung zu machen. Ob er selber eine qualifizierte Mitbeteiligung des gläubigen Volkes an der Bischofswahl so rigoros wie Theiner und andere ablehnte, ist offen. Wenn er Rosmini gegenüber am 9. Juni 1849 den Ausspruch tat, in Normalzeiten sei so etwas möglich, aber nicht in den jetzigen demagogisch-revolutionären Zeiten[23], so ließe das auf eine grundsätzliche Offenheit für Rosminis Vorschlag schließen. Pius IX. schätzte Rosmini nach wie vor hoch ein. Aber er deckte, wenn auch mit etwas Unbehagen, den Entscheid der Indexkongregation.

Nach Rosminis Tod hat Theiner Andeutungen gemacht, er sei in diese Affäre unwillentlich hineingezogen worden. Der Antonelli-Klüngel habe keinen Jesuiten mit der Widerlegung Rosminis betrauen können und ihn deshalb damit beauftragt. Man habe ihm Versprechungen gemacht, die nicht gehalten worden seien. Er sei vielleicht hereingelegt worden.

Ob Theiner mit dem Rosmini zugedachten Kardinalshut gelockt wurde, mag dahingestellt bleiben. Er stieg nicht zu dieser Würde auf, war jedoch in späteren Jahren als Präfekt des vatikanischen Archivs ein von der Historikerzunft, die die römischen Archive auszuschöpfen begann, umschwärmter Mann. Als er während des Ersten Vatikanischen Konzils Mitgliedern der Opposition, unter anderen Lord Acton, Einblick in Dokumente des Konzils von Trient gewährte, entzog der Papst ihm die Schlüssel zum Archiv. Er behielt den Titel eines Präfekten, wurde aber unter Kuratel gestellt. Daß er sich in seinen letzten Lebensjahren den Altkatholiken angeschlossen habe, ist ein bloßes Gerücht, das sich in der stets überhitzten römischen Gerüchteküche bis in die jüngste Zeit gehalten hat[24].

Der gehorsame Prophet

Bald nach der Veröffentlichung von Theiners Attacken – die angekündigte Widerlegung von Rosminis weiteren Thesen fiel aus – schrieb Rosmini eine ausführliche „Risposta" zu Theiner[25]. Er gab sie jedoch nicht für den Buchhandel frei, um keinen weiteren polemischen Auseinandersetzungen Anlaß zu geben. Sorgfältig ging er noch einmal der Fragestellung nach, die er in ihren theologischen Kontext stellte, um dann die einzelnen Quellen durchzugehen. Er schloß mit der Feststellung, daß die Kirchendisziplin nicht unwandelbar sei, sondern bei aller Festigkeit von Prinzipien veränderten Verhältnissen Rechnung tragen könne. Deshalb sei auch eine Rückkehr zur Beteiligung des gläubigen Volks bei der Bischofswahl legitim, stehe jedoch im Ermessen der Nachfolger der Apostel.

Eine Fußnote im Vorwort der „Risposta", die auf die Grobheiten Theiners verweist – sie werden ironisch als „gentilezze" (Liebenswürdigkeiten) bezeichnet –, beklagt, daß Theiner auch als Ausländer und Gast in Italien etwas höflicher oder zumindest gerechter mit italienischen Autoren umgehen könnte. Im Revolutionsjahr 1848 spielte eben die nationale Frage mit hinein, die umgekehrt Theiner in seiner Verteidigung der mittelalterlichen deutschen Kaiser als Schirmherren der Kirche auf die Barrikaden gehen ließ. Das theologisch-pastorale Anliegen Rosminis hat der Jurist und Kanonist Theiner jedoch weder erfaßt noch überhaupt in sein Blickfeld treten lassen.

Im Kontext kirchlicher Reformprojekte nicht nur des 19. Jahrhunderts zeichnen sich Rosminis „Cinque Piaghe" durch ihre theologische Qualität aus. Den Nachweis hierfür bringt die erst seit 1997 vorliegende kritische Edition des Werks durch Nunzio Galantino. Der historische Befund wird bei Rosmini in Beziehung gesetzt zu einer Ekklesiologie, die sich am paulinischen Bild der Kirche als Leib Christi orientiert. Wie alle kirchlichen Reformvisionen ist auch Rosminis Projekt von Urkirchenromantik nicht frei, gleitet jedoch nicht ins Schwärmerische ab. Sein guelfischer Standpunkt in der Beurteilung der Kirchen- und Italienpolitik der deutschen Kaiser des Mittelalters mag teilweise überzogen sein. Von zentraler Bedeutung ist jedoch, daß er keine ultimativen Forderungen aufstellt und daß der Untergang der Kirche nicht als unausweichlich dargestellt wird, falls die Kirchenleitung nicht sofort auf diese Reformideen einschwenkt.

Der Prophet, der aus der Geschichte Ermutigung für den Weg der Kirche in einer neuen Zeit gewinnen möchte, indem er ihre Geschichte relativiert – eine zentrale Erkenntnis des Zweiten Vatikanums –, bleibt gehorsam, auch als er nicht gehört wird. Seine „Wunden" zeigen manche Parallelen zu Reformbewegungen in Deutschland und Frankreich auf, stehen also keineswegs isoliert da. Die sich von der Communio mit Rom abspalteten, beriefen sich zu Unrecht auf ihn.

Dabei stellte sich dem italienischen Verfasser das Problem des Zusammenlebens mit den Protestanten nicht. Auch die Problematik des Amtszölibats hat er

nicht berührt. Im deutschen Sprachraum entspricht ihm am ehesten Hirscher, dessen kirchliche Haltung nach der Indizierung der seinen ähnlich ist. Zu bedauern bleibt, daß das römische Verdikt eine offene Diskussion der Auffassungen Rosminis unterband und die so notwendige Entwicklung einer Hermeneutik kirchlicher Reformen verhinderte. Yves Congars „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise" (1950), der einzige systematische Versuch zur Thematik einer Kirchenreform ohne Schisma, erwähnt Rosmini nicht einmal. Congars Buch ereilte ein ähnliches Schicksal wie Rosminis „Cinque Piaghe". Es wurde zwar nicht indiziert, mußte aber aus dem Buchhandel zurückgezogen werden. Dem Volksbegehren unserer Tage „Wir sind Kirche", das in einem veränderten Kontext alte und neue Reformanliegen aufgreift, hätte eine Einbettung in den ekklesiologischen Fundus Rosminis nicht geschadet.

ANMERKUNGEN

[1] A. Rosmini, geb. 24. 3. 1797 in Rovereto bei Trient, gest. 1. 7. 1855 in Stresa am Lago Maggiore, gilt als einer der bedeutendsten Geister des neuzeitlichen Italien. Als Priester, Theologe, Philosoph, Ordensgründer und Pädagoge hat er in Kirchen- und Kulturgeschichte Italiens unauslöschliche Spuren hinterlassen. Werke, hg. v. M. F. Sciacca, 80 Bde.; letzte dt. Studie: K. H. Menke, Vernunft u. Offenbarung nach A. R. Der apologet. Plan einer chr. Enzyklopädie (München 1980); Anthologie der Schr. u. Übers. d. polit. Philos. in Vorb.

[2] Krit. Edition v. N. Galantino (1997); dt. (ältere Ausg.) Paderborn 1971.

[3] W. Müller, I. H. v. Wessenberg, in: KTHD I 189–204; E. Keller, Nachwirkungen Wessenbergs, in: Gestalten u. Ereignisse. 150 Jahre Ebtm. Freiburg 1827–1977 (Karlsruhe 1977) 61–77.

[4] G. Valerius, Dt. Katholizismus u. Lamennais. Die Auseinandersetzung in der kath. Publizistik 1817–1854 (Mainz 1983) Register.

[5] K. Schatz, Zw. Säkularisation u. Zweitem Vat. (Frankfurt 1986) 73 ff.; J. A. Möhler, Vom Geist d. Zölibates (Paderborn 1993).

[6] V. Conzemius, Der Kulturkampf in d. Schweiz. Sonderfall oder Paradigma?, in: Rottenburger Jb. f. Gesch. 15 (1996) 27–42. [7] Biogramme der beiden Theiner in: BBKL 791–799.

[8] TRE 8, 559–566; A. Holzem, Kirchenreform u. Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken u. Ultramontane am Oberrhein (1844–66) (Paderborn 1994).

[9] V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom (Köln 1969); U. Küry, Die altkath. Kirche (Stuttgart [3]1982).

[10] V. Conzemius, Rückblick auf ein syn. Aggiornamento. 100 Jahre Altkatholizismus, in dieser Zs. 191 (1973) 363–379.

[11] W. Fürst, Wahrheit im Interesse von Freiheit. Eine Untersuchung zur Theol. J. B. Hirschers (1788–1865) (Mainz 1979). [12] J. Rief in: TRE 15, 396–397.

[13] Auswahlbd. aus Hirschers Schriften v. E. Keller (Graz 1969).

[14] H. H. Schwedt, Augustin Theiner und Pius IX., in: MHP 46 (1979) 825–868, bes. 857–860.

[15] L. Le Guillou in TRE 20, 424–427.

[16] A. Giordano, Rosmini e Lamennais. Fede e politica (Stresa [2]1989). [17] N. Galantino (A. 2) 17–34.

[18] M. F. Mellano, Lo scontro Rosmini-Antonelli nel'48–49 secondo il memoriale del filosofo e alla luce della realtà storica (Stresa 1987); dies., Anni decisivi nella vita di Rosmini (1848–54) (Rom 1988).

[19] Außer den A. 7 u. 14 gen. Titeln: H. Jedin, A. Theiner, in: ASKG 31 (1973) 134–176; O. Chadwick, Catholicism and History. The opening of the Vatican Archives (Cambridge 1978); Ch. ist allerdings die Beteiligung Theiners an der Rosmini-Kontroverse entgangen.

[20] Lettere storico-critiche intorno alle cinque piaghe della Chiesa (Neapel 1849) 201 S.; das dt. Original, das der Übers. durch F. Mansi zugrunde lag, ist nicht veröffentlicht. [21] Ebd. 1992. [22] Cinque Piaghe (A. 2).

[23] M. F. Mellano (A. 18) u. die bei Schwedt (A. 14) zit. Arbeiten v. G. Martina u. G. Radice.

[24] Nachweis bei Chadwick (A. 19).

[25] A. Rosmini, Risposta ad Agostino Theiner contro il suo scritto intitolato Lettere storico-critiche ... (Casala 1850).

Bruno W. Nikles

„Mehr Organisation, mehr Publikation"

Maximilian Brandts und die Gründung des Deutschen Caritasverbands

Am 9. November 1897 wurde in Köln im Rahmen des Zweiten Caritastags der „Charitasverband für das katholische Deutschland" formell gegründet. Im Kontext seines einhundertjährigen Jubiläums erschienen bislang nicht nur publizistische Beiträge zu den aktuellen Aufgaben und Herausforderungen dieses größten Wohlfahrtsverbands in Deutschland. Auch eine Reihe neuerer historischer Arbeiten zum Entstehungszusammenhang und zur Entwicklung des reich gegliederten karitativen Katholizismus tragen zur Aufbereitung der Verbandsgeschichte und zugleich zur Erörterung von grundsätzlichen Fragen der Positionierung christlicher Wohlfahrtspflege in Gesellschaft und Kirche bei[1].

Nachfolgend wird eine Persönlichkeit näher beleuchtet, deren Wirken für die Gründung des Caritasverbands von besonderer fachlicher Bedeutung war. Zugleich soll das Motto, unter dem die Jahre vor und nach der Verbandsgründung standen, aufgegriffen werden. Dieses Motto begleitete nicht nur die Gründungsgeschichte, sondern vermag auch als zentrales Paradigma bis heute wichtige Aspekte der Organisationsgeschichte zu kennzeichnen.

Gründungsmotive

Die Gründung des Deutschen Caritasverbands stand weder am Beginn institutionalisierter moderner Caritasarbeit in Vereinen und Gruppierungen des kirchlichen Raums – zum Gründungszeitpunkt gab es bereits eine kaum noch überschaubare Vielfalt solcher Aktivitäten – noch war sie Endpunkt einer sich von unten nach und nach aufbauenden Caritasbewegung. Sie war eine von Laienengagement und katholischen Verbänden vorangebrachte organisatorische Initiative, die vor allem zum Ziel hatte, in der stark expandierenden Landschaft von Vereinen und Einrichtungen, die sich der Sozialreform und der Wohlfahrtspflege widmeten, katholische Positionen zu besetzen und zu sichern.

Neben dem Motiv, die eigene, konfessionell orientierte Wohlfahrtspflege zu stärken, standen vor allem Überlegungen im Vordergrund, generell die freie, religiös motivierte Sozialarbeit gegen zeitbestimmende Trends liberal-philantropischer oder sozialistischer und auf Verstaatlichung ausgerichteter Art zu verteidi-

gen. Nach Überzeugung der Promotoren eines verstärkten diakonischen und karitativen Engagements in den beiden großen christlichen Kirchen „konnte nur eine sich an christlichen Normen orientierende Gesellschaft die nicht zu übersehenden sozialen Mißstände im Spannungsfeld von sozialer Frage, Armut und gesundheitlicher Devianz überwinden. Allein soziales Handeln aus christlicher Verantwortung begründete für sie wahre Humanität; denn diese half den Klienten nicht nur im Hinblick auf ihre materielle Existenz, sondern sorgte auch für ein sinnerfülltes Leben innerhalb eines christlichen Wertehorizonts. Armut und Not waren nach solchem Denken Ausflüsse einer inneren Entfremdung von Religion und Kirche bzw. – um mit Johann Hinrich Wichern zu sprechen – Folge von Sünde und sündhafter Emanzipation von religiösen Bindungen."[2]

Hinsichtlich der Umsetzung dieses Anspruchs spielte sowohl bei der Inneren Mission als auch beim Caritasverband eine große Rolle, das diakonische Engagement in eine Organisations- und Konzeptform zu binden, die einerseits im freien gesellschaftlichen Raum ein sozial aktives und sozialpolitisch wirksames Agieren ermöglichte und andererseits die Einbindung der Aktivitäten in die kirchlichen Kontexte sicherzustellen vermochte.

Bei der Realisierung einer solchen Doppelstrategie war bereits die Innere Mission auf nicht gerade geringe Schwierigkeiten gestoßen, argwöhnten doch konservative Kritiker, mit ihr würde eine „zweite Kirche" etabliert. Der Caritasverband – zunächst quasi eine „Kopfgeburt" – benötigte aufgrund vielfältiger Widerstände jedenfalls noch Jahre, bis er über eine angemessene organisatorische Grundstruktur verfügte und andererseits seine kirchenamtliche Approbation erhielt.

Rekonstruktion karitativer Arbeit nach der Säkularisation

Nach der Säkularisation, während deren kirchliches Vermögen enteignet und durch die Schließung von Klöstern und Ordensinstituten überkommene Formen kirchlich-karitativen Handelns in vielen Landstrichen Deutschlands zum Teil völlig zum Erliegen kamen, war die verfaßte Kirche selbst kaum in der Lage, Neustrukturierungen und Modernisierungen ihres karitativen Handelns einzuleiten. Für die Regeneration des karitativen Lebens im 19. Jahrhundert war deshalb charakteristisch, daß sie vor allem vom Laienengagement ausging. Es waren vielfach sogar Laien, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts maßgebliche Beiträge zur Wiederansiedlung von Ordensgemeinschaften leisteten, vor allem von solchen, die sich der Armen- und Krankenpflege, später dann auch der weiteren fürsorgerischen Aufgaben annahmen. So verwundert es nicht, daß auch am Anfang der Verbandsgeschichte der Caritas katholische Laien wichtigen Einfluß hatten.

Das Engagement der Laien im Bereich karitativer Aufgaben korrespondierte – mal nachfolgend, mal parallel sich entwickelnd – mit der gesellschaftlichen und

politischen Formierung katholischer Lebens- und Verbandswelten im überwiegend protestantisch bestimmten Deutschen Reich. Seit dem Revolutionsjahr 1848 wurden die „Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands", die heutigen Katholikentage, zu den Versammlungsorten der politischen, sozialen und kulturellen Information und Vernetzung. Sie förderten durch Gedankenaustausch, Aufrufe, Vorträge und Resolutionen auch die verschiedensten sozial-karitativen Bewegungen, wurden getragen von Berichten aus örtlichen und regionalen Initiativen und wirkten wiederum auf diese Ebenen zurück.

Bereits 1848 mischten sich in die kirchen- und allgemeinpolitischen Forderungen Ziele sozial- und wohlfahrtspolitischer Natur. Je mehr unter den Bedingungen der nachmärzlichen Reaktion dann allgemeinpolitische Ziele und Forderungen zurückstehen mußten, um so ausgeprägter wurden die Bemühungen um eine Entfaltung und Stärkung des binnenstrukturellen katholischen Raums. Macht und Einfluß des Katholizismus in Deutschland wuchsen entscheidend durch die Vielfalt der entstehenden Vereine mit bildungspolitischem, berufsständisch-sozialpolitischem und schließlich auch karitativem Zielhorizont. Sie entwickelten und stabilisierten gesellschaftliche Handlungsfelder, die sich später mit den ersten Schritten zu einer sozialstaatlichen Entwicklung gegen Ausgang des Jahrhunderts und bis hinein in die zwanziger Jahre als außerordentlich bedeutsame Grundlage für die Entfaltung moderner Wohlfahrtspflege herausstellten. Und diese Wirkung ging weit über den Rahmen konfessioneller sozialer Arbeit hinaus.

Nicht nur mit zeitlichem Vorsprung, sondern auch mit einer ganzen Reihe von administrativen, finanziellen und politisch-logistischen Vorteilen versehen, war Jahrzehnte vor dem Caritasverband – 1848 – bereits die Innere Mission im protestantischen Raum „gestartet". Die Startvorteile dürfen zwar nicht überbewertet werden, denn zunächst wurde die „innere Mission" noch klein geschrieben und es gab einen „Centralausschuss" und keinen Verband. Dennoch wurden die Organisationsbestrebungen im katholischen Bereich sensibel registriert, sowohl in konfessionspolitischer als auch in fachlicher Perspektive.

Die zunehmende Komplexität der sozialen Aufgaben, sich verschärfende soziale Problemlagen, eine Ausdifferenzierung von fachlichen Ansätzen (Armenpflege, Krankenpflege, Mädchenasyle, Rettungsheime) sowie eine breit gegliederte Landschaft von Vereinen (Vinzenzvereine, Elisabethvereine und andere) ließen unabhängig vom konfessionellen Konkurrenzdenken den Ruf nach verbindenden organisatorischen Strukturen immer lauter werden.

Gründungspersönlichkeiten

Vor diesem Hintergrund agierten im Vorfeld der Verbandsgründung des Deutschen Caritasverbands vor allem vier Persönlichkeiten, die jeweils spezifische An-

regungen und Kompetenzen einbrachten und auch die verschiedenen thematischen Hauptströmungen der Caritasgründung repräsentierten.

Da war zunächst der Priester, Sozialpolitiker, Abgeordnete des preußischen Landtags, spätere Reichstagsabgeordnete und Professor für christliche Gesellschaftslehre *Franz Hitze* (1851–1921). Hitze hat die sozialpolitische Diskussion des ausgehenden letzten Jahrhunderts katholischerseits maßgeblich mitbestimmt. Er war im Volksverein für das katholische Deutschland, der sozialpolitischen „Kaderschmiede" des deutschen Katholizismus, aktiv und beeinflußte die in sozialpolitischen Fragen stark fraktionierte Zentrumspartei. In Verbindung mit dem Mönchengladbacher Fabrikanten Franz Brandts (1834–1914) schuf und gestaltete er den Verein Arbeiterwohl, der sich speziell um eine Humanisierung der Arbeitswelt bemühte und dessen Generalsekretär er war.

Zum Verein Arbeiterwohl und zu Franz Hitze fand eine zweite Persönlichkeit Zugang, die als die eigentliche in Sachen Wohlfahrtspflege sachverständige Person der Gründung des Caritasverbands gelten kann. Vermutlich ist das Hinzutreten des Juristen *Maximilian Hubert Brandts* zu diesem Kreis Ergebnis gezielter Ansprache von Hitze, der einen Mitstreiter mit diesem fachlichen Profil suchte.

Die dritte Persönlichkeit fand sich in *Cyprian Fröhlich* (1853–1931), der wiederum von Brandts angesprochen wurde. Der Kapuzinerpater aus dem Fränkischen, der nach Ehrenbreitstein bei Koblenz versetzt worden war, dort unter anderem in einer jugendfürsorgerischen Einrichtung mitwirkte und später das große Seraphische Liebeswerk mit Sitz in Altötting gründete, wurde auf Anregung Brandts' einer der wichtigen Wegbereiter des Caritasverbands. Er war zudem maßgeblich an der Gründung des Marianischen Mädchenschutzverbands, dem heutigen Verband für katholische Mädchensozialarbeit IN VIA beteiligt. Seine volksmissionarischen und Predigtqualitäten ließen ihn zu einem wortgewaltigen Fürsprecher der Idee der Organisationsbemühungen werden. Besondere Aufmerksamkeit gewann er durch eine in hohen Auflagen verbreitete Schrift über die protestantische Wohlfahrtspflege und ihre Herausforderungen für die katholische Caritas. Gerade Cyprian Fröhlich forcierte die konfessionspolitisch-strategische Argumentation um die Gründung des Caritasverbands[3].

Sodann ist der spätere erste Präsident des Caritasverbands, der Freiburger Diözesanpriester *Lorenz Werthmann* (1858–1921), zu nennen. Er war die von Fröhlich skizzierte und geforderte Person des streitbaren und forschen Offiziers, der die kirchenpolitische Entwicklung der Caritasorganisation voranbringen sollte. Werthmann war eine recht autokratisch agierende Persönlichkeit, die in manchen Phasen der Entwicklung der Caritasbewegung wohl nicht immer mit der gehörigen Sensibilität handelte. Dies war zwar gewiß nicht ausschlaggebend dafür, daß die umfassende Idee der Organisation des Deutschen Caritasverbands zunächst scheiterte und erst unter „verdichteten" Bedingungen der Kriegszeit und sodann des wohlfahrtspolitischen Aufbruchs der Weimarer Zeit gelang. Doch wäre viel-

leicht eine stärker in die Fachkontexte der Wohlfahrtsarbeit eingebundene Organisationsinitiative kombiniert mit einer geschickteren kirchenpolitischen Vorgehensweise ein Stück rascher vorangekommen.

Die hier genannten Persönlichkeiten sowie der bereits erwähnte Franz Brandts, Gründer des Vereins Arbeiterwohl, und *August Pieper* (1866–1942), Generalsekretär des Volksvereins für das katholische Deutschland, kamen 1894 in Freiburg zusammen und beschlossen die Gründung eines Charitas-Comités, das sich 1895 im Haus des Freiburger Verlegers Herder konstituierte. Dieses Gremium wurde zum Veranstaltungsträger eines ersten Caritastags in Schwäbisch Gmünd, nach dessen großem Erfolg Werthmann zur Gründung des „Charitas-Verbands für das katholische Deutschland" aufrief. Ohne daß ausreichende Klärungen im deutschen Episkopat stattfanden, aber immerhin mit billigender Unterstützung der Kölner Kirche, wurde dann 1897 anläßlich des zweiten Caritastags in Köln der Caritasverband gegründet, an dessen Vorbereitung der preußische Beamte Max Brandts großen fachlichen Anteil hatte.

Maximilian Brandts

Der 1854 in Linnich am Niederrhein geborene Maximilian Brandts, Sohn eines Geheimen Sanitätsrats, studierte in Bonn, Tübingen und Straßburg Jurisprudenz, war von 1877 bis 1882 zunächst Referendar in Aachen und dann Assessor beim Amtsgericht Düsseldorf. 1882 wechselte er in die Verwaltungstätigkeit bei der rheinischen Provinzialverwaltung und wurde dort 1883 zum Landesrat gewählt. Das ihm zugewiesene Aufgabenfeld umfaßte die Bereiche des Landarmenwesens, die Irrenanstalten und die Fürsorgeerziehung. Vierzehn für die Initiierung von Organisationsbestrebungen der Caritas wichtige Jahre war er in diesem Aufgabenfeld tätig, und wie kaum ein anderer hatte er in dieser Zeit einen umfassenden Überblick über die wohlfahrtspflegerischen Bestrebungen der damaligen Zeit gewinnen können. Brandts war eine der wichtigen Persönlichkeiten im Deutschen Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit und verfügte durch sein berufliches Amt und durch seine Ehrenämter über die vielfältigsten Kontakte hinein in die Landschaft der sich entfaltenden Wohlfahrtspflege.

Als 1897 die Initiativen endgültig in die Hand Werthmanns übergingen, übernahm Brandts die Leitung der Invaliden-Versicherungsanstalt der Rheinprovinz, 1903 die Direktion der Provinzial-Feuerversicherungsanstalt. Hochdekoriert mit staatlichen Orden und wegen seiner zahlreichen Arbeiten auf dem Gebiet der Wohnungsfrage zum Ehrendoktor der Staatswissenschaften der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau ernannt – die Verbindung zum Caritasverband mit Sitz in Freiburg ist unverkennbar –, starb Max Brandts an einem „typhösen Leiden" am 16. Oktober 1905[4].

Die Bedeutung Brandts' für die Entwicklung der deutschen Caritas läßt sich nur erschließen, wenn man die vielfältigen, neben und im mittelbaren Zusammenhang seiner beruflichen Aufgaben ausgeübten Tätigkeiten und Aktivitäten nachzeichnet. Aus katholischem Elternhaus stammend, hatten ihn bereits als Referendar in Aachen die in diesen Jahren überaus anregungsreichen Aktivitäten sozialkaritativer Vereine und Initiativen interessiert. Seine ersten praktischen Erfahrungen konnte er im Vinzenzverein in Aachen gewinnen. Die in Frankreich von Antoine Frédéric Ozanam (1813–1853) begründete karitative Laienbewegung der Vinzenzvereine, die zwischen 1845 und 1848 in Deutschland Fuß faßte, widmete sich vor allem der Armenpflege.

Auch nach seinem Umzug nach Düsseldorf, seinem neuen und dann langjährigen Wirkungsort, blieb Brandts den Vinzenzvereinen verbunden und war später von 1893 bis 1899 Vorsitzender einer Vinzenzkonferenz in Düsseldorf. Im Jahr 1883, dem Jahr seiner Wahl zum Landesrat, trat er dem Verein Arbeiterwohl als Mitglied bei, dem neben dem Volksverein für das katholische Deutschland wohl wichtigsten und einflußreichsten programmatisch-strategisch ausgerichteten Verein der katholisch-sozialen Bewegung. Seit 1890 gehörte er ihm als Vorstandsmitglied an. In einem sehr dichten Gedankenaustausch wurden in diesen Jahren Fragen der Armenpflege, die Wohnungsversorgung arbeitender Bevölkerungsschichten und andere drängende sozialpolitische Themen diskutiert.

Als entscheidende Wegmarke ist eine von Max Brandts angeregte Besprechung am 7. Oktober 1889 in Mönchengladbach überliefert, auf der über Caritasfragen diskutiert wurde. An diesem Treffen waren namhafte Vertreter der katholisch-sozialen Bewegung beteiligt: Franz Hitze, der Fabrikbesitzer Franz Brandts, Rechtsanwalt Julius Bachem aus Köln und andere. Die Konferenz fand eine Fortsetzung in Düsseldorf am 8. April 1890, also sieben Jahre vor der Gründung des Caritasverbands. Erarbeitet wurde der Vorschlag, eine Denkschrift zu den „katholischen Wohltätigkeits-Anstalten und -Vereinen" im Erzbistum Köln zu erarbeiten, eine Gesamtstatistik zu erstellen und Grundlinien einer Organisation der Caritasbestrebungen zu formulieren[5].

Für dieses Vorhaben erhielt man die kirchenamtliche Unterstützung, und so entstand gemäß der Konzeption und durch die Hand von Brandts die erste organisationsbezogene Konzeption moderner Caritas. Auf der Generalversammlung des Verbands Arbeiterwohl in Bocholt im Jahr 1891 brachte er die Forderungen auf die Formel: „Mehr Organisation, mehr Publikation!"[6] Max Brandts ging auf dem Hintergrund seiner langjährigen Erfahrungen in der Wohlfahrtspflege, seiner detaillierten Kenntnis der Inneren Mission, der Entwicklungen in Belgien und in Frankreich systematisch und gezielt vor. Zunächst entwickelte er eine Disposition, in der er die Grundpositionen und zentralen Fragestellungen formulierte.

Die vier zentralen Fragen seien an dieser Stelle im Original aufgeführt. Wer sie von den zeitbedingten sprachlichen Formen befreit, wird in ihnen die ungeheure

Aktualität entdecken angesichts der augenblicklichen Standortdiskussion, die die konfessionelle Wohlfahrtspflege, heute wiederum an einer historischen Schnittstelle, führt.

„1. Welche Zweige der Fürsorge und Armenpflege überläßt man notwendig oder zweckmäßig dem Staate, den Gemeinden oder den konfessionslosen Vereinen, auf welche aber soll die konfessionelle sich konzentrieren?

2. Wenn ein und derselbe Zweig der Wohltätigkeit von den genannten verschiedenen Korporationen (Staat, Gemeinde, Ordensgesellschaften, konfessionellen und konfessionslosen Vereinen) nebeneinander behandelt wird, wie sollen diese Korporationen, um in keine Kollisionen zu geraten sowie um unzweckmäßige Verwendung von Geld und Mühe zu vermeiden, zu einander in Verbindung treten?

3. Genügen die kath. Einrichtungen den heutigen Bedürfnissen oder sind uns protestantische oder konfessionslose Veranstaltungen zuvor gekommen? Haben solche uns überflügelt? Sind einzelne neuere Zweige der Fürsorge uns ganz entgangen?

4. Sind die vorhandenen kath. Einrichtungen richtig organisiert, stehen sie in gehöriger Verbindung zueinander? Sind sie hinreichend bekannt? Stehen sie mit der kirchlichen Behörde in der richtigen Verbindung?" [7]

Auf diese Denkschrift folgte eine umfassende Enquete über die katholischen Einrichtungen und Vereine in der Erzdiözese Köln auf der Grundlage eines 16 Seiten umfassenden Fragebogens, der in Relation zu den heutigen technischen und methodischen Möglichkeiten manche neuere Bestandsanalyse in den Schatten stellt. Die Erhebung wirkte vorbildhaft und führte auch in anderen Diözesen, so in Paderborn und in Limburg, zu weiteren Untersuchungen.

Im Rahmen seiner Auswertungen wiederholte und präzisierte Brandts seine Forderung nach Einrichtung eines diözesanen „Caritas-Comités" unter Aufsicht und Leitung der kirchlichen Behörde, um den karitativen Bestrebungen mehr Gewicht, mehr organisatorische Kraft und mehr öffentliche Bekanntheit zu verschaffen. Brandts nahm damit praktisch für die Erzdiözese Köln das vorweg, was später Werthmann übergreifend forderte und realisieren konnte.

So ist Max Brandts bei der Gründung des Caritatsverbands nicht nur ein Anreger gewesen. Sein Wirken ist mehr als nur eine Fußnote wert. Max Brandts ist der eigentliche konzeptionelle Vater des Deutschen Caritasverbands. Keine der besonders zu erwähnenden Gründungspersönlichkeiten verfügte über die spezifischen wohlfahrtspflegerischen Einblicke und fachlichen Informationen, wenige haben sich vor der Gründung so intensiv mit den konzeptionellen Fragen befaßt wie er. Max Brandts ist zudem ein frühes Beispiel für die bis heute anzutreffende Verbindung hauptberuflicher Facharbeit mit entsprechendem ehrenamtlichem Engagement, ohne die viele gesellschaftliche und vor allem soziale Aktivitäten nicht leben könnten.

Mit dem Hinweis auf Max Brandts wird zugleich auf die Bedeutung des rheinischen Sozialraums für die Entwicklung der Caritasbewegung verwiesen. Hier fand sich ein überaus anregungsreicher Raum, geprägt von den Bedingungen und Folgen der Industrialisierung, gekennzeichnet durch die Versuche von Laien, karitatives

Engagement zu stärken und zu entwickeln, herausgefordert durch die konfessionelle Konkurrenz der Inneren Mission, versehen mit einem Stich „antipreußischen" und „antiprotestantischen" Argumentierens, angereichert durch sympathisierende Blicke auf die karitativen Bewegungen in Frankreich und Belgien.

„Mehr Organisation, mehr Publikation" – Die historische Umsetzung

Das von Brandts und in abgewandelten Formeln auch von anderen benutzte Motto „Mehr Organisation, mehr Publication" konnte in den nachfolgenden Jahren nur zum Teil umgesetzt werden. Die 1896, im Jahr des ersten Caritastags in Schwäbisch Gmünd, erstmals erschienene Zeitschrift „Charitas" wurde zum Mittelpunkt einer breiten publizistischen Arbeit, die insbesondere durch Lorenz Werthmann engagiert betrieben wurde. Organisatorisch dagegen blieb der Caritasverband zunächst über Jahre eine „ideelle Struktur". Von Organisation konnte nur sehr begrenzt die Rede sein, da die tragenden Mauern fehlten.

Es bedurfte der Überwindung mancher Hindernisse im innerkirchlichen Raum und vor allem entsprechender äußerer Bedingungen und Herausforderungen, um zunächst den Unterbau auf den Bistumsebenen zu realisieren. Von frühen Beispielen abgesehen – das Caritascomité für die Stadt Essen gehörte als erste Gründung im Mai 1897 dazu und ist damit wenige Monate älter als der Gesamtverband – konnte auch die örtliche Ebene sich erst langsam entwickeln. Letzteres lag aber primär darin begründet, daß die fachliche Entfaltung und Breite karitativer Tätigkeit noch begrenzt war und durchaus abgedeckt werden konnte durch einzelne Fachorganisationen wie etwa durch den Katholischen Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder, 1903 durch Agnes Neuhaus gegründet und heute Sozialdienst katholischer Frauen genannt, sowie die anderen bereits genannten Vereine.

Für die zögerliche Umsetzung des Organisationsgedankens einer durchgängig gegliederten Gesamtstruktur – die ersten Diözesanverbände wurden 1903 in Straßburg und Freiburg errichtet, große Diözesen wie Paderborn und Köln folgten erst 1915 und 1916 – waren kirchenpolitische Zurückhaltungen maßgebend. Es ist darauf hinzuweisen, daß die Caritasorganisationen nach dem gesellschaftsrechtlichen Organisationsmodell des Vereins arbeiten sollten, für das das Kirchenrecht keine angemessene Einordnung anbot. Insoweit mußte zunächst sichergestellt werden, daß die Amtskirche auch in den entscheidenden Gremien der neuen Organisationen repräsentiert war. Anders als die Wohlfahrtsarbeit der Ordensgemeinschaften, die ihre Verankerung rechtlich, organisatorisch und über den personellen Status ihrer Mitglieder in der Kirche fanden, operierten die neuen Vereinigungen zwischen Kirche und Gesellschaft und auf der Basis eines immer mehr sich entfaltenden Engagements von Laien.

Die äußeren Rahmenbedingungen, die gerade in den Jahren des Ersten Weltkriegs die Gründung von Caritasverbänden vorantrieben, sind zum einen in Kommunalisierungstendenzen und zum anderen in der sich verschärfenden Konkurrenz zwischen konfessionellen und nichtkonfessionellen Organisationen zu suchen. So fanden kriegsbedingt Konzentrationsvorgänge der Kriegsfürsorge bei den Kommunen statt, und die überkonfessionell operierenden vaterländischen Frauenorganisationen sowie die Rotkreuzverbände erfuhren einen markanten Bedeutungszuwachs. Auch viele konfessionelle Fachverbände erlangten erst in den Kriegsjahren den Status eingetragener Vereine und waren mit ihren zum Teil sehr erfolgreichen Organisationsentwicklungen für die übergreifende Caritasbewegung eine Herausforderung. Die Sorge um ein Zuspätkommen der Caritas fand 1915 Ausdruck in einer durch den Jesuitenpater Constantin Noppel (1883–1945) bei der Fuldaer Bischofskonferenz vorgetragenen „Denkschrift über den Ausbau der katholischen Caritasorganisation". In einem „Anerkennungsbeschluß" wurde 1916 dann der Caritasverband als „legitime Zusammenfassung der Diözesanverbände zu einer einheitlichen Organisation" bezeichnet[8].

Damit war das Motto „Mehr Organisation" endlich mit amtlicher Substanz erfüllt, und der Deutsche Caritasverband konnte sich nach 1918 kraftvoll und reichgegliedert entfalten. Er wurde im bald erfolgten Zusammenschluß der Wohlfahrtsverbände in einer Verbände-Liga zu einem wichtigen Gesprächspartner in der sozial- und wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung des Deutschen Reichs.

„Mehr Organisation, mehr Publikation" – Die Aktualität

Abschließend sei ein Zeitsprung in das Jubiläumsjahr 1997 erlaubt. Ähnlich der Ausgangslage vor über hundert Jahren prägt die Forderung nach konzeptioneller und organisatorischer Standortbestimmung die Debatte. Angesichts der Veränderungen in Gesellschaft und Wirtschaft, im europäischen und im Weltkontext werden die Optionen karitativer und diakonischer Arbeit neu formuliert[9]. Auf zwei dieser Optionen, die mit dem historischen Motto in Verbindung gebracht werden können, soll kurz eingegangen werden.

Die Wahrnehmung der Option für den Erhalt und die Weiterentwicklung der Wohlfahrtskultur in unserer Gesellschaft ist eine der zentralen Aufgaben. Der Sozialstaat – dies zeigt die augenblickliche politische Debatte sehr deutlich – ist überfordert in der Hervorbringung und Wahrung eigener diesbezüglicher kultureller Grundlagen. Wenn Teilhabe der Menschen an den soziokulturellen Gütern unserer Gesellschaft der zentrale Wertkomplex sozialstaatlicher Ordnung ist, so kann eine hervorragende Rolle der Caritas darin bestehen, diese Werte zu thematisieren und Strategien zu deren Umsetzung anzubieten. Dies gilt speziell in ihrer anwaltlichen Rolle für Arme und Ausgegrenzte. Hier hat der Deutsche Caritas-

verband sowohl seine organisatorische als auch seine im weitesten Sinn publizistische Kompetenz durch die Teilnahme an der Armutsberichterstattung der letzten Jahre und durch neue publizistische Medien unter Beweis gestellt.

Die Option für die vorrangige Stärkung der Handlungspotentiale der Betroffenen und Bürger, ihrer Zusammenschlüsse untereinander und mit den verschiedensten Hilfesystemen in Gruppen, Verbänden und Initiativen entspricht subsidiären Grundorientierungen. Hier gibt es bei einem Verband, der Jahrzehnte der Festigung und Stärkung, aber auch der Abhängigkeit von staatlichen und öffentlichen Großsystemen erlebt, sich vielfältig eingerichtet und etabliert hat, durchaus manche versäumten Chancen. Insoweit muß die Caritasorganisation von der „Kopf- und Großorganisation" wieder bewußt zu einem Verbund der Vielfalt, der basisbezogenen und der gemeindebezogenen Aktivitäten werden und in manchen Bereichen organisatorisch und konzeptionell umsteuern.

Unter diesen und anderen Optionen stellen sich die Fragen Max Brandts' also bei veränderten Rahmenbedingungen neu, aber nicht weniger eindringlich als vor hundert Jahren. Und dies gilt nicht nur für die diakonische und karitative Arbeit, sondern in wichtigen Hinsichten auch für die anderen Wohlfahrtsverbände.

Während sich die Gründung des Caritasverbands und die sich dabei zeigenden Strukturen – zumindest im nachhinein – eher als Beginn einer relativ geradlinigen Organisationsentwicklung darstellten, sieht sich heute der Verband einem sehr viel komplexeren Spannungsfeld ausgesetzt: Zwischen Markt und Mitmenschlichkeit, zwischen lokalem Engagement und globaler Verantwortung, zwischen Staat und sozialen Gruppen wird die Caritas nicht leicht neue Wege finden, zumal sie auf eines zunehmend verzichten muß: auf das Wertmilieu der Katholiken, auf einen breit und stark organisierten Katholizismus. Dagegen muß sie neue Organisations- und Mitgliedermilieus entwickeln, in denen sich diakonisches Handeln von Menschen für Menschen leben läßt. In dieser Hinsicht wird sie sich wieder wie vor hundert Jahren vor allem auf das Laienengagement, auf den die Zivilgesellschaft neu entfaltenden Bürger stützen müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. d. Einführung in: H.-J. Wollasch, Soziale Gerechtigkeit u. chr. Charitas. Leitfiguren u. Wegmarkierungen aus 100 Jahren Caritasgesch. (Freiburg 1996) u. d. dortigen Literaturangaben.

[2] J. Ch. Kaiser, Vor hundert Jahren ... Zur Gründung des DCV, in: caritas '97. Jb. d. DCV (Freiburg 1996) 27.

[3] B. W. Nikles, P. Cyprian Fröhlich (1853–1931). Ein Wegbereiter d. DCV, ebd. '93 (1992) 321–331.

[4] Lebenslauf in: Soziale Kultur (Arbeiterwohlfahrt) 25 (1905) 665–674.

[5] M. Brandts, Denkschr. betr. d. Stellung d. kath. Kirche zur sozialpolit. Liebestätigkeit (1890; Abschrift Bibl. d. DCV 1922; Original wohl verschollen).

[6] Soz. Kultur (A. 4) 667; M. Brandts. Die besonderen Aufgaben d. kath. Liebesthätigkeit in d. heutigen Zeit, ebd. 11 (1891) 207–223.

[7] Denkschrift (A. 5) 2.

[8] H.-J. Wollasch, Caritasverband u. kath. Kirche. Zur Bedeutung d. „Anerkennungsbeschlusses" d. Fuldaer BK vom Jahre 1916, in: caritas '72, 59–76.

[9] K. Gabriel, Caritas angesichts fortschreitender Säkularisierung, in: Gatz L 5, 438–455.

Christoph Böttigheimer

Lehramt, Theologie und Glaubenssinn

Christlicher Glaube versteht sich als Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes. Die göttliche Offenbarung begegnet dem Menschen heute jedoch nicht direkt, sondern vermittelt durch Objektivationen im Raum der Kirche. In diesem Zusammenhang unterscheidet die theologische Erkenntnislehre zwischen solchen theologischen Erkenntnisorten des Wortes Gottes, die der Vergangenheit zugewandt sind: Hl. Schrift und Tradition, und jenen, die in der Gegenwart den Glauben der Kirche objektiv und verbindlich bezeugen: Lehramt, Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen. Diese fünf Bezeugungsinstanzen der Glaubenswahrheit sind je für sich eigenständige Größen. Dennoch durchdringen und bereichern sie sich gegenseitig, bezeugen sie doch auf je unterschiedliche Weise ein und dasselbe Wort Gottes. Allerdings gestaltet sich das Zusammenspiel der drei gegenwartsbezogenen Bezeugungsgestalten des Wortes Gottes im kirchlichen Leben nie ganz spannungsfrei.

Die Beziehung von Theologie und kirchlichem Lehramt ist in jüngster Zeit immer wieder von Konflikten überschattet. Erinnert sei an die den Dissens thematisierende Instruktion der römischen Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen „Donum veritatis" (24. Mai 1990)[1] oder an einige zurückliegende Lehrentzugsverfahren. Innerkirchliche Spannungen schlagen aber nicht nur auf das Verhältnis von Theologie und Lehramt durch, sondern ebenso auf das zwischen Lehramt und der Gemeinschaft der Gläubigen, wie etwa das „Kirchenvolksbegehren" deutlich machte. Auf dem Hintergrund dieser Spannungsverhältnisse stellt sich die Frage nach einem adäquaten Zu- und Miteinander von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn[2].

Das Lehramt der Hirten und der Theologen

Die Rezeption des Aristotelismus mit der ihm eigenen Wissenschaftsidee, das Entstehen abendländischer Universitäten im 12./13. Jahrhundert und die dadurch bedingte Konstituierung der Theologie als Glaubenswissenschaft führten zur Ausbildung eines zweifachen Lehramts in der Kirche: dem Hirtenamt der Bischöfe, dem pastoralen Lehramt („magisterium cathedrae pastoralis" bzw. „pontificalis"), und dem Lehramt der Theologen, dem wissenschaftlichen Lehramt („magisterium cathedrae magistralis")[3]. Grund dieser Zweiteilung sind nach Tho-

mas von Aquin die zwei unterschiedlichen Typen der einen Glaubenslehre („doctrina fidei"): zum einen die überlieferte, vor- und außerwissenschaftliche Lehre, die den informativen Gehalt des apostolischen Kerygmas vermittelt, und zum andern die akademisch-wissenschaftliche Lehre, die, gestützt auf die Glaubens- und Vernunftsprinzipien, eine Analyse der Glaubenswahrheiten und deren inneren Kohärenz betreibt. Die irreduktible Eigengesetzlichkeit glaubenswissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung begründet die Eigenständigkeit der theologischen Lehre bzw. des theologischen Lehramts und sichert ihm den Rang einer eigenen Bezeugungsinstanz des Glaubens der Kirche zu. Aufgrund der konstruktiven wie auch kritischen Funktion der universitären Theologie stehen pastorales und wissenschaftliches Lehramt in einem polaren Spannungsverhältnis zueinander – analog dem Verhältnis von Glaube und Wissen(schaft).

Wie sich die beiden Typen von Lehre funktional und strukturell unterscheiden, so auch die zwei Arten des Lehramts. Papst und Bischöfen fällt als Trägern des kirchlichen Lehr- und Hirtenamts die Bezeugungsfunktion des Wortes Gottes zu: dessen Bewahrung, die verbindliche Erklärung der apostolischen Überlieferung sowie deren authentische Verkündigung. Den Theologen dagegen obliegt der wissenschaftliche Diskurs: das methodisch-systematische, streng an den Kriterien der Wissenschaft orientierte Erforschen der Glaubensinhalte sowie die zeitgemäße, praxis- und zukunftsorientierte Explikation der Glaubensregel, unter Berücksichtigung anderer innerkirchlicher Bezeugungsgestalten des Wortes Gottes und verwandter wissenschaftlicher Disziplinen. Beide Lehrämter sind zwar aufgrund der Eigenständigkeit ihrer Lehrarten selbständige Erkenntniskriterien des Glaubens, doch hat das episkopale Lehramt zusätzlich die mit der sakramentalen Ordination verliehene jurisdiktionelle Lehrgewalt inne, das Wächteramt über Einheit und Kontinuität des kirchlichen Glaubens.

Seit der Konstituierung der Theologie als Glaubenswissenschaft im Kontext abendländischen Universitätswesens stellt die ekklesiologische Einordnung ihres Lehramts eine bleibende Herausforderung dar. Denn einerseits beansprucht die Theologie wissenschaftliche Autonomie: Freiheit des Denkens, der Methode, eigenständiges Urteilen und Führen des wissenschaftlichen Diskurses, andererseits aber unterliegt sie der Norm der Kirche, das heißt dem von der Kirche verkündeten Glauben sowie dem apostolischen Amt mit seiner normativen, regulativen Funktion. Die Theologie- und Kirchengeschichte zeigt, daß Freiheit und Einfluß des theologischen Lehramts bislang um so größer waren, je schwächer sich das Lehr- und Leitungsamt der Bischöfe bzw. das Papsttum gaben[4]. So kam beispielsweise der Theologie und ihrem Lehramt in der mittelalterlichen Scholastik eine herausragende Bedeutung zu, wobei das wissenschaftliche Lehramt zunehmend auf die theologischen Fakultäten als öffentlich-rechtliche Institutionen übertragen wurde und führende theologische Fakultäten zu „offiziellen gelehrten Körperschaften"[5] aufstiegen, die nicht nur die wissenschaftliche Lehre kontrollierten

und Lehrbeanstandungsverfahren durchführten, sondern auch auf den außerwissenschaftlichen Bereich lehramtlichen Einfluß nahmen und im Sinn der Wächterfunktion zur eigentlichen lehramtlichen Entscheidungsinstanz wurden.

Diese Entwicklung kehrte sich im Lauf der Neuzeit um: Die erstarkte päpstliche Zentralgewalt zog die Lehrautorität an sich und brachte die universitäre Theologie in enge Abhängigkeit von sich selbst. Übten einst die theologischen Fakultäten förmliche Lehrgewalt nach Art einer autonomen jurisdiktionellen Lehrinstanz aus, so mußte die Theologie nun dem Papsttum dienen, indem sie den Wahrheitsgehalt päpstlicher Lehrentscheidungen aufzeigte und diese im Sinn des pastoralen Lehramts interpretierte. Vom 16. Jahrhundert an lag die autoritative Lehrentscheidung zunehmend in der Hand des episkopalen und vor allem des päpstlichen Lehramts, das schließlich in der Restauration und dem Papalismus des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erlangte. Den theologischen Hintergrund bildete das neuzeitliche vertikale Kirchenbild: Die lehrende Kirche beanspruchte allein für sich die Überlieferung des Glaubensguts und ordnete darum die Theologie der lernenden Kirche („ecclesia discens") zu. So behielt sich die Körperschaft der Hirten vom 18./19. Jahrhundert an allein die Bezeichnung „Lehramt" („magisterium") und damit auch die Lehrbefugnis vor[6].

Mit dem Verlust des Rangs einer theologischen Bezeugungsinstanz änderte sich auch die Aufgabenstellung der Universitätstheologie. In völliger Abhängigkeit vom Lehramt oblag es ihr, die Aussagen desselben im amtlichen Sinn zu kommentieren, sie als offenbarungsgemäß zu erklären und den „Hörenden" zu vermitteln. Diese Zuordnung von Lehramt und Theologie blieb bis in die Mitte dieses Jahrhunderts bestimmend. So bezeichnete es noch Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „Humani generis" (12. 8. 1950) als die Aufgabe der Theologen, „zu zeigen, auf welche Weise sich das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, in der Heiligen Schrift und in der göttlichen ‚Überlieferung' – sei es ausdrücklich, sei es einschlußweise – findet" (DH 3886). Hier hatte die Theologie als Zuarbeiterin des Lehramts ihre kritisch-kriteriologische Funktion eingebüßt. Dies um so mehr, als das Lehramt die theologischen Ergebnisse vorwegnahm, indem es die Art und Weise festschrieb, wie der Quellennachweis in bezug auf eine kirchliche Lehrdefinition zu erfolgen hatte: „in eben diesem Sinn, in dem sie definiert wurde" (ebd.).

Erst das Zweite Vatikanum leitet eine erneute Wende in der Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das kirchliche Lehramt ein. Den Hintergrund bildet die konziliare Worttheologie, die die Kirchlichkeit des Wortes Gottes über das kirchliche Lehramt hinaus auf die Kirche als Ganzes ausdehnt und dadurch die seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts geläufige Unterscheidung zwischen den „Laien" als den „Hörenden" und den „Geistlichen" als den „Lehrenden" aufhebt. Zudem bringt die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung" als lehramtlicher Text erstmals zum Ausdruck, daß das kirchliche Lehramt

„nicht über dem Wort Gottes" steht, weshalb die Schrift nicht vom Lehramt her zu erklären ist, sondern dem Wort Gottes zu dienen hat (DV 10): Lehrte noch die Enzyklika „Humani generis", daß „das lebendige Lehramt ... das zu beleuchten und zu entfalten (habe), was in der Glaubenshinterlassenschaft nur dunkel und gleichsam einschlußweise enthalten ist" (DH 3886), so kehrt das Zweite Vatikanum diese Ordnung um und sieht in den Heiligen Schriften „zusammen mit der Heiligen Überlieferung ... die höchste Richtschnur ihres Glaubens" („suprema fidei suae regula") (DV 21), räumt also dem Wort Gottes die Funktion einer obersten erkenntnistheologischen Bezeugungsinstanz ein („norma normans non normata"). Im Zug dieser gewandelten Kriteriologie theologischer Erkenntnis gewinnt die Theologie ihre Schriftunmittelbarkeit zurück und wachsen ihr wieder neue Aufgabenfelder zu, über den bloßen Schrift- und Überlieferungsbeweis lehramtlicher Aussagen hinaus: Die Theologie durchforscht „alle im Geheimnis Christi verborgene Wahrheit im Licht des Glaubens" (DV 24).

Indem die Konzilsväter „das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie" (DV 24; OT 16) nennen, räumen sie der Heiligen Schrift eine grundsätzliche Priorität vor den kirchlichen Lehrvorlagen ein, was einem Paradigmenwechsel in der Theologie gleichkommt: Eine stärkere geschichtliche Akzentuierung, eine betont biblische und patristische Orientierung lösen eine überwiegend systematische Ausrichtung ab; das Studium der Schrift und der kirchlichen Überlieferung bildet nun den Ausgangspunkt theologischer Arbeit und nicht mehr thesenhafte systematische Fixierungen. Schrift- und Überlieferungsstudium sind so die Basis für die eigentliche systematische Darstellung, bei der entsprechend dem Beispiel des Thomas von Aquin als Lehrer und Meister „die Heilsgeschichte in ihrer Ganzheit spekulativ zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen" ist (OT 16). Dabei betont das Konzil ausdrücklich, daß sich die dogmatische Analyse durch keine Uniformität auszeichnen kann, weder in bezug auf die Methoden noch auf die Erklärungen der Offenbarungswahrheit, sondern daß aufgrund der geschichtlichen Bedingtheit menschlichen Denkens „die verschiedene Art der theologischen Lehrverkündigung" als „legitime Verschiedenheit" anzusehen ist (UR 17). Das Zugeständnis eines legitimen theologischen Pluralismus bedeutet im Hinblick auf das kirchliche Lehramt, daß zwischen dem Inhalt lehramtlicher Beschlüsse und der Theologie kirchlicher Lehrverkündigung eigens zu differenzieren ist und damit auch zwischen der kirchlichen Lehrautorität und der wissenschaftlichen Funktion theologischer Forschung.

Zwar halten die Konzilsväter ungebrochen am Lehrcharisma der Hirten fest, indem sie die authentisch-kritische Interpretation des Wortes Gottes allein dem kirchlichen Lehramt vorbehalten (DV 10), doch lassen sie keinen Zweifel aufkommen an der Bedeutung der universitären Theologie für die Kultur, die Glaubensvermittlung und das kirchliche Leben (GS 44, 62, GE 11). Außerdem erken-

nen sie den Theologen die „entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung" zu (GS 62). Damit gewinnt die theologische Wissenschaft wieder ihre unverzichtbare, irreduktible Eigenständigkeit zurück, und es kommt ihr wieder der Rang einer verbindlichen Bezeugungsinstanz des Gotteswortes zu. Mit einer Deutlichkeit, die alle bisherigen lehramtlichen Äußerungen übertrifft, sprach sich Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Pastoralbesuch in Deutschland (1980) für die Freiheit der theologischen Forschung und Lehre aus. Er bekräftigte, daß die akademische Theologie „in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen" frei sei und daß Lehramt und Theologie „nicht aufeinander reduziert werden" könnten, da beide unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen hätten[7]. Zugleich forderte er die Theologen auf, das Gespräch mit dem Lehramt zu suchen und mit ihm zu kooperieren.

Um so befremdlicher mutet darum das Bemühen an, der Theologie wieder die ihr vom Zweiten Vatikanum zuerkannte ekklesiologische Relevanz abzusprechen und sie in die vorkonziliare Rolle als Helferin des Lehramts zu drängen, wie dies zum Beispiel im Weltkatechismus von 1992 zu beobachten ist. Denn dort ist lediglich an zwei Stellen und dies jeweils nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Sittenlehre von der Bedeutung der Theologie für das Lehramt der Kirche die Rede; zudem erweist sich die Zuordnung beide Male als eine deutliche Unterordnung, da nur auf die Hilfestellung, nicht aber auf die Eigenständigkeit der Theologie Bezug genommen wird: „Das Lehramt der Hirten der Kirche auf dem Gebiet der Moral wird ... mit Hilfe der Werke der Theologen und der geistlichen Schriftsteller" ausgeübt. „Bei ihrer Aufgabe, die christliche Moral zu lehren und anzuwenden, benötigt die Kirche den Eifer der Seelsorger, das Wissen der Theologen und den Beitrag aller Christen und Menschen guten Willens" (KatKK 2033, 2038).

Weil sich Glaubenswissenschaft und Lehramt sowohl in der Lehrautorität und -authenzitität als auch in Erkenntnismethode und -interesse unterscheiden, vermag weder die wissenschaftliche Theologie das kirchliche Lehramt zu vereinnahmen noch umgekehrt das pastorale Lehramt die Theologie zu absorbieren oder sie zu seinem bloßen Exekutivorgan zu machen. Die universitäre Theologie ist kein Exponent des Lehramts; dieses hat die Selbständigkeit und innerkirchliche Relevanz der Theologie zu achten und deren Impulse positiv zu würdigen, möchte es den unterschiedlichen Diensten und Charismen in der Kirche gerecht werden. Umgekehrt hat freilich auch die Glaubenswissenschaft die ihr a priori vorgegebene Grenze zu wahren. Eine jurisdiktionelle Lehrgewalt ist ihr nicht zu eigen, weshalb ihr kein anderes Instrument bleibt als das der Argumentation, um mit ihren Erkenntnissen Einfluß auf das Leben der Kirche zu nehmen.

Kommt es im Spannungsfeld von Glauben und Wissen, Vernunft und Autorität zu Grenzüberschreitungen, zu Macht- und Autoritätsmißbrauch, sind Konflikte unumgänglich. Diese hat letzten Endes jedoch nicht die Theologie, sondern das

Lehramt aufgrund seiner Amtsgewalt („potestas") durch ein autoritatives Lehrurteil zu lösen und so die Glaubenseinheit zu wahren. Im Streitfall unterliegt also das theologische Lehramt, dessen Autorität allein in der wissenschaftlichen Qualifikation, in der Stichhaltigkeit seiner Argumente gründet, der formalen Autorität des kirchlichen Lehramts. Zwar kommt damit der Autorität und nicht dem Argument der Primat im kirchlichen Leben zu, begründet in der Normativität des Wortes Gottes, das durch die Kirche und ihre Ämter vermittelt wird; doch bedeutet dies nicht, daß das Lehramt seine formale Autorität nicht als Dienst auszuüben, zu argumentieren und seine Urteile zu begründen hätte, sollen kirchliche Lehrentscheidungen keine autoritären Züge tragen.

Der Glaubenssinn der Gläubigen

Durch die Rezeption des Communio-Gedankens und die Betonung der Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi korrigierte das Zweite Vatikanum die juridische Vereinseitigung und die Geistvergessenheit des hierarchischen Kirchenmodells der Neuzeit. Bewußt stellten die Konzilsväter wieder das ganze gläubige Volk unter das Wort Gottes und hoben dadurch jede standesmäßige Differenzierung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft auf, vor allem die bereits angesprochene Unterscheidung zwischen „lehrender" und „hörender Kirche": Weil das gläubige Volk in seiner Gesamtheit Geschöpf des göttlichen Wortes ist, darum bezieht sich die Kirchlichkeit des Wortes Gottes nicht allein auf das pastorale Lehramt, sondern auf das Christusvolk als Ganzes, so daß alle Gläubigen aktiv am Wort Gottes teilhaben und die gesamte Kirche sowohl als Lern- wie auch als Lehrgemeinschaft anzusehen ist[8]. Alle Getauften sind demnach in gestufter Berufung Subjekt des innerkirchlichen Wortgeschehens; sie sind Ort und Hort der Offenbarungswirklichkeit und haben am Handlungsdialog Gottes mit den Menschen teil (DV 2): Das Gottesvolk hält „unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest" (LG 12), indem es ihn lebendig bekennt und verwirklicht. Für das Gotteswort trägt das Kirchenvolk also nicht nur eine passive, sondern eine aktive Verantwortung – zusammen mit seinen Hirten; es ist primärer Träger des auf Christus zurückgehenden Lehrauftrags.

Das Festhalten der Gläubigen am Wort Gottes schließt die Unfehlbarkeit „im Glauben" („in credendo") mit ein, was von den Konzilsvätern durch die Geistsalbung und den „übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes" („sensus fidelium") begründet wird (LG 12): Alle Glieder der durch Gottes Pneuma geleiteten Kirche besitzen aufgrund ihres Glaubens die unfehlbare Geistgabe, mit dem Gegenstand des Glaubens innerlich übereinzustimmen, das heißt „den Glaubensgegenstand ... so zu erfassen, daß dieser erfaßte ‚Gegenstand' dem Erfassungs-

vermögen des Gläubigen konnatural ist“[9]. Der mit dem Glauben gegebene Sinn ist also Bedingung der Möglichkeit, daß das Volk Gottes den wahren Glauben aktiv und unfehlbar erkennt und übermittelt, wobei die Unfehlbarkeit „im Glauben“ als Gabe und Wirkung des Heiligen Geistes nicht Ausfluß der Lehrunfehlbarkeit sein kann, sondern umgekehrt als deren Basis zu verstehen ist.

Wegen der Unmittelbarkeit des allgemeinen Glaubenssinns zum Geist Gottes muß von einer Lehrautorität der Gläubigen, von einer den Getauften genuin zukommenden, originären Form der Glaubenserkenntnis gesprochen werden, der freilich das kirchliche Lehramt in autoritativer Hinsicht vorsteht. Dies aber schmälert die erkenntnistheologische Relevanz des allgemeinen Glaubenssinns ebensowenig wie die der Theologie: Glaubenssinn und Glaubenswissenschaft sind nicht Echo des Lehramts, sondern originäre Bestandteile kirchlicher Erkenntnisstruktur – im Rekurs mit den beiden anderen normativen Bezeugungsinstanzen christlicher Glaubenswahrheit, Heiliger Schrift und Tradition. Dies bedeutet, daß in der theologischen Erkenntnislehre der geistgewirkten Glaubensüberzeugung der Glaubensgemeinschaft als Ganzer eine institutionelle Geltung einzuräumen und in ein adäquates Verhältnis zu den anderen Bezeugungsgestalten zu setzen ist.

Mit Hilfe seines von der Communio bestimmten pneumatologischen Ansatzes hat das Zweite Vatikanum die theologische Bedeutung des unfehlbaren Glaubenssinns der Gläubigen als eines eigenen Erkenntniskriteriums des Gotteswortes neu aktualisiert. Denn wurde seit der Alten Kirche bis ins 19. Jahrhundert dem Glaubenszeugnis der Gläubigen eine hohe dogmatische Relevanz zugemessen, die Gesamtkirche als kriteriologische Instanz herangezogen und das Charisma des kirchlichen Glaubenssinns von Kirchenvätern, Bischöfen und Theologen reflektiert, so geriet in der Neuzeit die Geistgabe irrtumsfreier Wahrheitserkenntnis vor allem aufgrund eines instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells und einer vertikal orientierten und juridisch verengten Ekklesiologie zunehmend in den Hintergrund: Im Zug der Zweiteilung in eine lehrende und eine lernende Kirche wurde die Unfehlbarkeit einseitig auf das Amt verlagert, aus der aktiven Unfehlbarkeit der Gesamtkirche eine passive und aus der aktiven Stimme des Volkes ein passiver Glaubensgehorsam. Damit büßte der Glaubenssinn als Erkenntniskriterium der Glaubenswahrheit seine theologische Relevanz mehr und mehr ein[10], bis er schließlich von der „Römischen Schule“ des 19. Jahrhunderts nur noch als Reflex der kirchlichen Hierarchie interpretiert wurde.

Indem das Zweite Vatikanum den Ort göttlicher Offenbarung wieder auf die Kirche als Ganzes ausdehnte und den ekklesiologischen Begriff des Glaubenssinns („sensus fidei“) neu aufgriff, reformulierte es die theologische Kriteriologie. Dies hat Auswirkungen auf den erkenntnistheoretischen Standort des Lehramts, auch wenn die Folgen vom Konzil selbst nicht festgeschrieben wurden: Weil die gesamte Glaubensverantwortung beim Volk Gottes liegt, zu dem ja auch die Hir-

ten gehören, ist das Lehramt ein Teilsubjekt neben anderen und hat sich in den Wahrheitsfindungsprozeß zu integrieren, seine Funktion mit anderen Erkenntnisinstanzen zu vermitteln und mit diesen zu kommunizieren. „Wie andere Teilsubjekte ihren Subjektstatus nur zusammen mit ihrer gegenseitigen Kommunikation erlangen, entwickeln und behalten, so auch das Lehramt." [11] Als korrespondierendes Teilsubjekt steht das Lehramt in der Pflicht, seine Erkenntnisse und Entscheidungen argumentativ einsichtig zu machen und nicht allein auf die Glaubenspflicht der Gläubigen zu rekurrieren. Nur so kann eine Kommunikation stattfinden, nur so können die Gläubigen ihre Glaubenserfahrungen und ihre Glaubenspraxis einbringen, in späteren kirchlichen Lehrverkündigungen ihren eigenen, apostolischen Glauben wiedererkennen und lehramtliche Entscheidungen kritisch, verantwortet rezipieren.

Eine lebendige Verbindung zwischen Lehramt und authentischem Glaubenssinn wird durch die nur bedingte Objektivierbarkeit des Glaubenssinns des ganzen Volkes („sensus fidelium") erschwert. Insofern dieser aber zur Glaubensüberzeugung und -zustimmung führt, im Glaubenskonsens („consensus fidelium") eine soziale, feststellbare Gestalt annimmt und die Unfehlbarkeit „im Glauben" sich in der „allgemeinen Übereinstimmung (des ganzen Volkes) in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert" (LG 12), gibt es zumindest zur Ermittlung des Glaubenskonsenses seit altkirchlicher Zeit ein probates Mittel: das Synodalwesen. Dieses gilt es im Sinn eines „vertrauten Umgangs zwischen Laien und Hirten" (LG 37) zu fördern. Daß ein konziliarer Entscheidungsfindungsprozeß, eine synodale Ermittlung des Glaubenskonsenses stets mit der kritisch-normativen Kraft des Glaubenssinns zu rechnen hat, bedeutet keine Gefährdung der Autorität des kirchlichen Lehramts; denn dieses ist ja immer schon in den Glauben der Kirche als dem Subjekt der Unfehlbarkeit eingebunden, und die Unfehlbarkeit im Lehren („infallibilitas in docendo") setzt die Unfehlbarkeit im Glauben („infallibilitas in credendo") voraus.

Kooperative Partnerschaft eigenständiger Erkenntnisinstanzen

Den drei Erkenntnisinstanzen – pastorales Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen – ist gemeinsam, daß sie unter dem Primat des Wortes Gottes, im Dienst an der Wahrheit stehen und den Glauben der Kirche verbindlich bezeugen. Als Funktionsmomente des kirchlichen Lebens ist ihnen das Kriterium der Kirchlichkeit wesensimmanent. Aufgrund ihrer Irreduktibilität sind sie zudem eigenständige Bezeugungsinstanzen für die Glaubensregel, doch stehen sie wegen der einen Wahrheit Gottes, die sie gemeinsam bezeugen, und der Verfaßtheit der Kirche als Communio in einer funktionalen Relation: In ihrer bleibenden Verwiesenheit haben sie aufeinander zu hören und, insofern sie die Auf-

gabe der Glaubensinterpretation auf je unterschiedliche Weise erfüllen, sich gegenseitig ihre Erfahrungen und Erkenntnisse zu vermitteln. Denn das Lehramt kann nur verkünden, was die Gesamtheit der Kirche glaubt bzw. das ganze „heilige Volk" dank seines Glaubenssinns als apostolische Überlieferung festhält. Weil es „aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft" (DV 10), hat es den Glaubenssinn des ganzen Christusvolks als relativ eigenständige, irreduktible Bezeugungsgestalt, als ein normatives Erkenntniskriterium der Glaubenswahrheit zu respektieren.

Dies trifft umgekehrt auf die Gläubigen zu: Weil der Glaube vom Hören kommt (Röm 10,14), ist das Gottesvolk in seinem Glauben auf die lehramtliche Verkündigung angewiesen. Doch auch die universitäre Theologie spielt eine nicht unwesentliche Rolle. Da der Glaube selbst nach Erkennen fragt, vermögen weder das Lehramt noch die Gläubigen auf evidente Erläuterungen der Glaubenssätze, auf vertiefte Glaubenserkenntnisse und theologisch-differenziertes Fachwissen als Bedingung der Möglichkeit einer argumentativ verantworteten Glaubensentscheidung zu verzichten, wie umgekehrt die Glaubenswissenschaft bei ihrer Glaubensbegründung und -auslegung a priori den Glauben der Kirche voraussetzt. „Eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet, eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebige auf" [12], und eine Kirche ohne den Glaubenssinn verliert ihren Glauben und ihre Vitalität.

Insofern das Wort Gottes nur vermittelt durch Menschenwort vorliegt, muß die Wahrheit im jeweiligen geschichtlichen Kontext stets neu eruiert werden, so daß die Wahrheitserkenntnis geschichtlich bedingt und ein Glaubenskonsens als ein offener Prozeß zu begreifen ist: „Konsens in der Wahrheit gibt es nur als Konvergenz auf Wahrheit hin." [13] Auch unter diesem Aspekt, daß die Wahrheitserkenntnis als ein geschichtlich-hermeneutischer Prozeß zu verstehen ist, legt sich die Interaktion der drei gegenwartsbezogenen Bezeugungsinstanzen des Glaubens nahe: Als offener Prozeß liegt die Wahrheit nie abgeschlossen vor und bleibt die Erkenntnis einer theologischen Bezeugungsgestalt stets bruchstückhaft. Zudem handelt es sich aus dem nämlichen Grund bei den theologischen Erkenntniskriterien um keine statische, sondern um dynamische, den geschichtlichen Wandlungen unterworfene Bezeugungsgestalten, die von den jeweiligen Erfahrungen in der je konkreten Welt und geschichtlichen Situation geprägt werden. So spiegelt sich in den Glaubenserkenntnissen die ganze Vielschichtigkeit gelebter Wirklichkeit wider, weshalb das Wort Gottes bzw. eine Übereinstimmung in bestimmten Glaubensfragen nur in einem langen, geduldigen Dialog eruiert werden können.

Für das wechselseitige Kommunizieren und Kooperieren der Erkenntniskriterien des Wortes Gottes sind neben der geschichtlichen Bedingtheit der Wahrheitserkenntnis noch weitere Gründe auszumachen: Ein freier, streitbarer Dialog ist schon allein in der immer komplexer werdenden inner- wie auch außerkirchlichen Problematik begründet, theologisch aber vor allem deshalb dringend geboten,

weil Gott selbst als dialogische Gemeinschaft existiert, seiner Selbstoffenbarung eine dialogische Gestalt eignet und demzufolge die Kirche als Communio dialogisch strukturiert ist. So ist die Kommunikation eine Seinsweise der Kirche; in ihrem dialogischen Miteinander ist Christus gegenwärtig[14]. Inneres Prinzip dieser Kommunikation ist der Heilige Geist, das Lebensprinzip der Kirche. Er wohnt Amtsträgern, Theologen und Gläubigen gleichermaßen inne, weshalb alle gemeinsam am prophetischen Amt Christi partizipieren und selbst Laien „gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge" (LG 35) sind. Auch unter diesem ekklesiologisch-pneumatologischen Aspekt ergibt sich für die innerkirchlichen Bezeugungsgestalten der göttlichen Wahrheit die Verpflichtung zur ständigen Kommunikation und Kooperation.

Daran ändert nichts der Umstand, daß das Amt seine Weihe und Sendung von Christus her empfängt und insofern mit seiner Bezeugungsfunktion des apostolischen Glaubens dem Christusvolk gegenübersteht. Denn weil der in jedem Gläubigen innewohnende Geist der Geist Jesu Christi ist, darum empfängt das Amt seine Autorität auch von der Kirche her, steht es immer auch im Volk Gottes und hat dieses zu repräsentieren. So kommt dem kirchlichen Lehramt nicht nur die apostolische Verkündigung zu, sondern es hat auch im Sinn repräsentativer Vereindeutigung den Glaubenssinn qualifiziert zu bezeugen, was eine pneumatisch-aktive Rolle des Glaubenssinns der Gläubigen bei lehramtlichen Entscheidungen impliziert: Wie die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts auf der Unfehlbarkeit des Gesamtsubjekts, nämlich aller Gläubigen, aufruht, so können auch kirchliche Lehrentscheidungen nicht anders als in Übereinstimmung mit den allgemeinen Glaubensüberzeugungen, dem Glauben der Kirche getroffen werden.

Die drei Subjekte der Glaubenskommunikation sind zwar, was die Lehrautorität anbelangt, ungleiche Partner, da Theologie und Glaubenssinn der regulativen Funktion des Lehramts unterliegen, nicht aber unter kriteriologischem Gesichtspunkt: Innerhalb des gemeinsamen dialogischen Wahrheitsfindungsprozesses hat das kirchliche Lehramt als korrespondierendes Teilsubjekt das theologische Lehramt und das ganze Gottesvolk mit seinem Glaubenssinn als vollwertige Dialogpartner zu respektieren; nur so kann ein fruchtbarer Dialog gelingen, wie er vom Zweiten Vatikanum für die Erneuerung der Kirche und ihrer universalen Öffnung nach innen und nach außen nachdrücklich empfohlen wurde. Ein „aufrichtiger Dialog" setzt voraus, daß „bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht" gepflegt werden, „um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien" (GS 92). Gefordert ist demnach auf der Basis von Chancengleichheit und Freiheit eine wechselseitige Akzeptanz aller am Dialog beteiligten Bezeugungsinstanzen: ihre Bereitschaft, auf das Zeugnis anderer zu hören, deren Vorgaben aufrichtig zu beachten, sich füreinander zu öffnen, voneinander zu lernen und sich notfalls korrigieren zu lassen. „Dialog in die-

sem Sinne bedeutet ... Kommunikation, die Systemgrenzen überspringt, indem man versucht, die Perspektive derer, die ein anderes ‚System' repräsentieren, mit in Betracht zu ziehen und zu einem über den bloßen Interessenausgleich hinausgehenden Ergebnis zu gelangen."[15] Ein solcher Dialog stellt ein Wagnis dar, da sein Ausgang offen ist. Doch birgt er die Chance in sich, daß sich in dieser Offenheit das Wort Gottes, unter dem jeder kirchliche Dialog zu stehen hat, Gehör verschafft und sich die Wahrheit Gottes durchsetzt.

Lehramt, Theologie und Glaubenssinn

Lehramt, Theologie und Glaubenssinn haben als selbständige, aber nicht autarke Erkenntnisinstanzen das Glaubenszeugnis der je anderen Bezeugungsgestalt mitzuhören, mitzudenken und sich an den Lebens-, Kommunikations- und Konsensprozessen innerhalb der dynamisch-lebendigen, weil als Communio verfaßten Kirche kollegial zu beteiligen. Solch ein umfassender Dialog setzt die Beseitigung bestehender Defizite kirchlicher Kommunikationsprozesse und -strukturen voraus. So müssen Räume des Dialogs, also Institutionen und Strukturen geschaffen werden, die es insbesondere den Theologen und Gläubigen ermöglichen, ihre Forschungsergebnisse und theologischen Überzeugungen bzw. ihren Glaubenssinn ungeschmälert und unüberhörbar zu artikulieren. Damit verbunden ist für einen ungehinderten kirchlichen Kommunikations- und Informationsfluß zu sorgen, was seitens des Lehramts ein Höchstmaß an Öffentlichkeit, an Transparenz kirchlicher Entscheidungsprozesse und nicht zuletzt den Willen zur Argumentation voraussetzt. Im Sinn des dialektisch-dialogischen Verhältnisses der drei Bezeugungsgestalten müssen also innerkirchliche Kommunikationsprozesse intensiviert und Formen freier Meinungsäußerung institutionalisiert werden.

Spannungen und Konflikte sind im kirchlichen Kommunikations- und Konsensprozeß unvermeidbar, da lehramtliche Verkündigung aufgrund ihrer geschichtlich bedingten Unabgeschlossenheit stets mit Defiziten behaftet ist. Daß das Wort Gottes menschlicher, theologischer Erkenntnis stets voraus bleibt und darum ein vermeintlicher Gottesbesitz zu einer Verkennung göttlicher Wahrheit führt, darauf hat die wissenschaftliche Theologie aufgrund ihrer kerygmatischen, (selbst-)kritischen Funktion das kirchliche Lehramt immer wieder aufmerksam zu machen und notfalls gegen lehramtliche Äußerungen Widerspruch einzulegen, wie Ähnliches ja auch auf seiten des Kirchenvolks in Form von Rezeptionsverweigerung geschieht. Dabei werden sich Diskrepanzen um so leichter beseitigen lassen, je mehr auftretende Verwerfungen nicht als mangelnde Disziplin interpretiert, sondern statt dessen die konstruktiven, schöpferischen Elemente der Kritik gewürdigt werden. Macht das Lehramt im Konfliktfall von seiner regulativen Funktion jurisdiktionell Gebrauch, so haben sich ihm Theologie und Gläubige zwar

unterzuordnen, jedoch nicht ohne zuvor befragt und angehört zu werden. Denn selbst wenn das kirchliche Lehramt seine Lehrgewalt autoritativ ausübt, hat es alle Bezeugungsgestalten des Gotteswortes entsprechend ihrer normativen Relevanz, vor allem aber den Glaubenssinn zu befragen, da das Christusvolk in seiner Gesamtheit den Glauben der Kirche bezeugt und nicht das pastorale Lehramt allein.

Doch ist der Konfliktfall nicht der Normalfall: Im normalen kirchlichen Leben haben sich Lehramt, Theologie und Glaubenssinn als selbständige Erkenntnisinstanzen komplementär gegenüberzustehen und um der göttlichen Wahrheit willen miteinander zu kooperieren bzw. sich in ihrer jeweiligen normativ-kritischen Funktion im Hinblick auf das Ganze der Kirche wechselseitig zu ergänzen. Ein freies kritisches Kommunikationsgeschehen, bei dem „ein jeder mit dem andern auf der Ebene der Gleichheit spricht" („pars cum pari agat", UR 9), schließt Maßnahmen des Lehramts aus, die den glaubenswissenschaftlichen Diskurs behindern oder durch den Verweis auf die Unterwerfung im Gehorsam gar vorzeitig beenden. Innerhalb des Wahrheits- und Entscheidungsfindungsprozesses haben die Bezeugungsinstanzen vielmehr ihre Meinungsverschiedenheiten so lange partnerschaftlich auszutragen, bis sich in der Glaubensinterpretation eine überwiegende Mehrheit, ein Konsens herauskristallisiert. Ist dieser nicht erreicht, kann die zu verhandelnde Glaubensangelegenheit nicht kollegial beantwortet werden; sie hat darum seitens des Lehramts offenzubleiben – es sei denn, für den Glauben der Kirche droht ernsthafte Gefahr.

ANMERKUNGEN

[1] AAS 82 (1990) 1550–1570; VApS 98 (Bonn 1990).

[2] Deren Rückbindung an die Erkenntniskriterien von Hl. Schrift u. Tradition wird im folgenden stets vorausgesetzt und nicht immer eigens thematisiert.

[3] Thomas v. Aquin, Quodl. II, 9 ad 3; In IV Sent. ds. 19 q. 2 ar. 2 b ra 4.

[4] M. Seckler, Kirchl. Lehramt u. theol. Wiss., in: ders., Die schiefen Wände d. Lehrhauses (Freiburg 1988) 108–127.

[5] M. J. Scheeben, zit. bei Seckler (A. 4) 116.

[6] Y. Congar, Die Gesch. d. Wortes „magisterium", in: Conc (D) 12 (1976) 465–472.

[7] Johannes Paul II., Anspr. am 18. 11. 1980, in: Arbeitshilfen 86 (Bonn 1991) 69 f.

[8] Ch. Böttigheimer, Mitspracherecht d. Gläubigen in Glaubensfragen, in dieser Zs. 214 (1996) 547–554.

[9] H. Wagner, Glaubenssinn, Glaubenszustimmung u. Glaubenskonsens, in: ThGI 69 (1979) 264.

[10] W. Beinert, Bedeutung u. Begründung d. Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmat. Erkenntniskriteriums, in: Cath 25 (1971) 272–288.

[11] D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben. Reflexion einer Wahrheitsproblematik, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes – Konkurrent o. Partner d. Lehramts? (Freiburg 1994) 199.

[12] J. Ratzinger, Wesen u. Auftrag d. Theol. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput d. Ggw. (Freiburg 1993) 41.

[13] Wiederkehr (A. II) 205.

[14] Vgl. Mt. 28,20; 18,19 f.; G. Koch, Glaubenssinn – Wahrheitsfindung im Miteinander, in: Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn d. Gläubigen, hg. v. dems. (Würzburg 1993) 103 ff.

[15] ZdK, Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen? 3,2.

Robert Steegers

Heinrich Heine und die Religion

Eine biographische Annäherung

In Düsseldorf, Paris und anderenorts wird in diesem Jahr Heinrich Heines[1] 200. Geburtstag gefeiert. Grund genug, entlang seiner Biographie die theologischen und religionskritischen Positionen dieses Autors nachzuzeichnen, der von christlicher Seite lange verketzert und manchmal vereinnahmt worden ist. Nicht der (nach-)romantische Lyriker, sondern der noch immer viel weniger bekannte Erzähler und Essayist Heine soll dabei im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen. Gegen einen erneuten Versuch der Vereinnahmung werden sich seine Texte, bei aller Rücksichtnahme und Höflichkeit, schon selbst zu wehren wissen – dafür, daß Heine wirklich keine „profanierenden Scherze" zum besten geben wird, vermag also niemand zu garantieren.

Geboren wurde Heinrich Heine am 13. Dezember 1797 in Düsseldorf, das zu diesem Zeitpunkt seit zwei Jahren von den Truppen des republikanischen Frankreichs besetzt war. Für die Familie des jüdischen Tuchkaufmanns Samson Heine, in die der Sohn als ältestes Kind hineingeboren wurde, bedeutete diese politische Konstellation den Zugang zu bürgerlicher Gleichberechtigung, die ihr in anderen Teilen Deutschlands versagt gewesen wäre. Ein Ghetto lernte der junge Harry Heine, so hieß er nach einem englischen Geschäftsfreund des Vaters, bis er nach der Taufe den Vornamen Heinrich annahm, erst als Kaufmannslehrling in Frankfurt kennen. Unter solchen äußeren Bedingungen und in einem religiös liberalen Elternhaus wuchs Heine vergleichsweise unbeschwert von traditionellen Bindungen auf. In seinen fragmentarischen „Memoiren" berichtet Heine, sein Vater habe irreligiöse Äußerungen, die man ihm zugetragen, dem Sohn mit den Worten verwiesen: „Du kannst Philosoph sein, so viel du willst, aber ich bitte dich sage nicht öffentlich was du denkst, denn du würdest mir im Geschäft schaden, wenn meine Kunden erführen, daß ich einen Sohn habe, der nicht an Gott glaubt" (XV 100).

Das am französischen Bildungssystem orientierte Lyzeum, das Heine in Düsseldorf besuchte, hatte in seinem Lehrkörper vor allem Mitglieder des aufgehobenen Jesuitenordens, katholische Geistliche, die sich auf diese Weise unter den areligiösen neuen Machthabern ihr Brot verdienten. Im Rückblick auf seine Schulzeit hebt Heine besonders den Rektor Schallmeyer hervor, der genug Offenheit besaß, um den höheren Klassen Unterricht in Philosophie zu geben, „worin er unumwunden die freigeistigsten griechischen Systeme auseinandersetzte, wie

grell diese auch gegen die orthodoxen Dogmen abstachen, als deren Priester er selbst zuweilen in geistlicher Amtstracht am Altar fungierte" (XV 53). Daß Schallmeyer Heine auf ein Priesterseminar nach Rom habe schicken wollen, gehört vielleicht in den Bereich der Legende, doch Heine nutzt in seinen „Geständnissen" den Anlaß, um sich auf sehr maliziöse Weise als kirchlichen Würdenträger und gar als Papst zu imaginieren, ein Amt, das er „gewiß mit hinlänglichem Geschick versehen" hätte (XV 54). Die katholischen Lehrer deuten bereits darauf hin: Nicht übersehen werden darf für Heines religiösen Werdegang, daß er mitten im katholischen Rheinland aufgewachsen ist. Heines Empfänglichkeit für die „Poesie, welche in der Symbolik des katholischen Dogmas und Cultus blüht und lodert" (XV 51), und seine Affinität zur Mariengestalt mögen darin eine ihrer Wurzeln haben[2].

Heines Übertritt zum Christentum

Nach dem Ende seiner Schulzeit beginnt der junge Harry Heine eine kaufmännische Ausbildung in Frankfurt und im Bankhaus des Hamburger Onkels Salomon Heine, um danach mit einem vom Onkel eingerichteten Tuchhandel 1819 binnen eines Jahres bankrott zu machen. Nachdem er seine kaufmännische Untüchtigkeit so unter Beweis gestellt hatte, beschloß die Familie, Heine Jura studieren zu lassen, um ihm auf diese Weise ein Auskommen zu verschaffen. Von den Studienjahren in Bonn (1819/1820), Göttingen (1820/1821), Berlin (1821/1823) und abermals Göttingen (1824/1825), wo Heine im Sommer 1825 promoviert, sind hier vor allem die Kontakte zum 1822 gegründeten Berliner Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden berichtenswert. Diese reformjüdische Vereinigung stand in doppelter Opposition: zum orthodoxen Judentum einerseits und zur sich formierenden antisemitischen Reaktion andererseits. Trotz seiner Nähe zu jüdischem Glauben und jüdischer Kultur, die sich auch in den letztlich positiven Schilderungen des orthodoxen Ostjudentums in den Briefen „Über Polen" von 1823 niederschlug, trat Heine jedoch, kurz vor seiner Promotion in Göttingen, am 28. Juni 1825 in Heiligenstadt – Nomen non est omen! – durch Taufe zum Protestantismus über.

Über Heines Taufe und ihre Beweggründe ist viel geschrieben worden, schon von Heine selbst. In einem Brief an den Berliner Vereinsfreund Moses Moser[3] berichtet Heine am 27. September 1823, zwei Jahre vor seinem Übertritt zum Christentum:

„Du siehst mich, daher, trotz meiner Kopfleiden, in fortgesetztem Studium meiner Juristerei, die mir in der Folge Brot schaffen soll. Wie Du denken kannst – kommt hier die Taufe zur Sprache. Keiner von meiner Familie ist dagegen, außer ich."

Die Taufe, fährt er fort, sei ihm „ein gleichgültiger Akt", der keinen Einfluß auf

seine Einstellungen haben könne. In einem vielzitierten Bonmot sagt Heine an anderer Stelle: „Der Taufzettel ist das Entrée-Billet zur Europäischen Kultur" (X 313). Mit dem Protestantismus hatte Heine das für ihn kleinste Übel und immerhin die Tradition Luthers gewählt, der in seinen Augen auf dem Gebiet religiöser Emanzipation ein Vorläufer der französischen Revolutionäre von 1789 war. Ob die Taufe nun als ein bloßer Akt des Opportunismus zu bewerten ist oder nicht, es ist jedenfalls unbestreitbar, daß Heine sich für sie entscheiden mußte, wenn er eine akademische oder eine Beamtenlaufbahn, fast die einzigen Möglichkeiten für ihn als Juristen, einschlagen wollte. Schließlich hatte der preußische König Friedrich Wilhelm IV. 1822 eine Kabinettsordre erlassen, die das Stein-Hardenbergsche Edikt von 1812 aufhob, das den Juden das Recht zur Bekleidung akademischer Ämter gewährt hatte. „Das ist eitel Wasser und trocknet leicht" (XIV 271), hat Heine später über die Taufe von Juden geschrieben. Einen Niederschlag fand seine innere Auseinandersetzung um das Problem von Konversion und religiöser Identität nicht zuletzt in seiner Lyrik, etwa in dem 1826 veröffentlichten Gedicht „Almansor" aus dem „Heimkehr"-Zyklus, dessen Titelheld um der Liebe zu Donna Clara willen die Taufe nimmt, im nächtlichen Traum aber die Säulen des Doms zu Corduva wanken sieht (I 326):

> Und sie brechen wild zusammen,
> Es erbleichen Volk und Priester,
> Krachend stürzt herab die Kuppel,
> Und die Christengötter wimmern.

In solchen Versen, aber auch in der literarischen Hinwendung zu jüdischen Traditionen in der Arbeit am Roman „Der Rabbi von Bacherach" drückt sich Heines rasche Einsicht aus, daß ihn die Taufe in eine doppelte Isolation geführt hat: Zur Isolation als gebürtiger Jude unter Deutschen tritt die zweite als Renegat in den Augen der Juden und als Opportunist in denen der Christen[4]. Der „nie abzuwaschende Jude", so Heine in einem Brief an Moser[5], drängt ihn schon bald, „dem deutschen Vaterlande Valet zu sagen".

Heines Bemühungen um eine Anstellung scheitern, und so reist er 1827 und 1828 nach England und Italien und lebt teils von schriftstellerischen Einkünften, teils von Zuwendungen des Onkels. In München bewirbt er sich 1828 vergeblich um eine Professur; seine Ablehnung wird er zeitlebens auf Intrigen einflußreicher katholischer Publizisten um Joseph Görres und Ignaz Döllinger zurückführen. Als es ihm 1829 auch mißlingt, an der Berliner Universität eine Stelle als Privatdozent zu erhalten, kann er seinen Versuch, sich über die Taufe Zugang zu einem Auskommen im Staatsdienst zu verschaffen, als gescheitert betrachten. Der ästhetische und politisch-gesellschaftliche Radikalismus seiner inzwischen sehr erfolgreichen Veröffentlichungen, nämlich der „Reisebilder" und der frühen Gedichte, hatte ihn den Regierungen der Restaurationszeit als für eine Anstellung ungeeignet empfohlen.

Politische Relektüre der Bibel

Auf Helgoland erreicht Heine 1830 die Nachricht von der Pariser Juli-Revolution. Die damit verbundenen Hoffnungen auf gesellschaftlichen Fortschritt artikulieren sich in Metaphern von Sonne und Feuer:

„Von jenen wilden, in Druckpapier gewickelten Sonnenstrahlen ist mir einer ins Hirn geflogen, und alle meine Gedanken brennen lichterloh. Vergebens tauche ich den Kopf in die See. Kein Wasser löscht dieses griechische Feuer" (XI 50).

In die Helgoländer Zeit mit ihrem Aufkeimen politischer Hoffnungen fällt auch eine Phase der intensiven Beschäftigung mit der Bibel, der „großen Haus-Apotheke der Menschheit" (XIV 275). Bereits im Frühjahr des Jahres 1830 hatte Heine die Bibellektüre aufgenommen und schreibt davon, in bezeichnender Verquickung von Religion und Politik:

„Seit 10 Tagen wohne ich ganz allein in Wandsbek, wo ich seitdem noch mit niemandem gesprochen außer mit Thiers und dem lieben Gott – ich lese nämlich die Revolutionsgeschichte des einen und die Bibel des anderen Verfassers."[6]

Die Bibel ist nicht nur durch alle Phasen des Heineschen Schaffens hindurch eine wichtige Quelle für Stoffe und Motive, sondern wird auch, durch ihre Relektüre unter politischen Vorzeichen, zu einem Buch mit politischer Brisanz, das, wenn es „der Exegese, der individuellen Vernunft" (XV 45) des einzelnen überliefert wird, „die große Demokratie (fördert), wo jeder Mensch nicht bloß König, sondern auch Bischof in seiner Hausburg sein soll" (XV 45). Luther habe, nach Heines Auffassung der Reformation als analoger Erscheinung zur Französischen Revolution, den Deutschen die Gedankenfreiheit gebracht und durch seine Übersetzung der Bibel in die Volkssprache diesem „Geist" der Freiheit einen „Leib" (VIII 38) gegeben, die deutsche Sprache[7]:

„Dieser Umstand wird, wenn bei uns die politische Revolution ausbricht, gar merkwürdige Erscheinungen zur Folge haben. Die Freiheit wird überall sprechen können und ihre Sprache wird biblisch sein" (VIII 40).

Die Bibel bleibt für Heine auch in den Phasen seines Schaffens bedeutsam, in denen er ansonsten weit vom Christen- oder Judentum und ihrer Vorstellung eines persönlichen Gottes entfernt ist. „Die Wiedererweckung meines religiösen Gefühls verdanke ich jenem heiligen Buche", betont er in den „Geständnissen" (XV 40), sich dabei mit Onkel Tom, der Titelfigur aus Harriet Beecher-Stowes Roman „Onkel Toms Hütte" vergleichend, um dann aber in einer typischen Volte zu betonen, daß ihm die Evangelien mit der Passionsgeschichte nicht recht einleuchteten:

„Tom versteht sie vielleicht besser, weil mehr Prügel darin vorkommen ... So ein armer Negersklave liest zugleich mit dem Rücken, und begreift daher viel besser als wir" (XV 40f.).

Nie jedoch wird die Bibel selbst zum Gegenstand seiner Kritik an der Religion, ebensowenig wie die Gestalt Jesu, die von Heine ebenfalls auf ihren gesellschaftlichen Gehalt überprüft wird.

Im Mai 1831 siedelt Heinrich Heine nach Paris über, in die Stadt, die ihm in doppelter Hinsicht als „das neue Jerusalem" (VII 269) der Freiheit und des sozialen Fortschritts erscheint: Zum einen aufgrund der Juli-Revolution, die mit dem Sturz Karls X. für Frankreich das Ende der Restaurationszeit, für Europa die Verheißung einer bürgerlich-republikanischen Zukunft bedeutete, zum anderen, weil Paris das Zentrum des Saint-Simonismus war, mit dessen religiöser Sozialutopie sich Heine seit dem Jahr 1830 intensiv auseinandergesetzt hatte und in ihr seine eigenen religiösen und politischen Überzeugungen widergespiegelt fand. So genoß Heinrich Heine nicht nur das gesellschaftliche Leben der Metropole Paris, sondern wußte sich auch als Vorkämpfer einer sozialen und religiösen Utopie am richtigen Ort.

Mit den Neuauflagen der „Reisebilder" begannen im selben Jahr die Verbote von Heines Schriften in Preußen, und außer für zwei Reisen in den Jahren 1843/1844 sollte Heine nicht mehr nach Deutschland zurückkehren. In Heines Pariser Jahre fallen die großen theoretischen Auseinandersetzungen mit der Religion in der Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" und in der „Romantischen Schule".

Nichts könne ihn davon abhalten, „über die wichtigste Frage der Menschheit, über das Wesen Gottes, unumwunden und offen, mein Bekenntnis auszusprechen" (VIII 494), schreibt Heine im Vorwort einer dieser Schriften. Indem er die Gottesfrage so hervorhebt, grenzt er sich deutlich gegen atheistische Positionen ab:

> „Ich gehöre nicht zu den Materialisten, die den Geist verkörpern; ich gebe vielmehr den Körpern ihren Geist zurück, ich durchgeistige sie wieder, ich heilige sie. Ich gehöre nicht zu den Atheisten, die da verneinen; ich bejahe" (VIII 494).

Die zitierte Vorrede endet mit dem Satz: „Anfang und Ende aller Dinge ist in Gott" (VIII 494). Dieses Bekenntnis zum Pantheismus durchzieht Heines ganzes Werk und wird erst in den Schriften aus der Matratzengruft zugunsten der Vorstellung eines persönlichen Gottes wieder eingeschränkt. Im siebten Gedicht des „Seraphine"-Zyklus, ebenfalls Anfang der 1830er Jahre entstanden, lautet ein Vers: „Und Gott ist alles was da ist" (II 34), ein Gedanke, den Heine in der „Romantischen Schule" entfaltet:

> „Gott manifestiert sich in den Dingen mehr oder minder, er lebt in dieser beständigen Manifestation, Gott ist in der Bewegung, in der Handlung, in der Zeit, sein heiliger Odem weht durch die Blätter der Geschichte, letztere ist das eigentliche Buch Gottes" (VIII 154).

Wenn Heine dann, eine Generation vor Friedrich Nietzsche, vom Tod Gottes redet, ist es allein der persönliche Gott des Deismus, der „unbewiesen in seinem Blute schwimmt" (VIII 89). Der christlichen Religion, die er an anderer Stelle ver-

gleicht mit einer „Fliege, der man den Kopf abgeschnitten, und die ... noch immer wohlgemuth umher fliegt" (XV 169), setzt Heine, bei der Erörterung der idealistischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, sein pantheistisches Glaubensbekenntnis entgegen:

„Wir, die wir an einen wirklichen Gott glauben, der unseren Sinnen in der unendlichen Ausdehnung, und unserem Geiste in dem unendlichen Gedanken sich offenbart, wir, die wir einen sichtbaren Gott verehren in der Natur und seine unsichtbare Stimme in unserer eigenen Seele vernehmen: wir werden widerwärtig berührt von den grellen Worten, womit Fichte unseren Gott für ein bloßes Hirngespinst erklärt und sogar ironisiert" (VIII 103).

Gegen die Allianz von Thron und Altar

Heine bleibt jedoch nicht dabei stehen, der christlichen Religion ein pantheistisches Konzept entgegenzuhalten. Vielmehr verknüpft er seine Religionskritik mit einer Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung seiner Zeit. Deutlich wird das, wenn er feststellt, daß er und die anderen Autoren des „Jungen Deutschland" „nimmermehr die Politik trennen von Wissenschaft, Kunst und Religion" und er von den Schriftstellern als „Künstler, Tribune und Apostel" (VIII 218) spricht. Seine Rede vom „apostolischen Eifer des jungen Deutschlands" (VIII 218) macht sichtbar, wie sehr er die Kritik an der Gesellschaft als religiöse und die Kritik an der Religion als gesellschaftliche versteht und so Religionskritik und Gesellschaftskritik wechselseitig aufeinander bezieht.

Eine bedeutsame Zäsur in Heines Pariser Jahren bewirkte der Bundestagsbeschluß vom 10. Dezember 1835, der alle bisherigen und künftigen Schriften der Autoren des „Jungen Deutschland" verbot und zugleich ihre Verleger, Drucker und Buchhändler mit Strafen bedrohte. Dieser in der Geschichte der Zensur bis dahin einmalige Vorgang wurde von den Bundesbehörden in Frankfurt mit den Verstößen gegen Moral und Religion durch die inkriminierten Autoren begründet. Für Heine bedeutete das Verbot für eine Weile erhebliche Einschränkungen in Verbreitung und Verkauf seiner Werke und brachte ihn dazu, vorerst scheinbar betont unpolitische Schriften auf die indizierten folgen zu lassen und auch von dezidiert theologischen Fragestellungen die Finger zu lassen. 1838 schreibt er über das Verbot und dessen Folgen:

„Wie vor der Politik, hege ich jetzt auch eine grenzenlose Furcht vor der Theologie, die mir ebenfalls nichts als Verdruß eingetränkt hat ... Die Theologie hat mich ins Unglück gebracht; Sie wissen, durch welches Mißverständnis" (XII 236 f.).

Die Art von Theologie, die ihn ins Unglück gebracht habe, ist seine Kritik an dem, was er „Staatsreligion" (XI 178) nennt, seine Kritik an der Verquickung von Staat und Kirche, von „Thron und Altar" (VII 32). Wo sich die Religion von den Herrschenden instrumentalisieren läßt, wird sie korrupt, und Religion und Heu-

chelei erscheinen als „Zwillingsschwestern" (VIII 166)[8]. Das Christentum wird in Heines Augen so zur „Stütze des Despotismus", die „Hundedemuth und Engelsgeduld" predigt (VIII 127) und die bestehende Ordnung legitimiert. Nicht nur im restaurativen Deutschland, auch im bourgeoisen Frankreich Louis Philippes macht Heine dieselbe Beobachtung:

„Das Volk leidet Mangel, es fehlen ihm die Mittel zum Lebensgenuß, und obgleich ihm die Priester der Staatsreligion versichern, daß man auf Erden sei, um zu entbehren und trotz Hunger und Durst der Obrigkeit zu gehorchen – so hat doch das Volk eine geheime Sehnsucht nach den Mitteln des Genusses" (X 126). „Vergebens jedoch ist all Euer Bemühen! Die Menschheit ist aller Hostien überdrüssig, und lechzt nach nahrhafterer Speise, nach echtem Brot und schönem Fleisch" (VIII 59).

Heine sieht einen neuen, diesseitigen Glauben heraufkommen, der den Hunger der Menschen nach „echtem Brot" befriedigen wird, und blickt sich nach Bundesgenossen um in diesem „Freiheitskriege" (III 121). „Die Zahl dieser Wissenden und Gläubigen", schreibt er in der „Romantischen Schule", „ist freilich noch gering" (VIII 218). Seiner Utopie einer sinnlich befriedeten Gesellschaft gibt Heine in einem Brief vom 10. Juli 1833 an den Freund und Dichterkollegen Heinrich Laube Ausdruck:

„Die bisherige spiritualistische Religion war heilsam und notwendig, solange der größte Teil der Menschen im Elend lebten und sich mit der himmlischen Seligkeit vertrösten mußten. Seit aber, durch die Fortschritte der Industrie und der Ökonomie, es möglich geworden die Menschen aus ihrem materiellen Elende herauszuziehen und auf Erden zu beseligen, seitdem – Sie verstehen mich. Und die Leute werden uns schon verstehen, wenn wir ihnen sagen, daß sie in der Folge alle Tage Rindfleisch statt Kartoffeln essen sollen, und weniger arbeiten und mehr tanzen werden."[9]

Rindfleisch statt Kartoffeln, mehr Tanz und weniger Arbeit, das sind die Verheißungen eines diesseitigen Glücks, die Heine der christlichen „Entsagungsreligion"[10] entgegenstellt, die die unterdrückten Massen nur auf das Jenseits zu vertrösten wußte. In dessen trostspendender Funktion sieht Heine dabei durchaus ein Verdienst des Christentums und gesteht ihm zu, „eine Wohltat für die leidende Menschheit" (VIII 18) gewesen zu sein:

„Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol jenes leidenden Gottes, des Heilands mit der Dornenkrone, des gekreuzigten Christus, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der Menschheit herabrann" (VIII 18).

Der „lindernde Balsam" aus der 1835 veröffentlichten Schrift „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" deutet auf eine Formulierung voraus, die Heine in der 1840 publizierten Börne-Denkschrift für die (Ver-)Tröstungen der Religion gefunden hat und die sich, über die Vermittlung von Karl Marx, zu einem der populärsten Schlagworte der Religionskritik entwickelt hat. Die Rede ist vom Bild der Religion als Opium:

„Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bittern Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!" (XI 103)

Die Gottesrechte des Menschen

Die Opium-Metapher ist ambivalent: Religion ist nicht nur das Vertröstungsmittel, das die Kirchen im Auftrag der Mächtigen den Gläubigen verabreichen, sondern zugleich das notwendige Trostmittel, das ein Überleben unter den Unrechtsstrukturen überhaupt ermöglicht. Karl Marx, der das Opium-Bild in der Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" aufgreift, erweitert diesen Gedanken noch dahingehend, daß ihm die Religion als Protest gegen das Unrecht, durch das sie erst notwendig wird, erscheint:

„Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks." [11]

Über das Verhältnis von Heine und dem jungen Marx, die sich Ende Dezember 1843 kennenlernten und, solange Marx in Paris war, engen Umgang miteinander pflegten, ist viel geschrieben worden, von marxistischer Seite oft mit einem Hang zur Legendenbildung. In beider Schriften aus dieser Zeit, etwa in Heines „Wintermärchen", lassen sich Spuren des gegenseitigen Einflusses nachweisen. Für die Opium-Metapher kann jedoch mit einiger Sicherheit davon ausgegangen werden, daß Marx sie aus seiner Heine-Lektüre noch vor der persönlichen Bekanntschaft entlehnt hat [12].

Für Marx folgt aus der Einsicht in den vertröstenden Charakter der Religion die Forderung nach ihrer Abschaffung, um die „Kritik des Himmels ... in die Kritik der Erde" und die „Kritik der Theologie in die Kritik der Politik" zu überführen [13]. Anders als Marx benutzt Heine für seine positive Vision einer künftigen Gesellschaft aber Bildmaterial, das wiederum in den Bereich des Religiösen zurückverweist.

Mit „neuen Göttern, mit neuen Erd- und Himmelskräften" werde das Volk die kommende Revolution beginnen, schreibt Heine 1840 (XIII 96), und rückblikkend auf das Revolutionsjahr 1830 spricht er von der Freiheit als dem „Heiland", der „in der Wiege lag und welterlösend greinte" (XI 77). Wenn Heine sich in solcher Weise einer religiösen Metaphorik bedient, macht er deutlich, daß Religion für ihn nicht bloß die „Ideologie des von sich selbst entfremdeten Menschen" ist, sondern, so Karl-Josef Kuschel, „Ausdruck einer durch Politik gerade nicht auflösbaren Utopie des Menschen von sich selbst" [14], wobei sich Heine im Kampf für die „Interessen der Menschheit" (VIII 242) durchaus auch mit fortschrittlichen christlichen Kreisen vereint weiß:

„In der Liebe für dieselbe sind wir einig; wir unterscheiden uns nur in der Ansicht dessen was der Menschheit frommt. Jene glauben die Menschheit bedürfe nur des geistlichen Trostes, wir hingegen sind der Meinung, daß sie vielmehr des körperlichen Glückes bedarf" (VIII 242).

Wenn es um das Glück der Menschen geht, treffen sich die Interessen der politischen Avantgarde auch mit denen der Vertreter einer aufgeklärten Religion; die

politische Revolution wird, versichert Heine, die Unterstützung der Pantheisten finden, denen er sich in den 1830er Jahren zurechnet:

„Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker, ... weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kund gibt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört" (VII 61).

Nicht für die „Menschenrechte des Volks", wie die Revolutionäre von 1789, will Heine kämpfen, heißt es weiter, sondern für die „Gottesrechte des Menschen" (VIII 61). Wenn sich politische und religiöse Überzeugungen, Religionskritik und Gesellschaftskritik in solcher Weise verschränken, nimmt es nicht wunder, daß auch die Geschichte des Christentums von Heine neu und gegen die herrschende Meinung seiner Zeit gelesen wird und Christus als der Stifter einer „Propaganda des Weltbürgertums" (X 126) figuriert. In den Schriften der 1840er und 1850er Jahre macht sich Heine das provokative Potential einer politisch verstandenen Christusfigur immer wieder zunutze, wenn er etwa von Jesus als dem „göttlichen Kommunisten" (XIV 61) spricht.

Im Revolutionsjahr 1848 verschränken sich für Heine auf merkwürdige Weise private und politische Misere. Heines gesundheitliche Lage verschlechterte sich bis zum völligen Zusammenbruch, den er im Nachwort zum „Romanzero" in den Louvre an den Sockel der Venus von Milo verlegt, ein symbolischer Abschied von den sensualistischen Göttern der Antike:

„Ich habe nichts abgeschworen, nicht einmal meine alten Heidengötter, von denen ich mich zwar abgewendet, aber scheidend in Liebe und Freundschaft. Es war im Mai 1848, an dem Tage, wo ich zum letzten Male ausging, als ich Abschied nahm von den holden Idolen, die ich angebetet in den Zeiten meines Glücks. Nur mit Mühe schleppte ich mich bis zum Louvre, und ich brach fast zusammen, als ich in den erhabenen Saal trat, wo die hochgebenedeite Göttin der Schönheit, Unsere liebe Frau von Milo, auf ihrem Postamente steht. Zu ihren Füßen lag ich lange und ich weinte so heftig, daß sich dessen ein Stein erbarmen mußte. Auch schaute die Göttin mitleidig auf mich herab, doch zugleich so trostlos als wollte sie sagen: siehst du denn nicht, daß ich keine Arme habe und also nicht helfen kann?" (III, 180 f.).

Als Opfer der Liebesgöttin Venus verstand sich Heine selbst, da er der Überzeugung war, seine zunehmenden Lähmungserscheinungen seien die Folge einer syphilitischen Erkrankung. Zugleich hat er aber seine Krankheit in bewußter Parallelisierung zu der blutigen Niederschlagung des Aufstands des Pariser Proletariats im Juni 1848 darzustellen gewußt[15]. In einem Gespräch Anfang der 1850er Jahre berichtet Heine:

„Ich bin in Passy gelegen, als meine böse Krankheit anfing. Während ich mich krampfhaft auf dem Lager wälzte, wurde draußen der entsetzliche Junikampf gekämpft. Der Kanonendonner zerriß mein Ohr. Ich hörte das Geschrei der Sterbenden; ich sah den Tod mit seiner unbarmherzigen Sense die Pariser Jugend hinmähen. In solchen gräßlichen Augenblicken reicht der Pantheismus nicht aus, da muß man an einen persönlichen Gott, an eine Fortdauer jenseits des Grabes glauben." [16]

Auf dem Krankenlager, seiner „Matratzengruft" (III 177), die er bis zu seinem Tod acht Jahre später nicht mehr verlassen sollte, stilisiert sich Heine immer wie-

der in die Rolle des Lazarus, in der Züge beider biblischer Figuren dieses Namens, des Bettlers aus Lk 16,19-31 wie des Auferweckten aus Joh 11, 1-44, zusammenfließen[17]. Daß Heine sich einer biblischen Gestalt für seine poetischen Selbstaussagen bedient, bestätigt, daß sich mit seiner Krankheit in seiner Religiosität markante Veränderungen ergeben haben, eine Abschwächung der pantheistischen Vorstellungen und eine Rückkehr zum Bild eines persönlichen Gottes: „Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet" (III 179).

Das ausgesucht schräge Bild vom verlorenen Sohn bei den Hegelianern zeigt jedoch, wie gebrochen Heines theologische Revision ist, und daß seine Rückkehr zu Gott „mit Hilfe eines Gottesbeweises ex depravatione" erfolgt: „Gott fehlt ihm in seiner Not, also muß es ihn geben."[18] In einem Brief an Heinrich Laube schreibt Heine im Winter 1850:

„Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Übermaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt."[19]

Gesprächspartner Jehovah

Das Schillernde im Spiel mit der eigenen Religiosität, das in solchen Äußerungen liegt, wird von einigen Interpreten übersehen, bei denen sich Heines anscheinende Rückkehr zu Gott zu glatt und bruchlos liest, zumal wenn allzu einseitig von einer Wende zum jüdischen Gott die Rede ist[20]. Jüdische Vorstellungen und Motive spielen zwar in der Tat eine besondere Rolle in den späten Schriften Heines, man denke etwa an die „Hebräischen Melodien" im „Romanzero", und wiederholt fällt auch der Gottesname Jehovah, wenn Heine von seinem Gott spricht; doch verschwimmt sein Gottesbild immer wieder ins Ungreifbare. Immerhin läßt Heine diese synkretistische Freiheit sich von Gott selbst legitimieren, wenn er in einem Gespräch äußert:

„Ich halte jetzt, da ich stündlich an meinen Tod denken muß, oft sehr ernste Gespräche mit Jehovah in der Nacht, und er hat mir gesagt: Sie dürfen Alles sein, lieber Doktor, was Sie wollen, Republikaner und Sozialist, nur kein Atheist."[21]

Seine Abkehr von konfessioneller religiöser Bindung jeglicher Art gibt Heine keineswegs auf, sondern fügt in seine Texte genügend Widerstände ein, die eine fromme Vereinnahmung seiner religiösen Bekenntnisse verhindern sollen. Was er von Bekehrungen und ihrer apologetischen Indienstnahme hält, hatte er bereits in den 1830er Jahren anläßlich der Konversion des Philosophen Schelling in unmißverständlichen Worten dem Katholizismus ins Stammbuch geschrieben:

„Auf dem Todbette sind so viele Freidenker bekehrt worden – aber macht nur kein Rühmens davon! Diese Bekehrungsgeschichten gehören höchstens zur Pathologie und würden nur schlechtes

Zeugniß geben für Eure Sache. Sie bewiesen am Ende nur, daß es Euch nicht möglich war jene Freidenker zu bekehren, so lange sie mit gesunden Sinnen unter Gottes freiem Himmel umherwandelten und ihrer Vernunft völlig mächtig waren" (VIII 114).

Überdeutlich grenzt sich Heine gegen die konfessionellen Religionen auch in einem Brief an seinen Verleger Campe ab, dem er über die „religiöse Umwälzung, die in mir sich ereignete", schreibt:

„Es sind große, erhabne, schauerliche Gedanken über mich gekommen, aber es waren Gedanken, Blitze des Lichtes und nicht die Phosphordünste der Glaubenspisse."[22]

Seiner früheren Religionskritik bleibt Heine weitgehend treu und kleidet seine religiösen Äußerungen in Ironie und spielerische Rollenübernahme wie in seiner Selbststilisierung als Lazarus. Es läßt sich dabei nicht eindeutig klären, welcher Wirklichkeitsbezug Heines Gottesbild zufällt, ob Gott für den Heine der Matratzengruft eine Realität hatte oder allein Projektionsfläche und imaginiertes Gegenüber der leidenden Kreatur war. Letztlich bleibt diese Frage anhand der Heineschen Werke und Lebenszeugnisse unentscheidbar und entzieht sich damit dem Urteil. Ausschließlich im Rahmen der überlieferten Texte betrachtet, ist am Ernst des Heineschen Sprechens von Gott und mit Gott jedoch nicht zu zweifeln. „Die Sprache des Lazarus ist die des letzten Atemzuges", schreibt Roland Berbig und fährt fort: „Während sich die Zeitgenossen mit dem Bild des Sterbenden mitleidig oder verachtend befaßten, die scheinbare Blasphemie der Heineschen Äußerungen genüßlich verbreiteten oder sie entsetzt verschwiegen, war sich Heine bewußt, bei der letzten und eigentlichen Religion angekommen zu sein."[23] Wie wenig beliebig Heines Äußerungen zur Religion in den Jahren der Matratzengruft waren, wird an der tiefen Bitterkeit deutlich, die, bei all seinen Ausbrüchen in Ironie und Humor, mal untergründig, mal offensichtlich die späten Texte durchzieht. In einem Brief an den Freund Heinrich Laube heißt es:

„Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott. Die Hand dieses großen Tierquälers liegt schwer auf mir."[24]

Zwischen Lästerung und Demut wird Gott für Heine zu einem gleichberechtigten Gegenüber, und je nach eigener Einstellung kann der Interpret diese Zwiesprache als Ausdruck von Überheblichkeit und Blasphemie oder aber von Respekt und Hochschätzung auffassen:

O Gott, verkürze meine Qual,
Damit man mich bald begrabe;
Du weißt ja, daß ich kein Talent
Zum Martyrtume habe.

Ob deiner Inkonsequenz, O Herr,
Erlaube, daß ich staune:
Du schufest den fröhlichsten Dichter und raubst
Ihm jetzt seine gute Laune.

Der Schmerz verdumpft den heitern Sinn
Und macht mich melancholisch;
Nimmt nicht der traurige Spaß ein End,
So werd' ich am Ende katholisch.

Ich heule dir dann die Ohren voll,
Wie andre gute Christen –
O Miserere! Verloren geht
Der beste der Humoristen! (III 349)

In den Morgenstunden des 17. Februar 1856, nach fast achtjährigem Krankenlager, starb Heinrich Heine in Paris und wurde, nach seinem ausdrücklichen Wunsch ohne geistliche Begleitung, am 20. Februar auf dem Friedhof Montmartre beigesetzt. Einem seiner letzten Besucher, so berichtet eine Anekdote, die, wenn nicht wahr, so doch gut erfunden ist, soll Heine auf die Frage nach seinem Verhältnis zu Gott geantwortet haben: „Dieu me pardonnera. C'est son métier – Gott wird mir verzeihen, das ist sein Geschäft“ [25].

ANMERKUNGEN

[1] Heines Werke zit. nach d. Düsseldorfer Heine-Ausg. (DHA, Hamburg 1973–1997), die Briefe nach d. Heine-Säkular-Ausg. (HSA, Berlin 1970 ff.). Die Orthographie wurde modernisiert.

[2] Heines Marienverehrung erhält früh eine Wendung ins Erotische und verknüpft sich mit außerchr. Vorstellungen, bis zu dem Punkt, an dem die Venusstatue im Louvre als „Unsere liebe Frau von Milo“ (III 181) und Maria umgekehrt als „Venus dolorosa“ (VII 173) erscheinen.

[3] HSA XX 111–117.

[4] K. J. Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ....“. Literar.-theol. Porträts (Mainz 1991) 43.

[5] 14. 10. 1826 (HSA XX 265).

[6] Br. an Varnhagen v. 5. 4. 1830 (HSA XX 393).

[7] Vgl. VIII, 38.

[8] An anderer Stelle (VIII 127) erklärt Heine die Heuchelei als die notwendige Folge der letztlich unerfüllbaren chr. Moral.

[9] 10. 7. 1833 (HSA XXI 56).

[10] Zit. n. d. Heine-Ausg. v. O. Walzel (Leipzig 1910–1915) X 238. Der Begriff stammt möglicherweise nicht von Heine, sondern von seinem ersten Hg. A. Strodtmann (DHA X 868–872).

[11] K. Marx, Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsphilos., Einl., in: MEW I 378.

[12] R. C. Holub, Spiritual Opium and Consolatory Medicine. A Note on the Origin of „Opium des Volks“, in: Heine-Jb. 19 (1980) 222 f.

[13] Marx (A. 11) 379. Auch diese Wendung vom Jenseits zum Diesseits fand Marx bei Heine vorgebildet.

[14] Kuschel (A. 4) 61.

[15] Zur Bedeutung des Juni-Aufstands für die Konstitution der literar. Moderne: D. Oehler, Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbsterforschung d. Moderne nach d. Juni 1848 (Frankfurt 1988), v. a. 23–151.

[16] Heine zu L. Kalisch am 20. 1. 1850, in: M. Werner, Begegnungen mit Heine. Berichte d. Zeitgenossen, Bd. 2 (Hamburg 1973) 155.

[17] Vgl. d. Gedichtzyklen „Lazarus“ (Romanzero) u. „Zum Lazarus“ (Gedichte 1853 u. 1854); J. A. Kruse, H. Heine – Der Lazarus, in: H. Heine, Ästhet.-polit. Profile, hg. v. G. Höhn (Frankfurt 1991) 258–275.

[18] Beide Zitate: J. A. Kruse, „Die wichtigste Frage d. Menschheit“. Heine als Theol., in: Heine im Spannungsfeld v. Literatur u. Wiss., hg. v. W. Gössmann, M. Windfuhr (Hagen 1990) 90.

[19] 7. 2. 1850 (HSA XXIII 26 f.).

[20] So M. Fischer, H. Heine. Der dt. Jude (Stuttgart 1916) 56 f., u. L. Cuby, Die theol. Revision in Heines Spätzeit, in: Internat. Heine-Kongreß (Düsseldorf 1972) 336–342, der zu scharf von einer Wahl „zwischen Hegel und Moses“ spricht (442).

[21] Heine zu F. Lewald am 22. 3. 1848, zit. n. Werner (A. 16) 112.

[22] 1. 6. 1850 (HSA XXIII 43).

[23] R. Berbig, „Ich habe mit keiner Symbolik gespielt.“ Zu Heines „Lazarus“-Gedichten, in: ZsGerm NF 2 (1992) 73.

[24] 12. 10. 1850 (HSA XXIII 56).

[25] Zit. n. P. Goergen, Was Spatz war, soll Nachtigall werden. Beobachtungen zu Heines Umgang mit d. Religion, in: ders., SeitenSprünge. Literaten als rel. Querdenker (Düsseldorf 1995) 65.

Bénézet Bujo

Das Lustprinzip in der Sexualmoral

In der Geschichte der katholischen Moraltheologie spielt das Lustprinzip eine wichtige Rolle gerade im Bereich der Sexualmoral. Wie einige Studien überzeugend dargelegt haben, beschränkt sich dieses Prinzip nicht nur auf die Vergangenheit, sondern es hat die Einstellung der Kirche zur Sexualität bis in die Gegenwart hinein mitbeeinflußt.

Was lehrt die klassische Moraltheologie?

Wenn man die Handbücher der Moraltheologie vor dem Zweiten Vatikanum aufschlägt, dann fällt sofort auf, daß das Lustprinzip entscheidend für die Beurteilung der Sexualität ist. Als Beispiel sei Heribert Jone angeführt, dessen Handbuch „Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt" viele Generationen von Priestern begleitet hat. In der 18. Auflage von 1961 heißt es: „Jede direkt gewollte geschlechtliche Lust ist außerhalb der Ehe immer eine schwere Sünde" (Nr. 223, 1). Ferner: „Die indirekt gewollte geschlechtliche Lust ist eine schwere, läßliche oder überhaupt keine Sünde, je nachdem die Handlung ihrer Natur nach einen großen, geringen, oder keinen Einfluß auf die Erregung der geschlechtlichen Lust hat" (Nr. 233, 2). Es ist offenkundig, daß man hier das Schwergewicht auf die Lust legt. Das zeigt sich auch in der Beurteilung der Selbstbefriedigung. Bei einer indirekten Pollution etwa wird eingeschärft, sich der Lust zu enthalten, bzw. man darf in die unkeusche Lust nicht einwilligen (Nr. 228, b und 229, c).

Diese negative Einstellung zur Sexuallust, die man nicht nur bei Jone, sondern bei fast allen Moraltheologen seiner Zeit findet[1], hat eine lange Tradition in der Geschichte des Christentums. Am bekanntesten ist die Lehre des Kirchenvaters Augustinus, dessen pessimistische Einstellung zur Sexualität offenbar auf den Manichäismus zurückgeht. In seiner Schrift „De nuptiis et concupiscentia" (Ehe und Begierlichkeit) schreibt Augustinus:

„Es ist eines, den ehelichen Beischlaf nur auszuüben mit der alleinigen Absicht, Kinder zu zeugen: darin liegt keine Schuld. Es ist ein anderes, im Beischlaf, wenn auch innerhalb der Ehe, die Fleischeslust zu suchen: das ist eine läßliche Sünde. Ich nehme an, daß du in diesem Falle, obwohl du den ehelichen Beischlaf nicht um der Zeugung willen vollziehst, nicht um der Wollust willen die Zeugung der Nachkommen verhinderst durch ein böses Gebet oder eine böse Tat. Die solches tun, wenn sie auch Ehemann und Frau heißen, sind es nicht. Noch führen sie in Wahrheit eine Ehe, sondern verbergen unter einem ehrbaren Namen eine Schmach." Im selben Text prangert Augustinus die Anwendung der

Empfängnisverhütungsmittel und die Abtreibung an. Er kommt zu dem Schluß: „Sicherlich sind Mann und Frau, wenn sie so handeln, nicht verheiratet, und wenn sie es anfangs gewesen wären, so kamen sie nicht zueinander durch das Band der Ehe, sondern durch Verführung. Wenn beide dies nicht sind, so wage ich zu sagen, daß die Frau geradezu die Hure ihres Mannes ist oder er ein Ehebrecher mit seiner eigenen Frau." [2]

Für Augustinus ist es also klar: Der Zweck des Sexualakts in der Ehe ist die Zeugung, und wer die Lust darin sucht, macht sich schuldig, wenn auch nicht unbedingt schwer. Vögel und Tiere werden hier als gute Beispiele angeführt, denen die Begattung mehr zur Erhaltung der Art diene als zur Befriedigung ihrer Lust[3]. Auch solle man die Sexualität mit dem Essen vergleichen. Die Speise muß zwar so schmackhaft sein, daß sie gegessen wird, aber man darf nicht mehr essen, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Was in diesem Bereich über das Notwendige hinausgeht, „ist Gier, ist Sünde, der man nicht nachgeben darf, sondern widerstehen muß" [4]. Augustinus ist nicht der einzige Kirchenvater oder Theologe, der die Sexuallust negativ beurteilte, aber seine Lehre scheint am nachhaltigsten gewirkt zu haben.

Wichtig für die Geschichte der Sexualität ist, daß sich die offizielle Kirche dieser Auffassung angeschlossen hat. Unter den Sätzen der „Laxisten", die im Dekret vom 18. März 1666 durch Papst Alexander VII. verurteilt wurden, wird auch vom Kuß gesprochen, der aus fleischlichem oder sinnlichem Vergnügen gegeben worden ist. Wörtlich lautet die verurteilte Lehre: „Es ist eine wahrscheinliche Meinung, daß ein Kuß, der wegen des fleischlichen und sinnlichen Vergnügens gegeben wurde, das aus dem Kuß entsteht, ohne daß damit die Gefahr einer weitergehenden Einwilligung und Pollution gegeben wäre, nur eine läßliche (Sünde) sei" (DH 2060). Das heißt im Klartext, daß ein solcher Kuß eine Todsünde sein muß.

Diese Interpretation von Lust beschränkt sich nicht auf die außereheliche Praxis, sondern sie umfaßt auch das Verhalten in der Ehe selbst. Danach wird die geschlechtliche Lust als dem ehelichen Akt naturgegebene Prämie betrachtet. Wo dieser Akt naturgemäß vollzogen wird, wo er also auf Fortpflanzung hin bezogen ist, ist er auch gut und legitim, da der natürliche Sinn der Sexualität die Zeugung sei[5]. Dies macht die Verurteilung des folgenden Satzes durch Papst Innozenz XI. (1676–1689) verständlich: „Das allein wegen der Lust ausgeführte Werk der Ehe ist völlig frei von aller verzeihlichen Schuld und Fehlerhaftigkeit" (DH 2109).

Dabei ist die parallele Stellung mit dem Essen auffällig, die im unmittelbar vorangehenden Satz zum Ausdruck kommt und vom selben Papst ebenso verurteilt wurde, nämlich: „Allein wegen der Lust bis zur Sättigung zu essen und zu trinken, ist keine Sünde, sofern es nicht der Gesundheit schadet; denn ein natürliches Verlangen kann erlaubtermaßen seine Akte genießen" (DH 2108). Der dahinterstehende Gedanke ist offenkundig: Die Lust (Freude) am Essen ist nur solange zulässig, als sie auf die für die Erhaltung des Lebens notwendigste Speise beschränkt ist. Es handelt sich also um das Minimum, das auf das der Handlung

selbst innewohnende Ziel ausgerichtet ist. Würde man nach dieser Logik jemanden zum Essen einladen, um das Freundschaftsband zu festigen oder um sich mit ihm auszutauschen, wäre das Essen sündhaft, da es nicht mehr zu seinem naturgegebenen Zweck – der Erhaltung des Lebens – dient. Ähnlich verhält es sich auch mit der Sexualität in der Ehe.

Diese Deutung der Sexualität läßt auch den Hintergrund der Lehre der Enzyklika „Humanae vitae" vermuten, wenn die empfängnisverhütenden Mittel ausnahmslos verboten werden.

In der Tat bekräftigt „Humanae vitae", daß die von der Kirche dargelegte Lehre „in einer von Gott bestimmten unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte" gründe. Die beiden dem ehelichen Akt innewohnenden Sinngehalte sind die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung. „Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen" (Nr. 12). Der eheliche Akt behält den Sinngehalt „gegenseitiger und wahrer Liebe" nur, wenn er die beiden genannten als wesentlich bezeichneten Gesichtspunkte, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung, beachtet (ebd.). Es ist indes interessant zu beobachten, daß der Papst die Sexuallust keineswegs ausschließt, aber eben der Tradition gemäß der Fortpflanzung unterordnet. In Nr. 13 heißt es denn auch: „Wenn jemand ... einerseits Gottes Gabe genießt und andererseits – wenn auch teilweise – Sinn und Ziel dieser Gabe ausschließt, handelt er somit im Widerspruch zur Natur des Mannes und der Frau und deren inniger Verbundenheit; er selbst stellt sich damit gegen Gottes Plan und heiligen Willen. Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quelle des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes."

Hier wird unübersehbar die Lehre der Sexuallust als Prämie des zur Fortpflanzung bestimmten ehelichen Aktes dokumentiert. Dahinter steckt die Angst, wie Stephan H. Pfürtner richtig beobachtet hat, daß die Anerkennung der Sexuallust losgelöst vom Fortpflanzungszweck zur sittlichen Unordnung sowohl in der Ehe als auch außerhalb der Ehe führen würde[6]. Offenbar fürchtete sich das Lehramt der Kirche vor einem Mißbrauch der Lust in der Ehe, die dann so weit greifen könnte, daß der Lustgewinn als alleiniges Prinzip auch außerhalb der Ehe gelten könnte. Die Minderheit in der päpstlichen Fachkommission für Ehe- und Familienfragen, deren Meinung die Enzyklika „Humanae vitae" damals folgte, brachte diese Angst ohne Umschweife zum Ausdruck: „Man sollte beachten, daß diese Konsequenzen keine Phantasie sind, sondern tatsächlich von vielen Katholiken in Rede und Schrift verteidigt werden. Man kann sie nicht als unlogisch ansehen, wenn man einmal das Prinzip der spezifischen Hinordnung jedes freien generativen Aktes zur Zeugung im strengen Sinn preisgibt."[7]

Wenn auch heute noch die Lehre von „Humanae vitae" sehr dezidiert in den lehramtlichen Dokumenten verteidigt wird[8], schwingt diese Angst vor einer gewissen Libertinage, einer Zügellosigkeit mit. All dies führt dazu, daß viele Menschen in und außerhalb der Kirche den Eindruck gewinnen, das Christentum tue sich im Umgang mit der Lust im Sexualbereich schwer. Vielleicht müßten Kirche und Theologie sich auch andere Kulturen anschauen, die einen unbefangeneren Umgang mit der Sexualität pflegen. Die Einwurzelung der christlichen Botschaft

in andere, nichteuropäische Kulturen ist nur um den Preis eines ehrlichen Dialogs möglich. Als Beispiel soll an dieser Stelle die Einstellung zur Sexualität in der schwarzafrikanischen Kultur zur Sprache kommen.

Der Umgang mit der Sexualität in Schwarzafrika

Das schwarzafrikanische Leben ist in Europa und den USA vor allem durch das Problem der Überbevölkerung bekannt. Daß die meisten afrikanischen Familien bis zu zehn Kinder und darüber haben können, erweckt unweigerlich den Eindruck, die Ehe im schwarzen Kontinent setze sich einzig die Fortpflanzung zum Ziel, zumal eine polygame Ehe bis zu 50 oder 80 und mehr Kinder haben kann. Die Würde und Bedeutung der Sexualität drohen hier unterzugehen. Wie sieht aber die Wirklichkeit aus?

Es ist nicht zu leugnen, daß die Nachkommenschaft eine wichtige Rolle in der afrikanischen Ehe spielt. Es ist zunächst die Einstellung zum Fortbestehen der Gemeinschaft im Sinn von Lebenden und Toten, die eine fast unbegrenzte Fruchtbarkeit in der Ehe fordert. Darüber hinaus ist auch das ganze sozioökonomische Problem mitzubedenken. Kinder sind Reichtum, Arbeitskräfte und Sozialversicherung in einer Gesellschaft, in der es keine im westlichen Sinn politisch geregelte Lebensordnung gibt.

All dies soll uns aber den Blick nicht davor verstellen, daß die Menschen in Afrika ein feines Gefühl für das Sexualleben entwickelt haben. Die Initiationszeit beispielsweise dient u. a. dazu, junge Menschen auf einen richtigen Umgang mit der Sexualität vorzubereiten, und dazu gehört durchaus auch der „Einführungskurs" in die Sexuallust. Wenn von „Lust" gesprochen wird, geht es nicht um eine egoistisch verstandene Lust, sondern diese hat eine partnerschaftlich-gemeinschaftliche Dimension. Der junge Mann und die junge Frau müssen lernen, wie sie die Sexuallust kommunikativ in der Ehe weitergeben können. Durch weise Männer und Frauen lernen die jungen Leute das richtige Sexualverhalten kennen, damit die Sexuallust partnerschaftlich gesteigert wird. Es muß aber gleich hinzugefügt werden, daß die Initiation sich nicht nur mit Luststeigerung, sondern ebenso mit dem Lustverzicht beschäftigt. Denn das Ganze soll nicht auf Lustkonsum hinauslaufen. Das Leben darf nicht als gefahrlos und leidensfrei dargestellt werden. Es kommt eher darauf an, wann Lust und Freude gefördert werden müssen und wann man auch in einer schmerzvollen und leidensreichen Situation aushalten muß.

Es ist schade, daß das Christentum diese äußerst wichtigen Aspekte im Leben der Menschen in Schwarzafrika nicht zu fördern wußte. Im Gegenteil wurde nur das Negative im Hinblick auf die Sexualität nach dem westlichen Muster gesehen. Die positive Bedeutung der Sexualität zeigt sich in Schwarzafrika in mannigfalti-

gen Lebensbereichen. Zu nennen ist zunächst der Aspekt der Feierlichkeit. In manchen Gegenden werden die wichtigsten Ereignisse des Lebens wie die ersten Zähne eines Kindes, die Hochzeit oder der Abschluß einer Trauerfeier mit einem Sexualakt begangen. Bei diesen Ereignissen werden die Eheleute dazu eingeladen, ihre Freude, Solidarität und Zustimmung durch eine geschlechtliche Vereinigung zu bekunden, die aber hier nicht zur Fortpflanzung bestimmt ist. Man kann sagen, daß die Sexualität in diesem Fall um ihrer selbst willen und wegen des ihr innewohnenden sakramentalen Werts zum Ausdruck gebracht wird. Die Freude daran ist nichts Böses, da sie das Band zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern festigen will. Mit anderen Worten: Die Sexualität übt hier eine humanisierende Funktion aus. Das ist eine etwas andere Sicht als die vom Christentum nach Afrika gebrachte Lehre.

Erwähnenswert ist ferner die Gastfreundschaft der Sexualität. Für manche afrikanischen Kulturkreise ist die Sexualität ein wichtiger Ausdruck der Gastfreundschaft. Besucht ein Freund eine Familie, so ist es nicht unsittlich, wenn der Ehemann ihm seine Frau für die Nacht schenkt. Auch die Initiationszeit kann eine große Rolle für die sexuelle Gemeinschaft spielen. Dies ist der Fall etwa bei den Massai, für die alle Initiationsgenossen – Männer, die in der gleichen Initiationsgruppe waren – sexuellen Verkehr mit den Frauen der Mitglieder derselben Gruppe haben dürfen. Offenbar geht es also nicht um die Fortpflanzung.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage eingehend zu diskutieren, ob die Frauen dabei nicht diskriminiert werden. Spielen die Frauen aber nur eine passive Rolle, ohne wirklich das Recht auf die Mitgestaltung des Sexuallebens zu haben? Die oben zitierten Beispiele erwecken zweifellos diesen Eindruck. Das Problem müßte eingehender untersucht werden. Vorläufig sei nur folgendes angemerkt: Selbst wenn das Problem etwas anders gelagert ist, stellt man spurenweise im Zusammenhang mit der Polygamie das besondere Recht der Frau fest. Bei den Gikugu (Kenia) hängt die Polygamie wesentlich von der Frau ab, die dem Mann eine zweite Frau als ein anderes „Ich" bringt. Das besagt, daß die erste Frau sich mit der zweiten voll identifiziert, und sie gönnt ihr das Sexualleben mit ihm ohne Eifersucht[9]. Diese Schlußfolgerung ist deswegen richtig, weil der Zweck der Polygamie in Afrika keineswegs nur Kinderzeugung ist, sondern auch eine Sexualität, die zur Entfaltung des Menschen beiträgt.

Diese Entfaltung vollzieht sich allerdings nicht nur durch einen Sexualakt im Sinn von geschlechtlicher Vereinigung, sondern sie kommt auch durch symbolische Handlungen zum Ausdruck. Bei den Baganda beispielsweise begnügen sich die Eheleute mit symbolischen Akten, wenn die Frau schwanger ist. Die Tatsache, daß der Mann seine auf dem Boden liegende Frau überspringt, wird als Vollzug des Sexualakts betrachtet und bringt den beiden Freude. Was die Sexualität in der Polygamie anbelangt, darf man das Leben der darin lebenden Menschen nicht mit der Prostitution verwechseln. Die Sexuallust, von der dort die Rede ist, erfordert

durchaus Selbstbeherrschung. Es geht auch darum, sowohl dem Mann als auch den Mitehefrauen die Sexualität zu gestatten. Die Tage, die der Ehemann bei jeder Frau verbringt, sind in manchen Kulturkreisen Afrikas genau festgelegt, und selbst wenn eine Ehefrau abwesend ist, darf eine andere ihre Tage nicht in Anspruch nehmen, und der Mann darf zu keiner anderen gehen.

Es ist klar, daß die Polygamie heute mehr Fragen aufwirft, als sie Antworten geben kann. Es ist ferner klar, daß das Christentum die Freundschaftspraxis in der Sexualität nicht bedenkenlos in der oben beschriebenen Form übernehmen kann. Trotzdem bleibt die Kernthese bestehen: Im Gegensatz zum abendländisch geprägten Christentum kennt die afrikanische Ethik keine negative Einstellung zur Sexualität. Für sie bedeutet die Lust an der Sexualität eine unentbehrliche Dimension der Humanisierung des Menschen. Leider hat das verkündete Christentum die afrikanische Kultur ignoriert, statt sich in mancher Hinsicht durch sie belehren zu lassen.

Daß die Sexualität als Freude, Freundschaft und Feier auch heute noch die Christinnen und Christen in Schwarzafrika ansprechen kann, hat der Versuch des Franziskanerpaters Placide Tempels gezeigt, der die „Jamaa-Bewegung" für Eheleute in Zaire gegründet hat. In dieser Bewegung sollten die Eheleute die Spiritualität der Ehe gerade auch im Hinblick auf die Sexuallust leben, indem die Ehepartner sich gegenseitig annehmen und neu gebären sollten. Leider ist diese Bewegung in den Partnertausch ausgeartet, weil ihr eine richtige Inkulturationsbasis fehlte. Wenn aber heute in Afrika von der Kirche als Familie gesprochen wird, wäre es dringend notwendig, dies auch im Hinblick auf die Würde der Sexualität im weiter oben besprochenen Sinn in die Verkündigung zu integrieren. Eine im afrikanischen Kontext gelebte Sexualität wäre auch eine Herausforderung an die westliche Theologie und Kirche, ihre Lehre zu revidieren. Darüber hinaus aber könnte die afrikanische Sicht, die allzu sehr hedonistisch erscheinende Tendenz des Westens zum Nachdenken bringen.

Das Lustprinzip im Urteil der Moraltheologie

Aufgabe der Moraltheologie ist es, sich mit den beiden Tendenzen auseinanderzusetzen, namentlich der Lehre, die die Geschlechtslust von vornherein zur Sünde stempelt, und den Verfechtern einer Art Hedonismus. Die These letzterer Tendenz läßt sich mit S. Pfürtner wie folgt zusammenfassen:

„Lust brauche keine anderweitige Legitimation, ihre Erfahrung sei Zweck in sich selbst, ja sei der einzig evidente Selbstzweck unseres Handelns, das danach zu bemessen sei, was es dem Individuum an Luststeigerung einbringt. Dem Lustgewinn irgendwelche Regulative entgegen zu setzen, die außerhalb des Lustprinzips selbst liegen, müsse als Unterdrückung möglichen Lebensglückes bezeichnet werden."[10]

Die andere extreme Position kommt sowohl in der platonischen als auch in der stoischen Lehre zum Ausdruck, die beide die Lust generell ablehnten. Man denke hier an die platonische Vorstellung vom Leib als dem Gefängnis der Seele, so daß Lust und Begierde als Schwächung des Geistes im Menschen betrachtet werden müssen. Man erinnere sich ferner an die Ataraxia-Lehre (Selbstbeherrschung) der Stoiker, die die Vollkommenheit in der Unempfindlichkeit von Begierde (Lust) und Schmerzen sahen (apatheia oder Leidenschaftslosigkeit).

Erst Aristoteles entwickelt eine ausgeglichene Lehre, die die beiden extremen Thesen überwindet. Nach Aristoteles ist Lust ein „telos architekton", ein grundlegendes Ziel, das auf das menschliche Handeln ausgerichtet ist[11]. Entscheidend ist, woran man Lust empfindet und zu welchem Zweck. Die Lust erhält erst ein moralisches Prädikat, wenn der Mensch ihr ein bestimmtes Ziel gibt: „Die der hochwertigen Tätigkeit wesensmäßig zugeordnete Lust ist gut, die der minderwertigen zugeordnete schlecht."[12] Selbst wenn wir uns heute mit der Lustbegründung von Aristoteles nicht restlos zufriedengeben können, stellt sie schon einen Fortschritt gegenüber Platon und den Stoikern dar.

Thomas von Aquin hat sich der aristotelischen Lehre angeschlossen. Obwohl auch bei ihm der augustinische Einfluß, etwa im Bereich des Ehezwecks – Sexualität ohne Zeugungsabsicht ist vergebbare Sünde – festzustellen ist[13], richtet er seine ganze Moral auf die Glückseligkeit aus, in der gerade der Genuß (fruitio) eine entscheidende Rolle spielt[14]. Was die Geschlechtslust anbelangt, widerspricht Thomas in seinem ausgereiften Werk, der Summa Theologiae, der Lehre sowohl Augustins als auch des Magisters Petrus Lombardus, wenn er feststellt, daß Adams Geschlechtslust vor dem Sündenfall viel intensiver gewesen sei als nachher, da seine Natur damals reiner und sein Leib noch sensibler war:

„Im Unschuldszustande hätte es ... nichts gegeben, worüber die Vernunft nicht geherrscht hätte; nicht darum, weil die sinnliche Lust geringer gewesen wäre, wie einige sagen, denn die Sinnenlust wäre um so größer gewesen, je reiner die Natur und je empfindsamer der Körper war; sondern weil das sinnliche Begehrungsvermögen sich nicht in so ungeordneter Weise über die vernunftgeleitete Lust erhoben hätte."[15]

Wichtig an dieser Stelle ist nicht, ob die Sündentheorie und die Ehemoral des Aquinaten einwandfrei sind; von Bedeutung für unsere Thematik ist vielmehr die Tatsache, daß die Lust nicht von vornherein als Sünde, sondern als etwas der menschlichen Natur in der Schöpfung Gegebenes betrachtet wird. Natürlich verbindet Thomas diese Lust mit der Erhaltung des Einzelwesens und der Art. Gleichwohl rechtfertigt er das Empfinden der Lust nicht augustinisch sondern aristotelisch, indem der Primat der Vernunft für das richtige Maß betont wird. Nach Thomas ist das Empfinden der Lust gut und notwendig, denn sonst gerät man in Gefühllosigkeit, die als Sünde einzustufen ist[16]. Gerade das Beispiel Jesu, der seinen Freund Lazarus beweint hat, ist eine endgültige Absage an die stoische Lehre der Gefühllosigkeit[17]. Die Traurigkeit Jesu hat nämlich etwas mit „Lust"

zu tun, insofern Traurigkeit im allgemeinen das Vermissen der erfreuenden Anwesenheit eines ersehnten Objekts bedeutet. Darum wird diese Lust danach zu beurteilen sein, ob das ersehnte Objekt gut oder böse ist. Die Lust als Schöpfungsgabe Gottes ist gut, aber der Mensch kann sie ins Gegenteil verkehren [18].

Heute gilt es freilich über Thomas von Aquin hinauszugehen. Zu diesem Zweck sollte die Kirche auf die positiven Ansätze in ihrer eigenen Tradition zurückgreifen und sie im Licht der modernen Humanwissenschaften vertiefen. Es wäre ja an der Zeit, daß die Kirche eine neue Lehre vorlegt, in der die Lust positiv gewürdigt wird. Dabei muß die westliche Sicht durch die Beiträge anderer Kulturen bereichert werden, so wie dies im Zusammenhang mit der schwarzafrikanischen Kultur angesprochen wurde. Es muß dann darauf aufmerksam gemacht werden, daß Lust nicht mit Hedonismus zu verwechseln ist.

Eine Gesellschaft, die nur auf Konsum aus ist und das Leid bzw. die Schmerzen aus ihrem Leben streicht, ist aus afrikanischer Sicht auch nicht fähig, Freude und Lust richtig einzuschätzen. In einer solchen Gesellschaft werden Freude und Lust so banalisiert, daß sie nicht mehr zur Humanisierung des Menschen beitragen können. Wenn die Lust, und in unserem Zusammenhang die Sexuallust, ihre Würde behalten soll, darf sie nicht egoistisch, im Sinn von „Selbstrealisierung des Ich" vereinnahmt werden. Vielmehr muß sie eine kommunikativ-gemeinschaftliche Dimension haben, in der auch der Verzicht seinen Platz haben kann, ohne sich zu verabsolutieren. Nur so kann die Sexuallust auch zu einer Realität werden, die zur menschenwürdigen Gemeinschaft beiträgt.

Erst wenn eine richtige Theologie von Freude und Lust entwickelt wird, kann die Ehe als Sakrament im umfassenden Sinn bezeichnet werden. Die Sexuallust, die sich zum Partner kommunikativ verhält, ist letzten Endes das Zeichen des leibhaft auferstandenen Christus, dessen Gegenwart die Eheleute mit Glück und Freude erfüllt. So verstanden ist die Sexualität selber sakramental, und wo sie die Eheleute verbindet, stiftet sie eine Ekklesialgemeinschaft. Dieses tiefe Verständnis von Lust in der Sexualität verbietet es, eine Person zum Objekt zu degradieren und sich egoistisch zu suchen, ohne zugleich die personale Würde des anderen bzw. der anderen zur Entfaltung zu bringen. Sexuallust darf nicht zum Monolog werden, sie ist immer dialogal und gemeinschaftsstiftend zugleich.

Ehelosigkeit und Lustprinzip

Gerade wenn der Lust ihre wahre Würde zurückgegeben wird, kann auch die Ehelosigkeit im Leben der Priester und Ordensleute ihre prophetische Funktion richtig ausüben. Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen bedeutet ja keineswegs Lustunterdrückung oder Lustverachtung. Wenn jede Lust als Sakrament Gottes begriffen wird und wenn sie letzten Endes auf die endgültige Präsenz Gottes in

der ewigen Glückseligkeit hinweist, dann ist die gelobte Ehelosigkeit der Versuch, den Menschen die kommende „fruitio Dei", den Gottesgenuß, näherzubringen, im Verzicht auf die leiblich-sexuelle Lust. Die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen möchte auf die Vielfalt der Wege zur Erlangung der Gegenwart Gottes hinweisen, ohne sich als der beste behaupten zu wollen. Sie macht auf das Lustideal aufmerksam, das darin besteht, sich um eine gemeinschaftsstiftende Kommunikation zu bemühen, die erst in Gott zu ihrer Vollendung kommt.

Damit wird zugleich die prophetische Dimension der gelebten Ehelosigkeit angesichts einer hedonistisch-egoistisch verstandenen Lust angesprochen. Durch ihren radikalen Verzicht auf die Sexuallust ruft sie den Hedonismus dazu auf, die Sexualität nicht als Konsum zu betrachten; sie fordert zur Einhaltung der richtigen Mitte auf. Diese Mitte ist eben nicht durch einen rückhaltlosen Sexualkonsum zu erreichen, sondern sie setzt einen Verzicht voraus, der seinerseits unbedingt auch das Leid impliziert. Wer Menschen durch Sexuallust humanisieren will, muß wissen, daß der Kosmos im Spannungsfeld von Leben und Tod, von Freude und Leid steht. Durch ihre Radikalität will die Ehelosigkeit von Priestern und Ordensleuten diese notwendige Dimension ins Gedächtnis rufen. Gleichwohl darf sie nicht mit dem Priestertum gekoppelt werden, da sie dadurch ihrer prophetischen Botschaft vom Spannungsfeld „Leben–Tod" und „Freude–Leid" beraubt wäre. Nur in einer freien Wahl kann sie ihre Aufgabe erfüllen und die sakramentale Würde der Sexuallust sichtbar werden lassen.

Diese Argumentationsweise, die aus schwarzafrikanischer Perspektive kommt, läßt den Schluß nicht mehr zu, der Mensch in Afrika sei nicht dazu fähig, eine gottgeweihte Ehelosigkeit zu leben. In der schwarzafrikanischen Kultur sind zweifellos Potentiale vorhanden, den Stellenwert des Priesterzölibats oder der Ehelosigkeit der Ordensleute zu begründen. Was mit „Spannungsfeld Leben–Tod" oder „Freude–Leid" gemeint ist, ist nichts anderes als das, was manche Theologen als „apokalyptischen Stachel" bezeichnen[19], wenn sie von den Ordensgelübden sprechen, die eine unbekümmerte Welt auf die Dimension der Wachsamkeit in Erwartung des Tages des Herrn aufmerksam machen sollen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Noldin, Summa Theol. mor. Complementum De castitate (Innsbruck [36]1958); B. H. Merkelbach, Summa Theol. mor., T. 2 (Brügge [10]1956) Nr. 1000–1028.
[2] Augustinus, De nuptiis et concupiscentia I, 15; 17 (PL 44, 423 ff.). [3] Ebd. 4; 5.
[4] Ders., Contra Julianum IV, 16, 67 (PL 44, 771).
[5] S. H. Pfürtner, Kirche u. Sexualität (Reinbek 1972) 30. [6] Ebd. [7] Zit. ebd. 31.
[8] Ap. Schr. „Familiaris consortio" (1981); Papstanspr. v. 12. 11. 1988, in HK 43 (1989) 125.
[9] B. Bujo, Sexualverhalten in Afrika u. Naturrechtsethik, in: ThG 36 (1993) 212. [10] Pfürtner (A. 5) 29.
[11] Aristoteles, Nikomach. Ethik VII 12 (Kmtr. bei Pfürtner, ebd.). [12] Ebd. X, 5.
[13] IV Sent. D. 26 a. 1 sol. 4. [14] STh I-II qq. 1–5. [15] STh I q. 98 a 2 ad 3. [16] STh II-II q. 142 a. 1 c.
[17] Super Jo c. 11 lect. 5 VII n. 1535; c. 12 lect. 5 I n. 1650–1652; c. 13 lect. 4 I n. 1797. [18] STh I–II q. 34 a. 4.
[19] Z. B. J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik u. Politik d. Nachfolge (Freiburg 1977).

UMSCHAU

Gott in der Sprachminderheit

Über die Notwendigkeit religiöser Sprechversuche

Wenn vor der Aufklärung galt, daß es jenseits der sichtbaren Welt eine religiöse Welt gibt, und folglich an der „Existenz" Gottes und der geistigen Mächte kein prinzipieller Zweifel bestand, so hat sich in der späten Moderne diese Konvention für die Mehrheit praktisch aufgelöst. Gott existiert nicht mehr objektiv, sondern für diejenigen, die seine Existenz „für wahr halten". Eine neue Konvention ist an die Stelle der alten getreten. Sie lautet: Für mich gibt es einen/keinen Gott. Die Realität hinter dem Wort ist zu einer subjektiven Größe geworden. Gott ist relativ zum „für mich". Und was den Gebrauch des Wortes in der allgemeinen Sprache betrifft, so kommt es inzwischen einem Bekenntnis gleich, wenn einer das Wort „Gott" in einem realen, nicht zumindest leise ironischen oder scharf blasphemischen Sinn ausspricht. Diesen Tatbestand gilt es näher zu betrachten.

Zunächst unmerklich und inzwischen immer rascher ist das Wort Gott aus der allgemeinen Sprachgemeinschaft ausgebürgert worden. Es wurde zu einem Wort von Sondersprachgemeinschaften, die eine eigene Sprach-„Konfession" bilden. Das gilt gegenwärtig schon im (aktiven) Sprachgebrauch, aber zunehmend auch für das (passive) Sprachverständnis. Die Tendenz geht dahin, daß immer mehr Mitglieder der allgemeinen Sprachgemeinschaft keinen Begriff mehr mit dem Wort Gott verbinden, es also gar nicht verstehen. Für die Gläubigen hat dies ernste Konsequenzen: Nur in einer Sondergemeinschaft, in der Gott als Realität gilt, trauen sie sich noch von Gott zu sprechen, obgleich immer noch beinahe die Mehrheit der Deutschen „an Gott oder ein höheres Wesen" glaubt. Der „Spiegel" vom 23. Dezember 1996 gibt ein Befragungsergebnis wieder, nach dem in Deutschland der Anteil der Erwachsenen, die an die Existenz Gottes glauben, seit 1992 von 50 auf 45 Prozent gesunken ist (Westdeutschland 56 zu 52 Prozent), während der Anteil derer, die nicht an die Existenz Gottes glauben, von 20 auf 28 Prozent stieg. Trifft dies zu und verbindet sich dieser Tatbestand mit der geschilderten, kommunikationspsychologisch erklärbaren Zurückhaltung im öffentlichen Gebrauch religiöser Sprache, so ist zu vermuten, daß in relativ kurzer Zeit (ein, zwei Generationen?) die Rede von Gott nur noch in einer Minderheit der Gesellschaft vorkommen wird. Aus der öffentlichsten Sache der Welt wird dann vollends eine Privatsache geworden sein.

Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der religiösen Sprache und Vermutungen über künftige Tendenzen haben wiederum sehr direkte Auswirkungen auf die subjektive religiöse Gewißheit. Denn die Überzeugungen der Menschen über die Bedeutung der Wirklichkeit sind abhängig von der Entwicklung der allgemeinen Sprache. Die allgemeine Sprache stellt die Ordnungsangebote und Zusammenhänge bereit, mit denen einzelne Mitglieder der Sprachgemeinschaft ganz persönlich ihre Welt deuten. Das Wort Gott war bislang eine zentrale symbolische Kurzformel, die von der allgemeinen Sprachgemeinschaft bereitgestellt wurde und die dann für ihre einzelnen Mitglieder den Charakter einer Leitlinie für die persönliche Weltdeutung quasi wie von selbst erhielt. Hält jedoch die allgemeine Sprachgemeinschaft dieses Wort sehr bald nicht mehr bereit, so wird eine Weltdeutung unter dem Kurzsymbol Glaube an Gott tendenziell nur noch für denjenigen möglich sein, der sich ausdrücklich einer Sondergemeinschaft zugehörig fühlt, in der dieses Symbol in einem bestimmten Sinn gebraucht wird. Ist Gott aber erst einmal gänzlich zum sprachlichen Sondergut der religiösen Gemeinschaften geworden, dann ist er unter den Bedingungen der allgemeinen Sprachgemeinschaft nicht mehr kommunikabel. Und dadurch

wird die Glaubensgewißheit eines Angehörigen einer religiösen Gemeinschaft auf Dauer in Frage gestellt: Wie kann für den einzelnen etwas unbedingt gelten, was für die allgemeine Sprachgemeinschaft nicht gilt?

Der religiöse Mensch gehört nunmehr definitiv zwei verschiedenen Sprachgemeinschaften an: der allgemeinen, in der das Wort Gott höchstens den Wert eines Fremdworts besitzt, und einer Sondergemeinschaft, in deren Selbstverständnis diesem Wort ein spezifischer Sinn zukommt. Zur alltäglichen Existenz der Angehörigen der religiösen Sondergemeinschaft gehören allerdings Übergänge von einer Sprachgemeinschaft in die andere: Als Bürger, als Berufstätiger, als Mediennutzer etc. gehört er der allgemeinen Welt an, nur als Beter, als Gottesdienstbesucher, als privat gläubiger Mensch ist er quasi nebenbei auch Angehöriger der religiösen Sondersprache. „Allgemeinsprachler" ist er ständig, „Gottsprachler" bloß noch in den religiösen Nischen seiner privaten Freizeit.

Durch die immer auffälligere Abwesenheit des – mit einem bestimmten Sinn verknüpften – Wortes Gott aus der allgemeinen Sprache ergibt sich demzufolge, daß sich die Zugehörigkeit zur religiösen Sprachgemeinschaft radikal verändert: Sie wird kontingent, freiwillig-beliebig und für die allgemeine Sprachgemeinschaft nebensächlich. Sie sondert den Zugehörigen aus, sie zeichnet ihn aus oder sie setzt ihn möglicherweise gegenüber anderen herab. Die Zugehörigkeit ist eine Angelegenheit der Wahl, man kann aus der Zugehörigkeit in die Nichtzugehörigkeit wechseln oder umgekehrt, vielleicht sogar mehrfach im Leben. Diese Zugehörigkeit ist eine private Angelegenheit, die von der allgemeinen Sprachgemeinschaft kaum einer Beachtung für wert gehalten wird. Eine religiöse Rede ist dann im Zusammenhang der allgemeinen Sprachgemeinschaft ortlos, gehört da nicht hin, bildet einen Fremdkörper, unterliegt jedenfalls Mißverständnissen.

Deshalb wird der Gottsprachler, der auf sich hält, in seinen Rollen als Allgemeinsprachler religiöse Rede möglichst meiden. Nur in eigens dafür qualifizierten Situationen wird er sie selber benutzen. Also geht sogar von den Angehörigen der religiösen Sprachgemeinschaft und nicht nur – was man leichter verstehen kann – von der allgemeinen Sprachgemeinschaft ein Druck aus, nur noch in dafür besonders qualifizierten Sprechsituationen die religiöse Sprache zu benutzen, sie in vieldeutigen und offenen Situationen dagegen eher zu tabuisieren. Überraschenderweise speisen demnach zwei Quellen das religiöse Tabu: die Fremdheit (weil man sich vom Gebrauch religiöser Sprache keinen Erkenntnisgewinn verspricht) und die Vertrautheit (weil sich der gottverbundene Mensch in der überwiegend gottfremden Welt vor unfreundlichen Bewertungen schützen muß).

Vordringliche Aufgabe der Kirchen ist es heute aus diesen Gründen, Gott in die allgemeine Sprache zu bringen, so daß dieses Wort über die enge religiöse Sondersprachgruppe hinaus ein verstehbares, verstandenes und gebrauchtes Wort wird oder, wo es dies noch ist, bleibt. Wer in der Kirche übernimmt diese Aufgabe in welcher Weise? Natürlich ist sie die Hauptsache der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeiter, die über ihre Medien etwas für die öffentliche Geltung der Gottrede tun können. Sie können mit Geschichten, in denen Gott „vorkommt", den Ort Gottes im Leben beschreiben. Sie können in Berichten und Kommentaren die Konsequenzen des Fehlens Gottes im gesellschaftlichen Diskurs, vor allem bei den ethischen Problemen, deutlich machen usw.

Der Übergang von der Sondersprache zur allgemeinen Sprache in dem Sinn, daß die Bestimmtheit und Lebensbedeutung der Gottrede möglichst in den nicht von vornherein religiös qualifizierten Lebenswelten zum Ausdruck kommt, ist aber vor allem eine Sache der „Laien", die Gott nicht im Mund führen müssen, weil sie dafür bezahlt werden. Daher braucht es außer der Präsenz des Glaubens in den kirchlich mitbestimmten Sektoren der Medien und außerhalb des vorwiegend durch religiöse Einbahnkommunikation gekennzeichneten gottesdienstlichen Raums Gelegenheiten, bei denen Weltmenschen mit einer Beheimatung im religiösen Raum einen in der allgemeinen Sprache kommunikablen Umgang mit dem Wort Gott „trainieren" können.

Solche Gelegenheiten stellen sich in Alltagssituationen immer seltener ein, weshalb sie gewissermaßen „künstlich" arrangiert werden müssen.

Es bedarf phantasievoller Menschen, die solche Situationen an den unterschiedlichsten Orten organisieren. Die Menschen, die da zusammenkommen, brauchen nicht in erster Linie Vorträge und Darlegungen, sondern Anregungen zur Herausbildung ihrer eigenen authentischen Wahrnehmungs- und Sprechweise im Glauben. Die Begleiter solcher Gruppen sind am ehesten solche, die eigene Erfahrungen in authentischem Sprechen mitbringen und zugleich die Kompetenz – im Leiten und Zuhören – haben, andere zu solchem Sprechen zu ermutigen. In diese Richtung muß in der kirchlichen Praxis der Umgang Erwachsener miteinander weiterentwickelt werden, damit Gott wieder ein Wort unserer Sprache wird. *Josef Herberg*

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 8: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher. Mainz: Matthias-Grünewald 1997. 333 S. Lw. 48,–.

Was im Jahr 1973 mit einem ersten Band begann, ist inzwischen eine stattliche Reihe geworden. Nun liegt der 8. Band „Zeitgeschichte in Lebensbildern" vor. Wie das Vorwort andeutet, geht es „in einer Zeit nachlassender historischer und kirchlich-religiöser Wissensvermittlung" darum, „Namen vor der Vergessenheit zu bewahren und andere, bekannte Namen mit konkretem Handeln zu verbinden". Das bedeutet, auch kritische Fragen zu behandeln und keine „Heiligendarstellungen" zu bieten. „Lebende Persönlichkeiten werden im übrigen nicht aufgenommen" (7). Letzteres wird wohl durchgehalten, aber die Anzahl jener, die kaum zehn Jahre verstorben sind, hat – im Vergleich zu den früheren Bänden – beträchtlich zugenommen. Die Frage stellt sich: Hat man bereits die nötige kritische Distanz zur jeweiligen Person gefunden?

Nur einige Anmerkungen zu einzelnen Beiträgen, wobei man über die Auswahl der dargestellten Persönlichkeiten anderer Meinung sein kann. Gerade für heute wichtig ist, daß zwei Opfer des Dritten Reichs vorgestellt werden, wenngleich mit eher gegensätzlichen Lebensgeschichten: Josef Wirmer (27–40) und Ferdinand von Lüninck (41–56). Die Erwartungen an einen Beitrag über Margarete Sommer, jene große Berlinerin, die sich – auch ermutigt von Bernhard Lichtenberg und Bischof Konrad von Preysing – im Engagement für die ab 1941 verfolgten Juden unsterbliche Verdienste erwarb, gehen nicht in Erfüllung (95–106). Der Beitrag bleibt blaß und schildert nicht die Dramatik des Einsatzes dieser ungewöhnlichen Frau, sowohl im Kampf mit der Gestapo wie in Auseinandersetzung mit Kardinal Adolf Bertram. Schade! Im Beitrag über Walter Dirks (265–282) wird nicht verschwiegen, daß dieser kritische Mann 1933 auch dem nationalen Rausch erlag und dem Dritten Reich großes Lob zukommen ließ. Wenn gerade die Biographien über Kardinal Joseph Höffner (173–196) und Kardinal Franz Hengsbach (283–298) im Widerspruch zum Vorwort zu Heiligenleben geraten, stimmt das bedenklich. Der abschließende Beitrag gilt Hermann Josef Abs (299–310) – und dies, obgleich sein Nachlaß noch für 20 Jahre gesperrt ist (325). Trotz dieser Einwände ein interessanter Band in dieser Reihe, dem allerdings der Wunsch beigefügt sein soll: er möge der letzte sein. *Roman Bleistein SJ*

Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen. Hg. v. Alfons Riedl und Josef Schwabeneder. Wien: Thaur 1997. 313 S., Abb. Kart. 34,80.

Paul Gerhard Schoenborn hat in einem bemerkenswerten Buch den österreichischen Wehrdienstverweigerer Franz Jägerstätter unter dem nationalsozialistischen Regime neben Dietrich Bonhoeffer und Oscar Romero als „Märtyrer des politischen Christus" porträtiert (vgl. diese Zs. 215, 1997, 355 f.). Hildegard Goss-Mayr belegte vor kurzem die Bedeutung Jägerstätters für die Entstehung des Abschnitts über die Wehrdienstverweigerung in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. diese Zs. 215, 1997, 71 f.). In dem vorliegenden Sammelband wird nun das Zeugnis Jägerstätters und seine Wirksamkeit in einer Vielfalt von Zugängen dokumentiert und gewürdigt.

Im ersten Teil kommen historisch-biographisch Leben und Motive des Innviertler Bauern und Familienvaters für seine Gewissensentscheidung zur Darstellung. Bewegend sind die von Erna Putz zusammengestellten Auszüge aus dem Briefwechsel Jägerstätters mit seiner heute noch lebenden Frau Franziska (63 ff.). Nur weil er sich von seiner Frau verstanden und unterstützt fühlte, konnte Jägerstätter seinen Weg bis zur letzten

Konsequenz gehen. Johannes Singer beschreibt als ehemaliger Soldat, wie sich für ihn die Einschätzung der Wehrdienstverweigerung Jägerstätters von einer anfänglichen Skepsis zu Anerkennung und Bewunderung verändert hat (94 ff.).

Die Beiträge des zweiten Teils suchen „Deutung und Bedeutung" des Zeugnisses Franz Jägerstätters in einer theologisch-ethischen Perspektive herauszuarbeiten. Darüber hinaus werden Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Jägerstätters etwa in der US-amerikanischen Friedensbewegung nachgezeichnet (176 ff.). Das erst 1990 im Militärhistorischen Institut in Prag aufgefundene und im Anhang dokumentierte Feldurteil von 1943 gegen Franz Jägerstätter klärt die bis dahin strittige Frage, daß er bei seiner Verweigerung des bewaffneten Wehrdienstes zur Ableistung des Sanitätsdienstes bereit gewesen wäre. Trotzdem heißt es in der Urteilsbegründung: Jägerstätter „lehnt es hartnäckig trotz Hinweises auf die Folgen seines Verhaltens aus persönlichen Gründen ab, in Deutschlands schwerem Daseinskampf seine vaterländischen Pflichten als Soldat zu erfüllen. Danach ist auf die Todesstrafe zu erkennen." (333)

Auch in der katholischen Kirche brauchte es seine Zeit, bis von kirchenoffizieller Seite Jägerstätter als Märtyrer des christlichen Gewissens Anerkennung gefunden hat. 1945 lehnte der damalige Linzer Bischof Fließer noch den Abdruck eines Aufsatzes über Jägerstätter mit der Begründung ab, sein Zeugnis könne bei aller Achtung vor der subjektiven Haltung des Mannes „nicht als objektiv gültiges Vorbild für seine Haltung zur Militärpflicht hingestellt werden" (160). Dagegen schreibt im Geleitwort der heutige Bischof von Linz, Maximilian Aichern, im Hinblick auf die Einleitung eines Seligsprechungsverfahrens: „Das Beispiel Jägerstätters sollte nicht nur Signalcharakter für unseren Umgang mit belastender Vergangenheit haben, sondern auch zu Konsequenzen für heutiges politisches Handeln aus christlicher Verantwortung führen" (5).

Trotz eines entsprechenden Hinweises der Herausgeber hätte der Band an Geschlossenheit gewinnen können, wenn die verschiedenen Beiträge besser aufeinander abgestimmt worden wären. So hätten sich auch etliche Wiederholungen vermeiden lassen. *Martin Maier SJ*

Klein, Gotthard: *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933.* Geschichte, Bedeutung, Untergang. Paderborn: Schöningh 1996. 597 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. 75.) Lw. 98,–.

Die Wiedervereinigung brachte auch den Zugang zu Archiven der DDR, vor allem zum ehemaligen Zentralarchiv in Potsdam. Dadurch bieten sich der zeitgeschichtlichen Forschung alte Themen zu neuer Bearbeitung an. So etwa auch beim „Volksverein", zu dem in Potsdam etliches Aktenmaterial zu finden war. Gotthard Klein nutzte nicht nur diese Quellen, sondern auch Nachlässe im Stadtarchiv von Mönchengladbach oder im Staatsarchiv Wertheim. Das Ergebnis dieser intensiven Forschungen stellt diese Dissertation (1995 bei Heinz Hürten, Eichstätt) dar, die mit Tabellen und Dokumenten (420–495) ausführlich belegt ist. Damit wird der Volksverein, der 1890 von Ludwig Windthorst und Franz Hitze als Zentralverein der deutschen Katholiken gegründet worden war, erneut ins Bewußtsein, zumindest der deutschen Katholiken, gehoben (37 ff.). Sein damaliges Ziel war, die Katholiken politisch, sozial und religiös-kulturell zu belehren und zu schulen. Mit ihm sind Themen und Aufgaben wie Volkserziehung und Erwachsenenbildung (vgl. Anton Heinen, 138 ff. u. ö.) für immer verbunden. Nach einer großen Krise im Jahr 1928, durch die Liquiditätsschwierigkeiten des Volksvereinsverlags verursacht (157 ff.), gewann er nach Rettungsversuchen neue Kraft. Seine Bedeutung wird in den Mitgliederzahlen sichtbar: Im Jahre 1914 805 000 Mitglieder, im Jahr 1943 noch 380 000.

Der Volksverein paßte als Teil des politischen Katholizismus im Dritten Reich nicht in die weltanschauliche Landschaft und wurde durch eine Polizeiaktion gegen die „konfessionellen Hilfskräfte des Zentrums" am 1. Juli 1933 verboten, das Verlagshaus beschlagnahmt und die Organisation zerschlagen (338 ff.). Der Prozeß gegen Friedrich Dessauer schloß sich 1933/1934 als eine „Abrechnung mit der Zentrums-Korruption" an. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde ein halbherziger Versuch einer Neugründung unternommen, aber inzwischen befand sich nicht nur das katholische Milieu in Auflösung; es hatte sich auch eine neue Gesamtsituation ergeben, der

weithin eine gut ausgebaute katholische Erwachsenenbildung entsprechen wollte.

Da bereits die grundlegenden Forschungen zum Volksverein von Emil Ritter (Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954) und von Horstwalter Heitzer (Der Volksverein für das Katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918, Mainz 1979) vorliegen, bildet dieser Band eine gute Aktualisierung und Ergänzung der vorliegenden Forschungsergebnisse, zumal aufgrund der neu zugänglichen Akten. *Roman Bleistein SJ*

Caritas und soziale Dienste. Hg. v. Erwin Gatz. Freiburg: Herder 1997. 527 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens. 5.) Lw. 98,–.

Innerhalb des umfassenden Werks „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" lag es nahe, einen eigenen Band dem Thema „Caritas und soziale Dienste" zu widmen, und dies aus zwei Gründen: einmal, weil in der allgemeinen Wahrnehmung der Geschichte die Bedeutung der katholischen Kirche für die soziale Gestalt Deutschlands eher unterschätzt wird, und zum anderen, weil es den Katholiken immer wieder guttut zu sehen, in welch vielfältigen Formen sich die kirchliche Grundfunktion Caritas ausprägen kann. Dient ersteres der historischen Gerechtigkeit, kann zweites für die Selbstvergewisserung der Katholiken von Bedeutung sein.

Der umfangreiche Band ist in fünf Teile gegliedert, denen ein grundlegender Artikel vorausgeschickt ist: Caritas als kirchliche Grundfunktion (21–35), ein Text aus der Feder des Herausgebers, der das Thema vor allem geschichtlich behandelt, obgleich man doch eine pastoraltheologische Aussage erwartet, die an den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils festgemacht wird. Dies wird dann später auf den Seiten 410–420 und 448ff. nachgeholt. Die weiteren Teile gehen der Geschichte der karitativen Engagements nach: Kirche und Armenpflege bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Entwicklung bis zum Zweiten Weltkrieg und danach, neuere Entwicklungstendenzen. Diese Teile behandeln differenziert Aufgabenfelder (Erziehungshilfe, Bahnhofsmission usw.), Organisationen (wie sozial tätige Orden) und große Persönlichkeiten: Lorenz Werthmann, Benedict Kreutz, Agnes Neuhaus, Constantin Noppel SJ und andere. Insoweit also eine komplexe und kompakte Darstellung. Es fällt dabei dreierlei auf: Daß es gerade Initiativen von unten mit Laien waren, die am Beginn von Organisationen standen, also nicht die amtliche Kirche, vgl. dazu den Deutschen Caritasverband; daß der Anteil der Ordensleute im sozialen Feld von 60 Prozent im Jahr 1960 auf 4 Prozent im Jahr 1994 sank, und daß die Caritas immer in die Verkündigung zurückgebunden war.

Angesichts eines säkularisierten Sozialstaats in Krise werden sich für Caritas und Caritasverband nicht nur neue Aufgaben, sondern auch neue Herausforderungen stellen: Wird es gelingen, das christliche Ethos, die tätige Hoffnung mittels der von Karl Gabriel genannten Optionen (448–455) zu retten? In dieser „Stunde der Laien"? Mit drei ausführlichen Registern und einer Statistik (bis 1990) rundet sich der Band zu einem gelungenen Werk, zu dem man Herausgeber und Autoren nur beglückwünschen kann. *Roman Bleistein SJ*

Jugend und Religion

Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß. Hg. v. Hans Hobelsberger, Martin Lechner, Werner Tzscheetzsch. München: Don Bosco 1996. 274 S. (Studien zur Jugendarbeit. 3.) Kart. 36,–.

Der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) markiert in der Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland einen großen Einschnitt: weg von der binnenkirchlichen Betrachtung, hin zu einer gesellschaftlich, politisch, diakonisch begründeten Jugendarbeit. Diese Wende ergab sich vor allem aus den theologischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es liegt nahe, nach 20 Jahren nicht nur den Weg zu diesem Text aufzu-

weisen und seine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu bedenken, sondern auch nach seiner Gültigkeit in den neunziger Jahren zu fragen. Gewiß dient der Synodenbeschluß von 1975 immer noch der Legitimierung einer Jugendarbeit, die diakonisch ausgerichtet sein will und die angetreten ist, „Mystik und Politik" – ein Grundwort der Rottenburger Synode (1985) – ungetrennt voneinander festzuhalten. Natürlich zeigen sich im Aufweis der Geschichte des Beschlusses inzwischen ungeschichtliche Stilisierungen des Vorgangs. Wer das Entstehen in der Nähe miterlebt hat, notierte manches anders. Der eigentlich zentrale Begriff des Beschlusses – das „personale Angebot" – bestimmte fortan die Jugendarbeit, wenn er auch von der „reflektierten Gruppe" gelöst wurde. Aber auch diese Engführung hatte ihre Bedeutung: Sie sicherte die Subjektrolle Jugendlicher in der Kirche, sie förderte Begegnung, sie nahm die Kirche in Pflicht. Die Aneignung des Beschlusses in einer Erlebnisgesellschaft, bei finanziellen Notsituationen und bei Schrumpfung kirchlichen Verhaltens geschieht heute in Optionen.

Die Aussagen der kompetenten Autoren aus der kirchlichen Jugendszene konvergieren im Dienstcharakter einer kirchlichen Jugendarbeit, die auch neue Probleme in Begriffe faßt: ökologisch, ökumenisch, feministisch, sozial weltweit verantwortlich. Bei der Breite dieses Engagements kann nur dann eine schleichende Verdunstung des Christlichen verhindert werden, wenn es gelingt, die Rückbindung aller dieser Dienste in den Tiefengrund geistlicher Erfahrung sichtbar und erlebbar zu machen: „in alldem die Bereitschaft und Fähigkeit am eigenen Glauben teilnehmen zu lassen", so hieß es im Synodenbeschluß. Wie in der Kirche insgesamt gilt auch heute für die kirchliche Jugendarbeit: In der Teilgabe an der tätigen Hoffnung wird Glaube vermittelt. Für alle, die sich in kirchlicher Jugendarbeit engagieren, ein anregender Sammelband – mit den Referaten einer Tagung im Herbst 1995 in Gemen. *Roman Bleistein SJ*

Katholischer Religionsunterricht: Wohin? Visionen aus Erfahrungen mit einem bewegten Fach. Hg. v. Bernhard Jendorf. Donauwörth: Auer 1996. 311 S. Kart. 28,80.

Dieses Buch stammt von vielen Autoren. B. Jendorff, Professor für Religionspädagogik an der Universität Gießen, hat 35 Personen dazu motiviert, einerseits ihre Erinnerungen an die eigene, in Kindheit und Jugend erfahrene religiöse Unterweisung und andererseits ihre „Visionen" vom Religionsunterricht der Zukunft niederzuschreiben. In einem einleitenden Kapitel zeichnet er die erstaunlichen Veränderungen dieses im Grundgesetz verankerten und gleichzeitig vom geistig-gesellschaftlichen Wandel unmittelbar betroffenen Fachs nach – von der kerygmatischen Katechese der Vorkriegszeit über den hermeneutischen und problemorientierten Unterricht bis zur Neuorientierung aufgrund des Synodenbeschlusses von 1974. Dann läßt er kommentarlos die Persönlichkeiten zu Wort kommen, die auf sein Angebot eingingen: Die Bischöfe Manfred Müller (Regensburg) und Joachim Wanke (Erfurt), die Politikerinnen Hanna-Renate Laurien und Christa Nickels, einige Studierende und vor allem Lehrkräfte und Hochschullehrer, die sich praktisch und theoretisch mit dem Religionsunterricht befassen. Die so entstandene Sammlung von Berichten und Reflexionen beansprucht keine Repräsentativität, umfaßt aber ein breites Spektrum. Wie zu erwarten, zeigen die geschilderten Erfahrungen mit religiöser Unterweisung in der eigenen Kindheit und Jugendzeit die typischen Stärken und Schwächen, Licht und Schatten dieser Bemühungen.

In den „Visionen" ist die Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen Pluralismus und dem mit der Wiedervereinigung säkularer gewordenen geistigen Klima deutlich zu spüren. Das Vertrauen mancher Autoren, von der Schule aus alle Gräben zwischen Konfessionen, Religionen und Kulturen überbrücken zu können, ist enorm. Vielstimmig die Vorschläge zum Religionsunterricht der Zukunft und die Forderungen an ihn. Sie reichen von „Sachwissen statt Halbwissen" bis zur „ganzheitlichen Gebetserziehung", von Religion als „durchgehendem Unterrichtsprinzip" bis zu Projekttagen, von der Beheimatung in der Kirche bis zum überkonfessionellen Unterricht und sogar zum Unterricht für Angehörige aller Religionen sowie der Atheisten. Ein Buch, das das vielfältige Nachdenken über einen wichtigen Bestandteil der Schulbildung und -kul-

tur vor Augen führt und zu einer differenzierten Betrachtung einlädt. *Bernhard Grom SJ*

Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996. Hg. v. Rainer K. Silbereisen, Lazslo A. Vaskovics, Jürgen Zinnecker. Opladen: Leske + Budrich 1996. 380 S. Kart.

Es liegt nahe, jene Veränderungen aufzuspüren, die sich in der Jugendszene nach der Wiedervereinigung ergeben haben. Dieses Vorhaben läßt sich anhand jener empirischen repräsentativen Untersuchungen verwirklichen, die 1991 und 1996 unter den 13- bis 29jährigen jungen Deutschen gemacht wurden. Eine erste Feststellung ist sehr erfreulich: Die Unterschiede zwischen alten und neuen Bundesländern ebnen sich immer mehr ein, ob dies die biographische Selbstwahrnehmung (160), das körperliche Entwicklungstempo und die jugendtypischen Übergänge (244), das Freizeitverhalten (278), die sinkende Bereitschaft zum Engagement in einem Verein (304), die Bedrohung durch die Arbeitslosigkeit (364) oder die Entwicklung der Postadoleszenz aufgrund des Bildungsverlaufs (365) ist. Auf diese Weise läßt sich wahrnehmen, daß zumindest bei der jungen Generation die eine Nation auf dem Weg ist. – Zusätzlich zu diesen Vergleichsergebnissen muß man herausheben, daß sich – gerade aufgrund der politischen Unzufriedenheit – Taktiken eines politischen Ungehorsams entwickeln (11), daß sich das Heiratsalter erhöht hat (197), daß Jüngere eher hedonistischen Lebenskonzepten zuneigen (219), daß die intergenerative Solidarität – also zwischen der Herkunftsfamilie und den sich ablösenden Jugendlichen – zugenommen hat (329) und daß endlich wieder einmal die Bildung der Eltern als entscheidender Faktor im Bildungserwerb Jugendlicher nicht zu übersehen ist (346).

Von besonderem Interesse ist das Kapitel über „Religiöse Weltanschauung – Zwischen individuellem Design und traditionellem Schema" (113–126). Erneut wird der Trend zu weltanschaulichen Bastelprozessen bestätigt: das Arrangement von sich gegenseitig ausschließenden Lebensdeutungen. In diesem Bereich fallen ferner zwei Tatsachen auf: daß ein atheistisches Weltbild mit 60 Prozent in den neuen Bundesländern dominiert und daß in den alten Bundesländern noch 21,3 Prozent der Jugendlichen und 17,8 Prozent der jungen Erwachsenen als Christen gelten können, mit einer großen Auswirkung dieses Glaubens auf Lebensführung und Identität. Die große religiöse Indifferenz als weltanschauliche Unbestimmtheit kann allerdings nicht als phasentypisches Verhalten, sondern muß – zumal in den neuen Bundesländern – als deutliches gesamtgesellschaftliches Phänomen (unabhängig vom Alter) gesehen werden. – Die reich belegte und begrifflich differenziert ausgearbeitete Studie bringt eine Jugendgeneration nahe, die auf keinen Fall auf einen Begriff zu bringen ist. Gerade so fordert sie die Erwachsenen zu persönlicher Stellungnahme und engagierter Begegnung heraus. *Roman Bleistein SJ*

Religionspsychologie

Philipp, Thomas: *Die theologische Bedeutung der Psychotherapie.* Eine systematisch-theologische Studie auf der Grundlage der Anthropologie Alexander Mitscherlichs. Freiburg: Herder 1997. 279 S. Lw. 78,00.

Mit dieser als Dissertation im Fach Theologie an der Universität Tübingen angenommenen Arbeit will Philipp die Hoffnung begründen, Christentum und Psychotherapie mögen sich verbinden lassen. Die Arbeit gliedert er in drei Abschnitte. Im ersten Abschnitt, „Zum Projekt" (13–53), betont er die prophetische Berufung der Theologie. Theologie müsse mit den wesentlichen Bewegungen der Zeit im Gespräch bleiben. Weltdeutung werde heute nicht mehr von der Philosophie, sondern vor allem von der Tiefenpsychologie geleistet. Eugen Drewermanns Psycho-Theologie sei das bedeutendste Ereignis in der deutschsprachigen Theologie seit Rahners Grundkurs. Ihr breites Echo zeige den starken Wunsch, Theologie und Psychotherapie zu verbinden. Am Beispiel der Anthropologie Mitscherlichs will Philipp das einende erkenntnistheoretische Moment des pluralistischen Wahr-

heitsbegriffs für Psychotherapie und Theologie herausarbeiten. Für das Christentum sei der Schritt zum pluralistischen Wahrheitsbegriff möglich, weil es sich in erster Linie nicht als Wahrheit im Sinn einer richtigen Lehre, sondern als die Gegenwart des Heiligen Geistes im Innersten der Gläubigen verstehen könne. Psychotherapie ist für Philipp Psychoanalyse. Alle nichtanalytischen Psychotherapieansätze und die gesamte akademische Psychologie klammert er aus.

Die erörterten Themen im zweiten Abschnitt, „Die Anthropologie Mitscherlichs als begriffliche Fassung der psychotherapeutischen Frage" (55–178), reichen von der Betonung der Innerlichkeit des Subjekts als Forschungsgegenstand der Psychoanalyse, von Methodenproblemen der Medizin, der Auseinandersetzung zwischen psychosomatischer und naturwissenschaftlicher Medizin als Paradigmenwechseln bis zum Krankheitsbegriff, zu ethischen Fragen und zum Problem der Aggression. Psychoanalyse bilde neben Natur- und Geisteswissenschaft eine dritte Grundgestalt von Wissenschaft.

In Abschnitt drei, „Grundzüge einer mit der Psychotherapie gesprächsfähigen Theologie" (179–252), fordert Philipp die Rezeption der pluralistischen Erkenntnistheorie in der Theologie. Die Theologie Karl Rahners biete dafür wichtige Ansätze. Seine theologische Antwort auf den Pluralismus war dessen entschlossene Annahme als Gegenwart Gottes. Psychotherapie erfordere auch eine begriffliche Neufassung des Wesens menschlicher Religiosität. Der Heilsbegriff der Theologie müsse alle wesentlichen Momente der Selbsterfahrung des Menschen umgreifen.

Im Vorwort bemerkt Philipp, daß die theologische Wissenschaft die unbequemen Perspektiven der Psychotherapie gern als unwissenschaftlich abtut. Seine Arbeit will aber als wissenschaftlich anerkannt werden. Allerdings beschränkt er sich auf ein „Gespräch mit psychodynamischer Anthropologie" (36) und erörtert das Thema Psychotherapie ausschließlich im engen psychoanalytischen Deutungsrahmen. Dabei handhabt er psychoanalytische Begriffe, wie wenn es sich um empirisch gesicherte psychologische Erkenntnisse handelte. Die Forschungsergebnisse zur Wirksamkeit (zu den Heilerfolgen) und zur Wirkungsweise psychotherapeutischer (auch psychoanalytischer) Methoden ignoriert er ebenso wie die Frage der wissenschaftlichen Plausibilität psychoanalytischer Konzepte. Darin folgt er konsequent Drewermann. „Theologische Bedeutung der Psychoanalyse" wäre ein passenderer Titel gewesen. Entspräche es nicht auch der prophetischen Berufung der Theologie, sich mit der wissenschaftlichen Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie eingehend auseinanderzusetzen? *Hans Goller SJ*

Frick, Eckhard: *Durch Verwundung heilen.* Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 172 S. Kart. 39,–.

Die verbreitete Diskussion um das Gesundheitswesen läßt die komplexe Frage aufkommen: Welche Art von ärztlicher Betreuung brauchen wir heute? Der Autor verfügt zur Beantwortung dieser Frage über günstige Voraussetzungen: Er ist Mediziner, Psychoanalytiker und Theologe – ein breites Gesichtsfeld also. Die Vielfalt der Perspektiven wird im Buch durchgehalten und vermittelt den Eindruck von Komplexität. Dabei ist durchaus ein klarer Entwicklungsgang der Gedankenführung auszumachen, wie ein Blick auf die Kapitelfolge im Inhaltsverzeichnis zeigt. Es geht im wesentlichen um ein gesundheitsorientiertes Behandlungsmodell, welches die Persönlichkeit des Arztes als Heilungsfaktor ernst nimmt, ohne die objektive Seite der Behandlung zu vernachlässigen. Das bedeutet Abschied von einem hierarchisch strukturierten Kundenservice und Übergang zu einem partnerschaftlichen Verständnis des Heilungsprozesses.

In der gängigen bewußtseinsorientierten Auffassung geschieht Heilung dadurch, daß eine Erkrankung durch wirksame medizinische Methoden überwunden wird, wobei dem „Patienten" eine eher passive Rolle zukommt. Nun gehören zum Heilungsvorgang aber auch unbewußte und oft genug verdrängte Aspekte, die sich in der therapeutischen Beziehung konstellieren. Der Arzt bringt sowohl eine verwundende wie auch eine verwundete Seite in sein heilendes Tun ein. Der Autor nennt ihn daher den „verwundeten Heiler". Andererseits werden beim Patienten hei-

lende Kräfte angeregt, die in seiner Tiefe schlummern. Diesem „inneren Heiler" muß der äußere Arzt Raum schaffen und ihm schließlich das Feld überlassen, soll wirkliche Heilung zustande kommen.

Daß in den Ausführungen von Frick neben den großen Zusammenhängen und biblischen Bezügen auch immer wieder konkrete Fallbeispiele dargestellt werden und neuere methodische Ansätze in den Blick kommen, gehört sicher zu den Vorzügen seines Buchs. Der Autor macht es uns freilich nicht immer ganz leicht, in der Fülle seiner Verweise den Grundgedanken festzuhalten. Dem Buch angemessen ist wohl weniger ein linear fortschreitendes als vielmehr ein umkreisendes Denken. Das liegt durchaus in der Art C. G. Jungs, dem sich der Autor als Psychoanalytiker verpflichtet weiß. Wer allerdings auf Jungsche Anschauung und Begrifflichkeit von vornherein abweisend reagiert – ein in Kreisen „objektiver" Medizin und Psychologie nicht seltenes Vorurteil –, wird sich kaum der subjektiven Herausforderung des Buchs stellen.

Bruno Lautenschlager SJ

Ethik

Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns. Hg. v. Jörg Becker u. a. Stuttgart: Kohlhammer 1996. 178 S. Kart. 44,–.

Die Autoren des vorliegenden Bandes suchen nach Reformen im Kapitalismus, ohne für sich in Anspruch nehmen zu wollen, ihn zu überwinden. Einge dieser Beiträge verdienen unter dieser Rücksicht eine genauere Diskussion. Friedhelm Hengsbach argumentiert gegen die Vorstellung, Politik habe lediglich die Rahmenbedingungen für die freie Wirtschaft festzulegen. Die „freie Wirtschaft" ist für Hengsbach dem Hobbesschen Naturzustand vergleichbar: dem Krieg aller gegen alle. Er stellt daher die Frage, wie es zu einer „fairen" Kooperation kommen kann. Als Bedingung der Fairneß formuliert er im Anschluß an Kant, eine Wirtschaftsform müsse universalisierbar sein. Da die kapitalistischen Industriegesellschaften kaum universalisiert werden könnten, ohne der Dritten Welt und den kommenden Generationen schwer zu schaden, erfülle diese Wirtschaftsform eine grundlegende ethische Qualifikation nicht. Hengsbach ist darin zuzustimmen, daß der Wettbewerb ohne Kooperationsregeln die Akteure in einen verhängnisvollen Zirkel des Kampfes aller gegen alle treibt; jedoch bleibt unbestimmt, welcher Regeln der Wettbewerb und die Kooperation genau bedürfen: So wird die Gefahr in seinem bisherigen Ansatz zu wenig thematisiert, daß sich Kooperationen zu Monopolen verfestigen, die gerade jene ausbeuten, die von der Kooperation ausgeschlossen sind.

Eine Unternehmensethik versucht Albert Löhr zu begründen. Es bedarf schon einigen Mutes, gegen die Geschlossenheit des liberalen Weltbilds zu argumentieren, denn gerade liberale Ökonomen halten nichts von einer Unternehmensethik. Für sie sind der Adressat der Wirtschaftsethik nicht die Unternehmen, sondern der Staat, der bei Marktversagen korrigierend eingreifen soll. Unternehmen, so liberale Ökonomen, sollen Gewinne machen und dienen so der Gesellschaft am besten. Löhr versucht nun zu zeigen, daß diese Schlußfolgerung nur innerhalb eines bestimmten Modells zwingend ist, das jedoch die Handlungsmöglichkeiten von Unternehmen in einer Wettbewerbswirtschaft unzutreffend beschreibe.

Bemerkenswert ist der Beitrag von Johannes Müller, der in seiner Auseinandersetzung mit der sogenannten Verschuldungskrise zeigt, wie man diesen Konflikt ethisch und ökonomisch angemessen analysieren kann. Die klare Option für die Armen der „Dritten Welt" beeinträchtigt nicht seine Fähigkeit, alle Argumente zu wägen, die Verdienste der Industrie- und Entwicklungsländer zu würdigen und die Gründe für das Versagen des internationalen Schuldenmanagements präzise zu benennen. Müller formuliert Leitlinien für ein zukünftiges Schuldenmanagement, das über kurzfristige Feuerwehroperationen hinauszugehen vermag.

Hartmut Kreikebaum untersucht die Möglichkeiten einer Umweltethik. Er fordert ein ethisches Trainingsprogramm für Manager, das es ihnen ermöglichen soll, die Folgen ihres Handelns

nicht nur zu bewerten, sondern zuerst abzuschätzen. Jeder, der sich mit komplexen Systemen auseinanderzusetzen hat, weiß, wie schwierig es ist, die Folgen von Entscheidungen überhaupt zu bestimmen. Gerade in komplexen (oder gar chaotischen) Systemen konterkarieren die unbeabsichtigten Nebenwirkungen von Handlungen die ursprünglichen Intentionen. Damit stellt sich für die Wirtschaftsethik die Frage, ob und wie Organisationen und Individuen überhaupt Verantwortung für ihre Entscheidungen übernehmen können, eine Diskussion, die gerade in der deutschen wirtschaftsethischen Literatur sträflich vernachlässigt wurde.

Eine Neuformulierung des Arbeitsbegriffs versucht Torsten Meireis, der das utilitaristische Arbeitsverständnis ablösen möchte durch ein jüdisch-christliches. Für die utilitaristische Wirtschaftstheorie muß die „erlittene" Arbeit durch Konsum entschädigt werden. Es ist daher kein Wunder, daß Ökonomen zwar den souveränen Konsumenten kennen, nicht aber den arbeitenden Menschen, der in seiner beruflichen Tätigkeit sich selbst bestimmt und mitgestaltet. Für Meireis ist Arbeit jedoch Sinnerfüllung und Teilhabe an der Gesellschaft. Meireis legt hier den Finger auf die schwache Stelle beinahe sämtlicher Wirtschaftstheorien, die vermutlich unter der Rücksicht eines veränderten Arbeitsverständnisses beträchtlich revidiert werden müßten.

Die Konjunktur der Wirtschaftsethik ist längst abgeflaut. So ist dieses Buch erfreulich unzeitgemäß, weil es an die ungelösten Probleme erinnert und ihre Lösung anmahnt. Es ist glücklicherweise auch kein philosophisches Buch, sonst hätten sich die Autoren wahrscheinlich doch in den Fallstricken von Letztbegründungsdebatten verfangen; sie wenden sich an Bürger, Unternehmer, Gewerkschafter und Politiker, die ihr praktisches Urteilsvermögen an komplexen und drängenden Fragen schärfen wollen. *Ottmar Edenhofer*

Wahrheit als Medienqualität. Bd. 3: Beiträge zur Medienethik. Hg. v. Wolfgang WUNDEN. Frankfurt: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik 1996. 280 S. Kart. 39,80.

Der erste von W. Wunden herausgegebene Sammelband mit medienethischen Aufsätzen (Medien zwischen Markt und Moral, 1989) hatte noch kein spezifisches Oberthema. Der zweite (Öffentlichkeit und Kommunikationskultur, 1994) ging vom Veröffentlichen als Grundfunktion der Medien aus. Der vorliegende dritte Band versammelt Arbeiten zur Wahrheitspflicht der Medien, und zwar unter dem moralisch weniger aufgeladenen Stichwort „Medienqualität". (Den geplanten vierten Sammelband zur Medienethik will Wunden unter das Oberthema „Medienfreiheit" stellen.)

Der hier zu rezensierende dritte Band enthält insgesamt 16 Beiträge, darunter fünf lesenswerte Grundsatzartikel. Da ist die kompakte Auskunft eines Ethikers (Dietmar Mieth), warum die Wahrheitspflicht so grundlegend für menschliche Kommunikation ist und wie sie in den ethischen Modellen begründet wurde. Dann kritisiert der Kommunikationswissenschaftler Günter Bentele klar den radikalen Konstruktivismus und zeigt auf, in welcher Weise das journalistische System „die Wirklichkeit" doch abbilden kann bzw. diese Selbstverpflichtung nicht aufgeben darf. Die katholische Soziallehre hält demgegenüber, wie Giso Deussen nachzeichnet, einerseits an der Erkennbarkeit und Vermittelbarkeit von Wahrheit fest, betont aber andererseits auch den Wert der Freiheit, was seit 30 Jahren zu einem demokratischen Medienverständnis und zum Verzicht auf Zensur geführt hat.

Während man Wahrheit und Objektivität meist durch einen konsensualen und transparenten Erkenntnis- und Vermittlungsprozeß zu gewährleisten sucht, geht Horst Pöttker den originellen Weg einer inhaltlichen Bestimmung: Die Journalisten müßten in ihren Berichten die mittel- und langfristigen Konsequenzen der Optionen und Handlungen von Bürgern (z. B. ökologischer Art) verdeutlichen; so könnten sie dem Erlebnis der Folgenlosigkeit und damit der Entfremdung entgegenwirken, das man oft gegenüber bürokratischen Systemen hat. In seiner Aktualisierung des Habermasschen „Strukturwandels der Öffentlichkeit" räumt schließlich Klaus Eder ein, daß es heute ein quantitatives Übergewicht an „Erlebniskommunikation" gebe; aber die politische Öffentlichkeit müsse – wenigstens als Empörung über Mißstände – weiter als latent existent gedacht werden und mobilisierbar sein.

Daneben gibt es interessante medienanalytische Beiträge, von denen drei herausgegriffen

seien. Da ist der Vergleich von „Münchner Merkur" und „Süddeutscher Zeitung" in einem konkreten Fall (durch Eduard W. P. Grimme). Ergebnis: Die beiden Zeitungen folgten in Recherchebemühung und Nachrichtenwiedergabe vor allem den wirtschaftlichen Interessen und politischen Gebundenheiten des eigenen Verlags, oder sie ließen ihre Leser mit einer unkommentierten Gegenüberstellung von Stellungnahmen allein. Michael Haller stellt daher mit Recht die Frage nach der Verantwortung für die Wahrheit; da gibt es nicht nur die Sorgfaltspflicht des einzelnen Journalisten, sondern auch eine zu verantwortende Nachrichtenpolitik und ein entsprechendes Redaktionsmanagement in der Medienorganisation. Die Qualität von Nachrichten hängt ferner von der „Richtigkeit" der Agenturmeldungen ab, die meist unter großem Zeitdruck entstehen. In seinem Sammelbericht über die Accuracy-Forschung und über eigene Untersuchungen (Wie krank war Honecker wirklich?) belegt Lutz M. Hagen die alltäglichen Schwächen von Agenturmeldungen, die freilich meist nur Details betreffen.

Insgesamt ist es Wolfgang Wunden gelungen, Beiträge von einem beachtlichen Spektrum zu versammeln und gleichzeitig die systematische Frage nicht aus dem Auge zu verlieren, wie eine an Wahrheit orientierte Qualität der Medien zu sichern sei und wer sie zu verantworten habe.

Rüdiger Funiok SJ

Grundfragen der Kommunikationsethik. Hg. v. Rüdiger Funiok. Konstanz: Universitätsverlag 1996. 144 S. Kart. 38,–.

Die Vermarktung der Medienlandschaft und das Eindringen medialer Berichterstattung in den Intimbereich („Yellow-Press", „Reality-TV") stellt der Öffentlichkeit die Frage nach einer Ethik der medialen Kommunikation mit neuer Aktualität. Zunehmend setzt sich hier eine strukturelle Sichtweise durch: Medienethik nicht nur, aber auch als Ethik der medialen Kommunikationsstrukturen, in der die verschiedenen Ebenen (metaethisch, gesellschaftspolitisch, medienpolitisch, organisationstheoretisch, berufsethisch, persönlich) aufeinander bezogen und doch klar unterschieden werden.

In dem vorliegenden Sammelband finden sich sieben Beiträge der 1994 in München abgehaltenen Veranstaltung „Grundprinzipien einer Kommunikationsethik", die sich vier Themenbereichen widmete: der ethischen Begründung der Grundnorm Wahrhaftigkeit, dem Beitrag von Systemtheorie und Diskursethik zu einer Ethik medialer Kommunikation und der Rolle der Rezipienten.

Dietmar Mieth stellt im ersten Beitrag seine Begründung der Grundnorm „Wahrhaftigkeit" mittels eines Konvergenzarguments vor; ein Beitrag, der trotz aller Kürze einen differenzierten Einblick eröffnet und die verschiedenen Begründungsstrukturen universaler und partikulärer Art auch Nichtfachleuten nahebringen kann und deutlich macht, daß das Wahrheitsgebot wesentlich mehr umfaßt als bloß die Frage nach der Falschaussage.

Die Beiträge von Manfred Rühl und Norbert Brieskorn stellen beide breit die Grundzüge der Luhmannschen Systemtheorie vor, wodurch bereits die systemtheoretische Analyse der Medien sehr kurz ausfällt; die Bedeutung der Systemtheorie für eine Ethik medialer Kommunikation wird bestenfalls angedeutet. Schmerzlich vermißt man einen kritischen Blick auf das Mediensystem selbst und auf die (Dys-)Funktionalität von Marktstrukturen im Mediensystem. Insgesamt bleibt in beiden Beiträgen die Bedeutung der Systemtheorie für eine Medienethik unklar.

Demgegenüber erweisen sich die Beiträge von Edmund Arens und Walter Lesch über den Beitrag der Diskursethik als außerordentlich fruchtbar. Arens legt neben der Wahrhaftigkeit insbesondere die Gerechtigkeit als zentrale Kategorie einer Medienethik dar und schlüsselt sie nach den Begriffen Partizipation, Emanzipation und Advokation auf. Als zentrales Kriterium gilt ihm, ob und inwiefern massenmediale Kommunikation „partizipatorische Formen von Kommunikation anzielt, unterstützt und ermöglicht" (96). Insgesamt erweisen beide Autoren die Diskursethik als Möglichkeit, ein kritisches Instrumentarium zur ethischen Beurteilung kommunikationsethischer Strukturen zu entwickeln.

Die Beiträge von Rüdiger Funiok und Wolfgang Wunden wiederum räumen mit der Mär von den machtlosen Konsumenten auf, die den Medienmachern auf Gedeih und Verderb ausge-

liefert sind, und zeigen Möglichkeiten und Wege, auf mediale Strukturen Einfluß zu nehmen.

Insgesamt weist dieses Werk die üblichen Stärken und Schwächen eines Tagungsbandes auf, dessen Beiträge, die sich als Bausteine einer Medienethik verstehen, sowohl von unterschiedlicher Relevanz für Ethiker als auch von deutlich unterschiedlicher Qualität sind; auffallend sind besonders Doppelungen zwischen Beiträgen im zweiten und vierten Themenbereich; anderseits läßt sich als ein wesentliches Ergebnis festhalten, daß die Diskursethik eine vielversprechende Herangehensweise an Fragen medialer Kommunikation darstellt. *Günter Prüller-Jagenteufel*

ZU DIESEM HEFT

Ausgehend von den Reformgedanken Antonio Rosminis (1797–1855) gibt Victor Conzemius einen Überblick über kirchliche Reformbestrebungen im Europa des 19. Jahrhunderts. Dabei erscheinen die damaligen Visionen und Themen von einer Liturgiereform über eine Veränderung des Zölibatsgesetzes bis zur Stärkung der Bischofssynoden in erstaunlicher Weise aktuell.

Bruno W. Nikles, Professor für Sozialplanung an der Universität-Gesamthochschule Essen, beleuchtet in seinem Beitrag über Landesrat Maximilian Brandts die fachlichen Aktivitäten eines Mitbegründers des Deutschen Caritasverbands und verweist im Zeitsprung von 1897 zu 1997 auf die Aktualität des Gründungsmottos „Mehr Organisation, mehr Publikation".

Die Beziehung von Theologie und kirchlichem Lehramt ist in jüngster Zeit immer wieder von Konflikten überschattet. Christoph Böttigheimer sucht nach einer Berücksichtigung des vom Zweiten Vatikanischen Konzil allen Gläubigen zuerkannten übernatürlichen Glaubenssinns.

Zum 200. Geburtstag von Heinrich Heine geht Robert Steegers dessen theologischen und religionskritischen Positionen im biographischen Zusammenhang nach. Trotz Heines Übertritt zum Christentum spielen dabei auch Vorstellungen und Motive aus dem jüdischen Glauben eine wichtige Rolle.

Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), zeigt, wie die negative Einstellung zur Sexuallust in der klassischen katholischen Moraltheologie die Einstellung der Kirche zur Sexualität bis in die Gegenwart mitbeeinflußt. Der positivere Umgang mit der Sexualität in den schwarzafrikanischen Kulturen eröffnet Perspektiven für eine Neubewertung.

Migration und Flucht

Das „Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht" hat nicht zum ersten Mal öffentlich daran erinnert, daß die Probleme der Zuwanderung nach Deutschland (und Europa) aus ethischer Sicht nach wie vor unbefriedigend gelöst sind. Der Zeitpunkt der Veröffentlichung ist insofern günstig, als dieses Thema gegenwärtig weniger Emotionen weckt als noch vor wenigen Jahren, was einer sachlichen Debatte nur nützen kann. Nach einer kurzen Einführung nimmt das Wort eine sehr gründliche, faktenreiche Analyse der Situation in Deutschland und der globalen Ursachen von Migrationen vor. Daran schließt sich eine biblisch-theologische und ethische Reflexion an, auf deren Hintergrund vielfältige Handlungsperspektiven dargestellt werden, wobei der von den Kirchen zu leistende Beitrag eigens herausgestellt wird.

Das Wort der Kirchen hat eine insgesamt positive und wohlwollende Aufnahme gefunden. Kritik kam einerseits aus der Politik, der das Papier in einigen Punkten recht klar Versagen vorwirft. Kritik übten auch manche Vertreter der Flüchtlings- und Ausländerarbeit, die sich noch deutlichere Worte gewünscht hätten. Die Kirchen haben jedoch bewußt einen auf möglichst breiten Konsens ausgerichteten Weg gewählt, da sie darin die Bedingungen für eine politisch durchsetzbare und damit tragfähige Migrationspolitik sehen. Sie laden zu einem dialogischen Prozeß ein, der die sehr unterschiedlichen Bedenken und Sorgen der Menschen (auch innerhalb der Kirchen) ernst nimmt. Für die damit verbundene unvermeidliche Debatte, die bisher viel zuwenig stattgefunden hat, wollen sie Kriterien und Anstöße geben. Für diese Vorgehensweise sprechen gute Gründe, denn eine schärfere Stellungnahme hätte wahrscheinlich nur die Brücken zu jenen abgebrochen, die die Position der Kirchen schon jetzt für überzogen halten. Umgekehrt bietet das Papier allen, die sich aus christlicher Motivation für Ausländer und Fremde einsetzen, eine ausreichende Legitimation für wegweisendes und in diesem Sinn prophetisches Handeln und Sprechen.

Das von fast allen christlichen Kirchen mitgetragene Gemeinsame Wort ist aber keineswegs ein wachsweicher Kompromiß, sondern hat seine Kanten und enthält weitreichende Vorschläge, die hier nicht annähernd gewürdigt werden können. Statt dessen sei auf einige Prinzipien für eine vernünftige und humane Migrationspolitik hingewiesen, die auch das Papier maßgeblich geprägt haben.

Zunächst und vor allem braucht es einen nüchternen Blick für die Wirklichkeit und Mut zur Wahrheit. Aus diesem Grund stellt das Gemeinsame Wort fest, „daß die Bundesrepublik tatsächlich seit mehr als einem Jahrzehnt ein Einwanderungsland neuen Typs geworden ist – nicht im rechtlichen, aber im gesellschaftlichen

und kulturellen Sinn". Es nennt noch zahlreiche andere Tatbestände, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob dies politisch opportun ist und in wessen Konzept es paßt oder nicht paßt. Dieser Realitätssinn ist so wichtig, weil gerade für das Thema der Migration gilt: „Was die Menschen verwirrt, sind nicht die Tatsachen, sondern die Meinungen über die Tatsachen" (Epiktet).

Auf der gleichen Linie liegt die Notwendigkeit einer globalen Sichtweise. Wer heute weltweite Probleme wie Migration und Flucht nur aus nationaler Perspektive sieht, kann keine tragfähigen Lösungen finden. Neben vielen Ursachen in den Herkunftsländern verweist das Papier daher zu Recht auf die Mitverantwortung der reichen Länder und das wachsende weltweite Wohlstandsgefälle als einen wichtigen Auslöser von Armutswanderungen. Solange diese Kluft nicht durch eine nachhaltige Lebensweise im Norden verringert wird, wie sie die Misereor-Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" verlangt, werden alle Abwehrmaßnahmen nicht verhindern können, daß nicht nur das Kapital, sondern auch die Menschen dorthin abwandern, wo sie sich bessere Bedingungen versprechen.

Komplexe und schwierige Fragen verlangen vorausschauendes und gestaltendes Handeln. Sie lassen sich weder durch Aussitzen noch durch Flickschusterei beseitigen. Nur koordinierte Maßnahmen in vielen Bereichen, die auf sicherer rechtlicher Basis stehen, können die Probleme transparent machen und Vertrauen schaffen. Das gemeinsame Wort ist darum in der Tat „in erster Linie ein Plädoyer für ein längst überfälliges umfassendes migrations- und integrationspolitisches Gesamtkonzept" (A. Foitzik). Dazu gehört vor allem eine humane, sachlich begründete und konsistente Asyl-, Einwanderungs- und Ausländerpolitik, drei Politikbereiche, die einerseits jeweils sehr spezifische Aufgaben wahrzunehmen haben, andererseits aber eng verflochten sind.

Der Rechtsstaat ist ein hohes allgemeines Gut, was allerdings nicht verhindert, daß das positive Recht nie allen komplexen Realitäten des Lebens gerecht werden kann. Gerade darum sind Grundsätze wie Verhältnismäßigkeit der Mittel und Spielraum für humane Einzelfallregelungen von grundlegender Bedeutung. Nichts anderes verlangen die Kirchen, wenn sie sich unmißverständlich für den Rechtsstaat aussprechen, andererseits aber auf erhebliche Defizite in der jetzigen Praxis hinweisen und im Kirchenasyl eine letzte Möglichkeit sehen, diese Grundsätze einzufordern.

Interkulturelle Begegnung und interreligiöser Dialog als Schritte zur kulturellen Integration von Ausländern sind schwierige und meist mit vielen Rückschlägen verbundene Prozesse, die mühsam gelernt sein wollen. Das Gemeinsame Wort setzt sich nachdrücklich für die Integration ein und gibt besonders für den Dialog mit den Muslimen wertvolle Anregungen. Es warnt aber vor naiven und falschen Erwartungen und sieht im gemeinsamen konkreten Einsatz für humane Ziele einen besonders geeigneten Weg, um eine Vertrauensbasis für den (theologischen) Dialog zu schaffen. *Johannes Müller SJ*

Walter Kasper

Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne

Wer sich auf das im Titel formulierte Thema[1] einläßt, begibt sich auf ein äußerst schwieriges und unübersichtliches Gelände. Da sind nicht nur die Schwierigkeiten, vor denen jeder Versuch einer Zeitdiagnose zwangsläufig steht. Da sind darüber hinaus die Probleme, die dem Begriff der „Postmoderne" anhaften. Seine modisch-inflationäre Verwendung hat ihn im allgemeinen Sprachgebrauch längst zu einem Schlagwort mit wenig Aussagekraft werden lassen. Im philosophischen und kulturtheoretischen Diskurs dagegen ist der Streit um die Besetzung bzw. Abgrenzung des Begriffs in vollem Gang. Dabei zeigt sich, daß der Terminus mehr ist als eine bloße Chiffre zur Kennzeichnung des allgemeinen Zeitgeistes.

Soll von den Herausforderungen der Postmoderne nicht in bloßen Schlagworten die Rede sein, gilt es daher zunächst, sich über den Begriff Postmoderne näher zu verständigen. Zu diesem Zweck sei zunächst kurz die geschichtliche Entwicklung des vieldeutigen Begriffs Postmoderne erläutert. Danach werde ich das Verhältnis von Moderne und Postmoderne etwas beleuchten. In einem weiteren Schritt werden einige zentrale Wesensmerkmale des Postmodernismus umrissen und die sich daraus für Kirche und Theologie ergebenden Herausforderungen benannt. Der letzte Teil gibt einige theologische Hinweise, die eine mögliche Richtung für die Bewältigung der anstehenden Herausforderungen angeben können.

„Postmoderne" – die Karriere eines Begriffs

„Postmodern" ist ein Modebegriff geworden, der zu allen möglichen passenden und unpassenden Gelegenheiten bemüht wird. Die Folge ist eine Disparatheit, die es schwer macht, sich darüber zu verständigen, was postmodern eigentlich meint. Eine Verständigung über den Terminus Postmoderne ist daher sinnvoll und notwendig.

Der Begriff[2] „postmodern" begegnet erstmals 1917 bei Rudolf Pannwitz in dessen Buch „Die Krisis des europäischen Geistes"[3]. Pannwitz redet dort vom „postmodernen Menschen"[4] als dem Menschen, der sich den ebenso anspruchsvollen wie nichtigen und lächerlichen Kulturbestrebungen der Moderne nicht unterwirft. Pannwitz' Buch ist ein Nietzsche-Aufguß, seine Rede vom „postmodernen Menschen" eine Reprise von Nietzsches Übermensch. Damit ist bereits ein

wichtiger Hinweis auf die philosophiegeschichtlichen Wurzeln und die geistige Herkunft der gegenwärtigen Diskussion gegeben.

Die eigentliche Karriere des Begriffs begann allerdings erst mit seiner Verwendung im Zusammenhang mit der nordamerikanischen Debatte in der Literaturwissenschaft, in der Architektur und der bildenden Kunst. In der Soziologie ist seit 1968[5] von der „postmodernen Gesellschaft" die Rede, allerdings in gewisser Konkurrenz zur Klassifizierung der Gegenwartsgesellschaft als postindustriell. Bei aller unterschiedlichen Füllung des Begriffs postmodern hält sich dabei ein Grundmotiv durch: die Pluralität von Wertesystemen, Rationalitäten, Gesellschaftsorientierungen.

Damit ist schon der Ansatzpunkt benannt für den philosophischen Postmodernismus. Die Vertreter postmoderner Philosophie machen es sich zur Aufgabe, den Begriff der Postmoderne zu klären, gegenüber dem unreflektierten Lebensgefühl des „anything goes" abzugrenzen und seine Berechtigung als philosophisch begründbarer und zu rechtfertigender Epochebegriff aufzuweisen.

Freilich ist Postmoderne auch im philosophischen Gespräch keineswegs ein einheitlicher Begriff. Die Konstruktion des „neuen Denkens" vollzieht sich auf verschiedenen Baustellen. Dabei ist das Ringen um den Begriff der Postmoderne nicht nur ein akademischer Disput. Er ist auch ein Richtungskampf, ein geistiger Machtkampf, ein Streit um die Zukunft. Er kann nicht ohne Klärung des Verhältnisses der Postmoderne zur Moderne abgehen[6]. An dieser Auseinandersetzung müssen die Kirche und die Theologie in besonderer Weise interessiert sein, da ihr Verhältnis zur Moderne nach wie vor der Klärung bedarf.

Moderne und Postmoderne – ein komplexes Verhältnis

Die Beschreibung des Verhältnisses von Postmoderne und Moderne gestaltet sich äußerst schwierig. Denn nicht nur der Begriff der Postmoderne ist schillernd, sondern auch der der Moderne. Wird Moderne im Sinn von Neuzeit verwendet, dann ist – unbeschadet der zweifellos vorhandenen Gegenbewegungen – die Aufklärung ein zentrales Charakteristikum, und mit ihr vor allem das Konzept der Mathesis universalis und das Pathos des Neuen. Wird dagegen Moderne mit dem Denken des 20. Jahrhunderts identifiziert, steht gerade umgekehrt die Erfahrung von Pluralität, Diskontinuität und Partikularität im Vordergrund.

Dementsprechend konträr können denn auch die Moderne-Diagnosen ausfallen: Moderne als überzogener Totalitätsanspruch des Denkens einerseits, als fortschreitender Differenzierungsprozeß andererseits. Je nachdem, welcher Diagnose sich der eine oder andere Vertreter des Postmodernismus anschließt, tritt die Therapie Postmoderne als Verabschiedung von Totalitätsansprüchen oder als Suche nach einer neuen Ganzheitlichkeit auf.

Das Schwergewicht postmodernen Denkens liegt zunächst nicht auf dem Ganzen, sondern auf der Pluralität. „Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört."[7] Gleichwohl ist zu konstatieren, daß die Postmoderne das Ganzheitskonzept nicht einfachhin in naiver Weise verabschiedet, ohne auf die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Verabschiedung zu reflektieren. Unterscheidungen lassen sich ja nur auf dem Hintergrund und unter Voraussetzung der Idee der Einheit und Ganzheit denken. So stellt sich als eine erste wesentliche Kernfrage der Diskussion die Problematik von Einheit und Vielheit heraus.

Die postmoderne Dekonstruktion der Totalitätsansprüche der Moderne ist zugleich die kritische Hinterfragung des Totalitätsanspruchs der wissenschaftlichen Vernunft, des bloß Kognitiven, des Monopols des Funktionalen. Peter Koslowski hat darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser Kritik ein entscheidendes Movens insbesondere des französischen Postmodernismus zu sehen ist[8].

Diese Kritik am Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft bringt zwei andere Weisen des Denkens neu zur Geltung: die Ästhetik und die Mystik, die letztere allerdings nicht oder kaum in einem spezifisch christlichen Sinn. So ist es nicht erstaunlich, daß Ästhetik und Mystik im Disput um die Postmoderne eine wichtige Rolle spielen. Ästhetik und Mystik im genannten Sinn bilden somit gleichsam den zweiten für unser Thema bedeutsamen Themenkreis der philosophischen Diskussion um die Postmoderne.

Schließlich ist die Dekonstruktion neuzeitlich-moderner Totalitätsansprüche auch die Kritik an deren geschichtsphilosophischen Konzeptionen und deren innerweltlichen Utopien. Jean-François Lyotard beschreibt die Postmoderne als Verabschiedung der Meta-Erzählungen: „Postmoderne bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt."[9] Zu den postmodern kritisierten Utopien gehört die Hegelsche ebenso wie die marxistische und nicht zuletzt der moderne Fortschrittsglaube. Von hier aus eröffnet sich eine breite Diskussion über das postmoderne Verständnis von Geschichte und über mögliche Neufassungen des Zeitbegriffs. Dies ist ein weiterer, dritter für unsere Fragestellung wichtiger Themenkreis.

Läßt man den Blick über die Landschaft der postmodernen philosophischen Diskussion schweifen, dann bleibt er vor allem an diesen drei genannten Themenkreisen als markanten Punkten hängen.

Selbstverständlich ließe sich die Anzahl der für unsere Problemstellung wichtigen Themenkomplexe problemlos ausweiten. Doch ich möchte mich auf die drei erwähnten Punkte beschränken. Sie sind nicht nur herausragende Themenfelder, sondern an ihnen läßt sich – unbeschadet der Verschiedenheit der Positionen einzelner Vertreter – auch so etwas wie ein gemeinsames Profil der postmodernen Grundposition herausarbeiten. Die Stichworte lauten: Absage an das Einheitspostulat – der pluralistische Grundzug der Postmoderne; wider den Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft – der ästhetische und „mystische" Grundzug

der Postmoderne; Absage an die Vollendung der Geschichte – der nihilistische Grundzug der Postmoderne.

Drei Merkmale der postmodernen Position und ihre Herausforderungen

1. *Absage an das Einheitspostulat – der pluralistische Grundzug der Postmoderne.* Wolfgang Welsch definiert die Postmoderne als „Verfassung radikaler Pluralität", „Postmodernismus als deren Konzeption"[10]. Das postmoderne Spezifikum ist freilich nicht der Pluralismus als solcher. Denn die Erfahrung des Pluralismus prägt die gesamte Neuzeit. Dabei ist die Auseinandersetzung um die Wahrheitsfrage in der Zeit der Reformation und des sich daran anschließenden konfessionellen Pluralismus eine der hauptsächlichen Wurzeln dieses neuzeilichen Pluralismus. Eine Fülle weiterer Entwicklungen kam im Lauf der Jahrhunderte hinzu: die neuzeitliche Arbeitsteilung, die Aufklärung, die Entwicklung demokratischer Herrschaftsformen, das Parteienprinzip, um nur einige Punkte zu nennen.

So haben im Blick auf die Gesamtentwicklung der Neuzeit wohl beide „Diagnosen" recht: die Diagnose, die die Neuzeit als Differenzierungsprozeß begreift, ebenso wie jene, die den Totalitätsanspruch neuzeitlichen Denkens hervorhebt. Denn mit der wachsenden Pluralisierung von Wissenschaft und Gesellschaft wuchs auch das Bedürfnis, das einende Band zu finden, das die Welt im letzten zusammenhält. Aber Anspruch und Wirklichkeit traten im Lauf der Zeit immer deutlicher auseinander. In unserem Jahrhundert gewinnt der Pluralismus eine geradezu explosionsartige Steigerung: durch die weitere Ausdifferenzierung der Lebensformen und Lebensbereiche, Denktypen und Orientierungssysteme, Weltanschauungen und Handlungsformen, durch die weitere Marginalisierung der Religion zu einem bloßen Teilbereich, durch den Schwund gemeinsamer Werte und Grundüberzeugungen und durch die nicht mehr überschaubare, geschweige denn zur Einheit zu vermittelnde Ausdifferenzierung des Wissens.

Der Pluralismus ist nicht nur ein epistemologisches, kulturelles und gesellschaftliches Phänomen. Er betrifft auch die persönliche Identität eines jeden einzelnen. Das Wort von der „Desidentifizierung" und von der „pluralen Identität" macht die Runde[11]. Der „Mann ohne Eigenschaften", wie ihn schon Robert Musil beschreibt, „der Mensch ohne Wesenskern, der Mensch, dem es nicht gegeben ist, ... in einer festen Persönlichkeit zu erstarren"[12], ist ein Zeichen unserer Zeit.

Was ist nun das Neue des Postmodernismus? Es ist die bewußt vollzogene Verabschiedung des Einheitspostulats. Postmodernismus ist nicht nur die Akzeptanz und Toleranz von Pluralität, sondern eine grundlegende Option für den Pluralismus. Er behauptet eine plurale Rationalität: die Vernunft ist ihm selbst plural geworden. Wahrheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit gibt es nur im Plural.

Dabei sind die Vertreter der Postmoderne bemüht, sich klar von nachlässigem Denken, billigem Relativismus und Paul Feyerabends Devise des „anything goes" abzugrenzen. Es geht ihnen nach eigenem Selbstverständnis um die Pluralität, die jeglichem Ausschließlichkeitsanspruch wehrt und damit der Erhebung eines in Wahrheit Partikularen zu einem vermeintlich Absoluten. Ganzheit ist nur via Differenz einzulösen. Das Ganze ist das Viele. „Allein ein Denken der Pluralität vermag der Struktur des Ganzen wirklich gerecht zu werden." [13]

Die Grundoption für den Pluralismus hat inzwischen auch in das innertheologische Gespräch Einzug gehalten, insbesondere mit der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie, als deren profiliertester Vertreter neben Paul F. Knitter vor allem John Hick [14] angesehen werden kann. Auf die These der pluralistischen Religionstheologie soll daher im folgenden – gewissermaßen exemplarisch – ausführlicher eingegangen werden.

John Hicks Hauptthese lautet: „Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht." [15] Die theologische Basis für die These ist Hicks Glaubensbegriff. Hick begreift nämlich den Glauben in erster Linie als Modus des Erlebens bzw. Erfahrens und somit als interpretierendes Wahrnehmen. Der philosophische Hintergrund ist die von Kant übernommene Unterscheidung von Noumenon und Phainomenon [16]. Demnach können wir nicht das „Reale" selbst erkennen, sondern immer nur die verschiedenen Formen seiner Wahrnehmung.

Diese Position hat gravierende Konsequenzen für das Verständnis des christologischen Dogmas. Hick lehnt die Identifikation des „Realen", des lebendigen Gottes, mit einer einzelnen historischen Gestalt, mit Jesus von Nazareth, als Mythos ab. Damit wird Jesus Christus zu einem der religiösen Genies relativiert, durch welche Menschen zum Bewußtsein der Gottessohnschaft gelangen.

Wenn es das Absolute, bzw. den Absoluten in der Geschichte nicht geben kann, wenn es immer nur Vorstellungen, Begriffe, Bilder, Idealgestalten geben kann, die uns auf das Transzendente ausrichten, ohne daß dies selbst darin in Erscheinung tritt, dann ist klar, daß es keinen religiösen, auch keinen christlichen Absolutheitsanspruch geben darf. Demgemäß hat der interreligiöse Dialog nach der pluralistischen Religionstheologie zunächst davon auszugehen, daß die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen gleichrangig nebeneinanderstehen. Die Absolutsetzung des christlichen Wahrheitsanspruchs würde nicht nur die unbedingte Transzendenz des „Realen" nicht ernst nehmen, sie würde zugleich auch das Partikulare zum Ganzen erheben wollen, was letztlich – nach Hick – einer fundamentalistischen Grundhaltung gleichkäme.

Gleichwohl gibt Hick auch Kriterien an für die Bewertung der religiösen Traditionen: 1. ein epistemologisches Kriterium: die Fähigkeit, die vielfältigen Wahrnehmungen und Erfahrungen des „Realen" vom „Realen" selbst zu unterscheiden, 2. ein soteriologisches Kriterium: die Bedeutung religiöser Wahrnehmung

für die Wandlung des Menschen von der „self-centredness" zur „Reality-Centredness", 3. ein ethisches Kriterium: die Fähigkeit, die verschiedenen Lebensbereiche in den Prozeß der Transformation von der „self-centredness" zur „Reality-Centredness" zu integrieren.

Die Darstellung der Hypothese pluralistischer Religionstheologie braucht hier nicht weiter entfaltet zu werden. Die wenigen Hinweise mögen genügen, um exemplarisch zu verdeutlichen, daß die postmoderne Grundoption für den Pluralismus nicht nur ein philosophisches Problem darstellt, sondern daß sie für Kirche und Theologie eine enorme Herausforderung ist.

Genauer betrachtet ist diese Herausforderung allerdings keineswegs so neu, wie es zunächst scheint: Sie unterscheidet sich nur unwesentlich von der Herausforderung der nachkantischen Thesen eines Ferdinand Christian Baur (1792–1860) oder eines David Friedrich Strauß (1808–1874). Die postmoderne Pluralismusthese im allgemeinen und die Hypothese der pluralistischen Religionstheologie im besonderen sind Ausläufer und Zuspitzungen einer seit zwei Jahrhunderten weder philosophisch noch theologisch befriedigend aufgearbeiteten Problemstellung: der Frage nach der philosophisch-theologischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Wirklichkeit.

Die Problematik von Hicks religionstheologischem Vorstoß beginnt bereits bei den erkenntnis- und wahrheitstheoretischen Entscheidungen, die seiner Hypothese zugrunde liegen. Sie hängt vor allem zusammen mit der strikten Trennung von Noumenon und Phainomenon und der These, religiöse Wahrheit könne nur mythologisch ausgedrückt, nicht aber in satzhafte, rational legitimierbare Aussagen übersetzt werden, ohne daß dies zu Pluralisierungen, zu Verfälschungen, ja zu logischen Widersprüchen führt. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, daß Hick mit seiner Definition von religiöser Wahrheit als mythologischer Wahrheit den Wahrheitsbegriff „nicht neu definiert, sondern abgeschafft" hat[17].

Dennoch sollte das Anliegen des Postmodernismus im allgemeinen und der pluralistischen Religionstheorie im besonderen, eine philosophische bzw. theologische Antwort auf die heutige Erfahrung von Pluralität zu geben, ernstgenommen werden. Es gilt, einen Weg zu finden zwischen Fundamentalismus einerseits und Relativismus und Beliebigkeit andererseits. Zweifelhaft ist jedoch, ob es den bisherigen Ansätzen postmoderner Philosophie und Theologie gelungen ist, dem Vorwurf des Relativismus zu entgehen.

Die erste wesentliche Herausforderung an Kirche und Theologie ist es deshalb, den rechten Weg zu finden jenseits von Fundamentalismus und Relativismus, von Rigorismus und Ausverkauf, zu vermitteln zwischen Identität und dialogischer Offenheit. Dies ist die große Herausforderung, die heute an die Kirche gestellt ist. Die Theologie ist herausgefordert, aus trinitätstheologischer Perspektive das Verhältnis des einen und des vielen in den Diskurs um das philosophische Problem „Einheit und Vielfalt" einzubringen und fruchtbar zu machen.

Die Gefahr, im Relativismus zu enden, hängt mit einem zweiten Charakteristikum postmodernen Denkens zusammen: mit der Ästhetisierung des Denkens.

2. *Wider den Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft – der ästhetische und „mystische" Grundzug der Postmoderne.* Wie bereits erwähnt ist die Postmoderne auch als ein Aufbegehren gegen den Totalitätsanspruch der Vernunft zu verstehen. Die Postmoderne will das wirkliche oder vermeintliche Monopol des Logos durchbrechen. Hicks Begriff der „mythologischen Wahrheit" kann als ein solcher Versuch interpretiert werden. Es gibt nicht nur die Wahrheit des Logos, es gibt auch eine Wahrheit des Mythos, wobei gilt, daß die mythologische Wahrheit letztlich nicht in die logische Wahrheit überführbar ist. Einer vergleichbaren und sachlich mit dem Begriff der „mythologischen Wahrheit" zusammenhängenden Argumentationsfigur begegnen wir auch in der postmodernen Diskussion um das Verhältnis von Logos und Aisthesis. Das Stichwort heißt: ästhetisches Denken.

Die führenden Köpfe postmoderner Philosophie, angefangen von Jean-François Lyotard über Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard bis hin zu Gianni Vattimo und Massimo Cacciari, sind einem ästhetisch orientierten Denkansatz verpflichtet. Dabei ist der Begriff des Ästhetischen im postmodernen Gebrauch freilich nicht nur auf das Sehen beschränkt, bezieht sich nicht nur auf Kunst, sondern meint die sinnliche Wahrnehmung im weitesten Sinn.

Was ästhetisches Denken meint, beschreibt Wolfgang Welsch, einer der führenden Vertreter postmoderner Philosophie in Deutschland, folgendermaßen: „Jede Wahrheit soll von Grund auf Eigentum des Logos, nicht der Aisthesis sein. Genau das gilt für das ästhetische Denken nicht mehr. Es erkennt der Wahrnehmung vielmehr originäre Wahrheit zu. Dafür ist es im Gegenzug dann auch bereit, letztlich den Preis des Nicht-Kommunizierbaren zu entrichten. ... Ästhetisches Denken hat wesentlich ästhetische Überzeugungs- und Evidenz-Bedingungen."[18]

Gegen die Hervorhebung der ästhetischen Dimension des Denkens ist nichts einzuwenden, ebensowenig gegen die damit verbundene ästhetische Qualifizierung des Wahren. Im Gegenteil: Sie hilft, aus verhängnisvollen Verengungen modernen Denkens wieder herauszuführen. Als problematisch erweist sich aber auch hier – wie schon beim Begriff der mythologischen Wahrheit – die Abschottung ästhetischer Wahrheit gegenüber den Ansprüchen allgemeiner Kommunizierbarkeit, die in der strikten Trennung von Noumenon und Phainomenon wurzelt. Was hier geschieht, ist nicht weniger als die Trennung von phänomenaler Wahrheit und noumenaler Wahrheit, von Wahrnehmung und logischem Urteil.

Wird die allgemeine Kommunizierbarkeit sinnlicher Wahrnehmung in Abrede gestellt, dann kann sich die Wahrnehmung leicht in sich selbst beruhigen. Und tatsächlich findet diese These ihre Entsprechung im postmodernen Lebensgefühl, das sich in besonderem Maß als ein ästhetisches Weltverhältnis beschreiben läßt. Es nimmt die Dinge in ihrer Vielfalt wahr, läßt sie auf sich wirken, bewertet sie nach ihrem subjektiven Erlebnisgehalt, entscheidet sich mehr oder weniger eklek-

tisch für das, was einem selbst am ehesten zu entsprechen scheint, bedient sich à la carte, läßt die Widersprüche zwischen dem vielen stehen, da ihre Vermittlung auf ein widerspruchsfreies Ganzes hin ohnehin als aussichtslos erscheint. Wo die Dinge derart gleich-gültig nebeneinander stehenbleiben, ist die Gefahr groß, daß das Bekenntnis zur Pluralität und zur Toleranz zu Gleichgültigkeit und Desinteresse verkommt.

Die seit den 80er Jahren zu beobachtende neue Religiosität zeichnet sich durch den gleichen Eklektizismus aus. Positiv zeigt sich darin ein neu erwachtes „mystisches" Grundbedürfnis, das es sehr ernst zu nehmen gilt und das für die christliche Verkündigung und Pastoral auch große, weithin noch viel zuwenig genutzte Chancen bietet. Die Schwierigkeit, diese Chance zu nutzen, liegt allerdings darin, daß es sich um eine frei flottierende, institutionelle Verfassung scheuende Religiosität handelt. Sie setzt sich zu den konkreten Weltreligionen in ein ästhetisches Verhältnis, zieht aus verschiedenen religiösen Traditionen Versatzstücke heraus nach Maßgabe des davon zu erwartenden Glücksgefühls oder der davon erhofften Lebenshilfe.

Kardinal Joseph Ratzinger hat auf den engen Zusammenhang dieser Religiosität mit der New-Age-Bewegung hingewiesen. Er versteht sie als eine „bewußt anti-rationalistische Antwort auf die Erfahrung des ‚Alles ist relativ'" [19]. Wir können sie auch als „Patchwork"-Religiosität charakterisieren, wo sich manches überlappt, Nähte und Brüche unverarbeitet stehenbleiben, ohne Bemühung um eine kognitive Klärung und Reinigung. Es ist eine Religiosität, die sich kaum in satzhaften Bekenntnissen äußert, vielfach im vagen, diffusen Glauben an eine „höhere Macht" befangen bleibt, ja es ist weitgehend eine Religion ohne Gott. Johann Baptist Metz spricht daher von „einer Art religionsförmiger Gotteskrise" [20].

Es steht außer Zweifel, daß die pluralistische Religionstheologie nicht einer solch diffusen Religiosität das Wort reden will. Gleichwohl ist auch sie von Ästhetisierungstendenzen nicht ganz frei, so etwa wenn die Vielfalt der Religionen als faszinierende und höchst erfreuliche Vielfalt „schönster Blumen" gepriesen wird [21].

Einer solchen Sichtweise gegenüber wird mit Recht auf die „Dramatik der verstehenden Begegnung" hingewiesen [22]. „Dramatik" besagt hier, daß wir einander in der interreligiösen Begegnung so ernst nehmen, daß wir uns auch in Frage stellen lassen. Das freilich ist nicht möglich ohne Bezugnahme auf ein Wahrheitskriterium, das die unterschiedlichen Perspektiven übergreift. Aktive Toleranz, die mehr sein will als desinteressiertes Nebeneinander, kommt kaum ohne den Begriff von Einheit aus. Denn erst im Horizont solcher Einheit ist es möglich, sich von anderer Freiheit in ihrer Fremdheit beanspruchen zu lassen.

Wird die Vielfalt der Religionen nicht im Modell des Marktes mit gleichrangigen Waren betrachtet, sondern im Spiegel der konkreten biblischen Offenbarungsgeschichte, dann wird die Dramatik solcher Inanspruchnahme in ihrer ganzen Härte deutlich. Sowohl die prophetische Botschaft als auch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu waren von Anfang an verbunden mit dem Ruf zur Umkehr,

mit der Sammlung und der Scheidung der Geister. Jesus „erwies sich nicht nur durch seine Worte als Offenbarer Gottes, sondern vor allem durch den tödlichen Konflikt, den er hervorrief, sowie durch die Lösung dieses Konflikts in seiner Hingabe am Kreuz, und in der auferweckenden Tat des himmlischen Vaters“ [23].

Die konkrete Begegnung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen läßt sich nicht allein in bewußtseinstheoretischen Kategorien fassen, auch nicht nur in Kategorien des Dialogs. Zu einer theologischen Reflexion auf diese Begegnung des Christentums mit den Religionen gehören unabdingbar auch Begriffe wie Umkehr, Entscheidung, Zeugnis, Anteilgabe, Hingabe.

Was im Blick auf den interreligiösen Dialog gesagt ist, gilt in gleicher Weise auch für den Dialog der Kirche mit der gegenwärtigen Philosophie, Gesellschaft und Kultur. Der christliche Glaube kann sich mit dem postmodernen Verzicht auf die Frage nach der letzten Wahrheit und nach letzten, bleibend gültigen Werten in keiner Weise zufriedengeben. Die Begegnung mit der postmodernen Mentalität fordert den Christen vielmehr heraus, die Wahrheitsfrage um so energischer aufzuwerfen, Zeugnis von der im Glauben erkannten Wahrheit zu geben und sich auf das Ringen um die Wahrheit einzulassen. Der christliche Dialog mit der jeweiligen Kultur ist noch nie und kann auch in der Gegenwart nicht undramatisch verlaufen. In der Tat: „Das vorherrschende Modell, durch das die moderne Gesellschaft sich selber versteht, der Markt mit seinem Angebot gleichrangiger Waren, ist nicht so friedlich, wie das idyllische Bild eines bunten und fröhlichen Marktplatzes nahelegen könnte. Die weltweiten Mechanismen funktionieren hart, erzeugen Opfer und verschleiern vieles. Diese Konflikthaftigkeit ist für den christlichen Glauben allerdings nichts Neues.“ [24]

Aufgrund des Gesagten läßt sich eine zweite Herausforderung formulieren: Theologie und Kirche stehen heute vor der Herausforderung, sich auf dem Hintergrund der gegenwärtigen geistigen und religiösen Lage unserer Zeit auf eine echte Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen, aber auch mit der Philosophie, Gesellschaft und Kultur so einzulassen, daß Dialog und Verkündigung als zwei Seiten der einen Sendung konkret erfahrbar werden. Die Frage nach der Wahrheit kann dabei nicht außer acht bleiben. Deshalb geht es im interreligiösen Dialog nicht nur um eine Verständigung zwischen den Religionen. Es geht auch um Umkehr, Entscheidung, Neuwerdung. Neben der kognitiven und der ästhetischen Dimension fordert auch die ethische Dimension ihr Recht. Eine entscheidende Aufgabe der Theologie wird es darum sein, die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen ernst zu nehmen, sie aber zugleich im Licht der Christologie in den Horizont der Wahrheitsfrage zu stellen und sie so zu vertiefen.

Der Dialog der Kirche mit der Welt und mit den nichtchristlichen Religionen darf nicht romantisiert oder idealisiert werden. Vom Wesen der Sache her wird er nicht ohne Konflikte verlaufen. Er muß aber getragen sein von der Hoffnung, daß die universale und volle Realisierung der pluralen Einheit und des Friedens,

der in Jesus Christus angebrochen und grundgelegt ist, am Ende der Zeiten, wenn Gott „alles in allem" ist (1 Kor 15,28), Wirklichkeit sein wird, und daß diese Wirklichkeit innergeschichtlich bereits zeichenhaft vorweggenommen werden kann. Wo diese Hoffnung fehlt, da verliert auch das interreligiöse Bemühen um Einheit seinen Sinn. Damit berühren wir ein weiteres Charaktermerkmal des postmodernen Denkens:

3. *Verabschiedung der Hoffnung auf eine geschichtliche Vollendung – der nihilistische Grundzug der Postmoderne.* Die postmoderne Situation ist geprägt durch den Zusammenbruch der neuzeitlichen Utopien. Den Meta-Erzählungen wird kein Glaube mehr geschenkt[25]. Wie tief sie reicht, zeigt sich deutlicher daran, daß viele postmoderne Denker an den entscheidenden Schaltstellen ihrer Argumentation immer wieder auf Nietzsche und Heidegger rekurrieren.

In besonders markanter Weise geschieht dies bei Gianni Vattimo, aber auch bei Derrida, Baudrillard und anderen. Bei diesen Autoren schwingt in der Rede vom Ende der Moderne stets auch die Vorstellung vom Ende der Geschichte mit, wobei Ende gerade nicht ein Finale meint, sondern das Ende der Idee der Geschichte, die Auflösung des Sinns von Geschichte. Baudrillard: „Ich weiß nicht, wie möglicherweise das System umgestürzt werden könnte. Ich meine, daß alles schon passiert ist. Die Zukunft ist schon angekommen, alles ist schon da. Es lohnt sich nicht, zu träumen oder irgendeine Utopie der Umwälzung oder der Revolution zu nähren. Es ist schon alles umgewälzt. Ich meine, alles hat schon seinen Ort verloren. Alles hat Sinn und Ordnung verloren. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, alles sei schon eingetreten."[26] In seinem Buch „Apokalypse"[27] konstatiert Derrida in ähnlicher Weise, daß es keine Apokalypse geben könne, weil es keine Präsenz gebe, denn Apokalypse sei die Wahnvorstellung vollendeter Präsenz. So wird Postmoderne begriffen als das Ende der Vorstellung vom Ende und damit der Vorstellung von geschichtlicher Finalität. „Schlußzumachen mit dem Ende, vielleicht ist das der Effekt von Postmoderne und Posthistorie."[28]

Der von Arnold Gehlen eingeführte Begriff der „post-histoire"[29] ist bei Giannie Vattimo zentral. Für Vattimo ist das Ende der Moderne die Verabschiedung ihres „Novismus". Gerade deshalb kann seiner Auffassung nach die Postmoderne nicht die Überwindung der Moderne sein, weil sie selbst wiederum etwas Neues bedeuten würde. Nicht das Neue ist für ihn ein Kennzeichen der Postmoderne, sondern – im Anschluß an Nietzsche – die Einsicht in die ewige Wiederkehr des Gleichen, die Vollendung des Nihilismus: „Der vollkommene Nihilist ist derjenige, der begriffen hat, daß der Nihilismus seine (einzige) Chance ist. Das, was heute bezüglich des Nihilismus stattfindet, ist folgendes: Wir fangen an, vollkommene Nihilisten zu werden (werden zu können)."[30] Für Vattimo ist der Tod Gottes, den Nietzsche verkündete, identisch mit der Überflüssigkeit letzter Werte und Ursachen. „Bei Nietzsche, wie man weiß, stirbt Gott gerade, insofern das Wissen nicht mehr zu den letzten Ursachen gelangen muß, der Mensch sich nicht

mehr für eine unsterbliche Seele zu halten braucht usw."[31] Die Scheinwelt wird somit – wie bei Nietzsche – zur wahren Welt, die Wahrheit zur Fabel. So gewinnt auch die postmoderne Grundoption für den Pluralismus bei Vattimo einen deutlich nihilistischen Charakter: „In der Tat geht es nicht darum, Irrtümer zu entlarven und aufzulösen, sondern sie als Quelle des Reichtums zu sehen, der uns ausmacht und der Welt Interesse, Farbe und Sein verleiht."[32]

Dieser nihilistische Zug, für den auch Heidegger als Wegbereiter herangezogen wird, kommt nicht bei allen Vertretern der Postmoderne in gleicher Weise und auch nicht in gleichem Maß zum Tragen. Wolfgang Welsch beispielsweise wendet sich strikt gegen eine Identifizierung von Postmoderne und Posthistoire[33]. Auch bei Lyotard finden wir ein positiveres Verständnis von Zeit und Geschichte[34], als dies in Vattimos Konzeption des „pensiero debole" der Fall ist. Dennoch ist wohl kaum von der Hand zu weisen, daß das postmoderne Denken aufs Ganze gesehen eine innere Affinität zum Nihilismus aufweist und daß diese Affinität neben der Verabschiedung des Glaubens an letzte Ursachen und letzte Werte insbesondere mit dem Aufgeben der Hoffnung auf ein Finale der Geschichte und damit auf einen letztgültigen Sinn der Geschichte zu tun hat.

Nietzsche ist ein aktueller, ja ein geradezu unheimlicher Gesprächspartner unserer Zeit; seine Botschaft von der Wiederkehr des Gleichen fällt heute vielfach auf fruchtbaren Boden. Die Absage an eine Vollendung der Geschichte ist nicht nur bei führenden Vertretern der philosophischen Avantgarde zu finden, vielmehr verschafft sich darin wiederum ein weitverbreitetes „postmodernes" Lebensgefühl seinen Ausdruck. Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch einen Ausfall der Eschatologie. Der Glaube an eine Vollendung der Geschichte, an Gericht und Versöhnung ist heute weitgehend aus dem Bewußtsein geraten. Der Verlust eschatologischer Hoffnungen hat in unseren westlichen Gesellschaften eine starke Diesseitsorientierung zur Folge. Im Gegensatz zu einer angeblichen Jenseitsvertröstung in vergangenen Jahrhunderten kann man heute von einer „Diesseitsvertröstung"[35] sprechen. Der Sinn des Lebens wird in dem Versuch gesehen, das Beste aus dem Leben herauszuholen, und es ist erstaunlich, welche Anstrengungen viele Menschen auf sich nehmen, um dem hohen Niveau ihrer Lebenswünsche und Glücksansprüche zu entsprechen.

Der modische Boom des Reinkarnationsgedankens fügt sich fugenlos in dieses postmoderne Lebensgefühl ein. „Wenn siebzig oder achtzig Jahre für die Stillung der Lebensaspiration nicht ausreichen, liegt es nahe, auf Verlängerung zu setzen."[36] 18 Prozent der Menschen in Europa geben an, an Reinkarnation zu glauben. Oft wird dabei freilich ignoriert, daß sich diese „europäisierte" Reinkarnationshoffnung wesentlich von der asiatischen Reinkarnationslehre unterscheidet. Ist der fromme Asiat bemüht, aus dem Kreislauf der Wiedergeburt herauszukommen, möchte der diesseitsorientierte Europäer gerade in ihn hinein[37]. Damit wird letztlich die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Geschichte und jedes ein-

zelnen Menschenlebens wie der existentielle Ernst unseres geschichtlichen Daseins in Abrede gestellt.

Die postmoderne Auflösung des Geschichtsgedankens ist eine „Botschaft von der Zeit ohne Finale“ [38]. Als solche läuft sie der christlichen Botschaft strikt zuwider. Denn die christliche Botschaft ist eine Botschaft von der „Zeit mit Finale“. Mit Johann Baptist Metz formuliert: „Das Christentum als Botschaft vom biblischen Gott ist eine Zeitbotschaft, näherhin eine Botschaft von der befristeten Zeit, vom ‚Ende der Zeit‘. Es gibt keine christliche Gottesrede ohne Zeitindex.“ [39]

Aus dem Gesagten läßt sich eine dritte Herausforderung an Christentum und Kirche ableiten: Kirche und Theologie stehen heute vor der Herausforderung, im postmodernen Disput das christliche Geschichts- und Zeitverständnis neu zur Geltung zu bringen, das heißt, Geschichte neu als Ort der Heilsgeschichte verständlich zu machen. Die Theologie muß angesichts der nihilistischen Sinnentleerung der Geschichte die christologische und eschatologische Hoffnungsperspektive des Christlichen neu in das Gespräch unserer Zeit einbringen.

Einige theologische Hinweise zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben

In einem letzten Abschnitt seien abschließend einige theologische Hinweise gegeben, die für die Bewältigung der genannten Herausforderungen am Ende unseres Jahrtausends wichtig erscheinen. Die Herausforderungen gehen so tief und sie sind so umfassend, daß ich mich freilich mit Hinweisen begnügen muß.

Ein erster Hinweis: Die Auseinandersetzung mit dem postmodernen Denken kann nicht mit Hilfe eines fundamentalistischen Glaubensverständnisses versucht werden. Gemäß dem Grundsatz katholischer Theologie „fides quaerens intellectum“ gilt es, den Glauben mit Hilfe der Philosophie ins gläubige Verstehen zu erheben. Nur durch die theologische Indienstnahme philosophischen Denkens kann der Glaube in die Kommunikation mit dem Denken der Zeit eintreten. Diesen Mut zum Denken und zur denkerischen Auseinandersetzung vermißt man in der gegenwärtigen Theologie leider allzu oft. Im Gespräch mit der Postmoderne kommt vor allem der zeitgemäßen Erneuerung der Metaphysik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.

Ein zweiter Hinweis: Die letzte Einheit der Wirklichkeit läßt sich nicht „von unten“, von der Erfahrung des aufsteigenden philosophischen Denkens her erkennen. Sie läßt sich nur in einer Kehre des Denkens „von oben“, aus dem Glauben denken. Wo sich die Theologie heute auf diese Kehre einläßt, geht ihr erneut die Bedeutung der christlichen Trinitätslehre auf.

In der Trinitätslehre suchte die Theologie schon sehr früh, die Einheit des Ursprungs bzw. des Wesens und die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen zusammenzudenken. In der gegenwärtigen Theologie erweist sich die Trinität im-

mer mehr als hilfreiches Modell, um Einheit und Verschiedenheit der Wirklichkeit besser begreifen zu können[40]. Dieses trinitarische Denken bedeutet den Abschied von jeglichem totalitären Unitarismus, der die Verschiedenheit zugunsten einer gewalttätigen Einheit unterdrückt, wie die Therapie gegenüber einem Pluralismus, welcher sich zur Beliebigkeit verflüchtigt und am Ende in Nihilismus auflöst. Dies gilt für das Denken ebenso wie für den Bereich der Politik und nicht zuletzt für ein angemessenes Verständnis der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Ortskirchen. Nicht der abstrakte Monotheismus, sondern der konkrete trinitarische Gottesglaube ist demnach die Antwort auf die geistige Not unserer Zeit.

Noch ein letzter Hinweis. Er betrifft die Mitte des christlichen Glaubens und damit die wohl schärfste Herausforderung, vor der wir gegenwärtig theologisch stehen. Es geht darum, Jesus Christus als „Fülle der Zeit" zu verstehen, das heißt, ihn sowohl in seiner geschichtlichen Einmaligkeit wie in der Universalität seiner Bedeutung zu begreifen und Jesus Christus als Concretum universale neu zur Geltung zu bringen. Etwas mißverständlich spricht man in diesem Zusammenhang vom Absolutheitsanspruch des Christentums. Mehr biblisch ausgedrückt muß man vom Ein-für-alle-Mal und von der eschatologischen Dimension des Christusgeschehens sprechen[41]. Dies angesichts der postmodernen Herausforderung neu im Glauben verständlich zu machen, ist die entscheidende Aufgabe der Theologie. Mit dieser Aufgabe steht und fällt christliche Theologie heute.

Im Anschluß an das Zeugnis der Heiligen Schrift haben die Kirchenväter herausgestellt, daß mit der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes die Weisheit Gottes, in der alles geschaffen ist, in ihrer Fülle in die Geschichte eingetreten ist, so daß sich Gott in Jesus Christus nicht nur endgültig und unüberbietbar selbst geoffenbart hat, sondern dem Menschen und der Welt auch letztgültig gezeigt hat, wer sie selber sind und wozu sie berufen sind. So ist Jesus Christus das A und das O, Anfang, Mitte und Ziel aller Wirklichkeit, die Achse und der Konvergenzpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte[42].

Dieses christliche Geschichtsverständnis ist kein Mythos, auch keine „Meta-Erzählung", sondern Memoria passionis, Überlieferung (Paradosis) von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Die gesamte Geschichte im Licht Jesu Christi zu betrachten, bedeutet darum, sie nicht nur als Siegergeschichte, sondern auch und vor allem als Leidensgeschichte zu verstehen. Die christliche Memoria passionis hält das Gedächtnis fremden Leids fest und nimmt damit die Erfahrung des Scheiterns ernst. Zugleich hält sie an der Hoffnung auf die endgültige Vollendung unerschütterlich fest. Christliches Geschichtsverständnis steht also jenseits des Dilemmas von säkularisierten innergeschichtlichen Utopien einerseits und nihilistischer Sinnentleerung der Geschichte andererseits. Es hält fest am je einmaligen Wert und an der je einmaligen Würde jedes einzelnen Menschenlebens. Es wahrt – mit Blaise Pascal zu reden – Größe wie Elend des Menschen[43]. Es wird dem ganzen Menschen gerecht.

Die Nachfolge Jesu und das Streben nach einem Leben aus seinem Geist der Liebe ist darum die wahre humane Erfüllung. Hierfür glaubwürdig Zeugnis abzulegen ist die entscheidende Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Postmoderne.

ANMERKUNGEN

[1] Der Text entstand als Vortrag zur Eröffnung des Rosmini-Kongresses (17.–21. 3. 1997) in Rovereto. Die Passagen, die sich auf Rosmini und seine heutige Bedeutung bezogen, wurden für die Veröffentlichung in dieser Zs. gestrichen.
[2] Vgl. z. Folg. W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987) 9–43; zur innertheol. Auseinandersetzung mit d. Begriff Postmoderne vgl. auch W. Kasper, Postmoderne Dogmatik?, in: IKaZ 19 (1990) 298–306.
[3] Werke, Bd. 2 (Nürnberg 1917). [4] Ebd. 64.
[5] So bei A. Etzioni, The Active Society. A Theory of Social and Political Processes (New York 1968).
[6] Vgl. hierzu K. Hedwig, Die philos. Voraussetzungen d. Postmoderne, in: IKaZ 19 (1990) 307–318, bes. 314 f.
[7] Welsch (A. 2) 39.
[8] „Modern ist der Glaube an den Totalitätsanspruch der Wiss., die Reduktion des sozialen Lebens auf die Funktionen und Kommunikationsmedien und die Hoffnung auf innerweltliche Utopien, postmodern ist die Kritik des Szientismus, des Funktionalismus und Utopismus" (P. Koslowski, Die Baustellen d. Postmoderne, in: Moderne od. Postmoderne, hg. v. dems., u. a., Weinheim 1986, 11).
[9] J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen (Wien 1986) 14. [10] Welsch (A. 2) 4.
[11] Vgl. hierzu W. Welsch, Ästhet. Denken (Stuttgart [3]1993) bes. 196 ff.
[12] M. Blanchot, Der Gesang d. Sirenen. Essays zur mod. Literatur (Frankfurt 1988) 188 f. [13] Welsch (A. 2) 63.
[14] P. Schmidt-Leukel, Das pluralist. Modell in d. Theol. d. Religionen, in: ThR 89 (1993) 353–364 (Literaturber.); Der einzige Weg zum Heil? Hg. v. M. v. Brück, J. Werbick (Freiburg 1993); Christus allein? Der Streit um d. pluralist. Religionstheol., hg. v. R. Schwager (Freiburg 1996).
[15] J. Hick, Eine Philos. d. religiösen Pluralismus, in: MThZ (1994) 301–318.
[16] Vgl. auch die gute Darst. v. K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont d. Sinnfrage (Freiburg 1995).
[17] A. Kreiner, Philos. Probleme d. pluralist. Religionstheol., in: Schwager (A. 14) 128. [18] Welsch (A. 11) 56.
[19] J. Kard. Ratzinger, Zur Lage v. Glaube u. Theol. heute, in: IKaZ 25 (1996) 365.
[20] J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit", in: ders. u. a. Diagnosen zur Zeit (Düsseldorf 1994) 77.
[21] Vgl. Schmidt-Leukel, in: Schwager (A. 14) u. d. Replik Werbicks ebd. 153 f.
[22] So Werbick ebd. [23] Schwager (A. 14) 95. [24] Ebd. [25] Vgl. oben.
[26] Der Tod d. Moderne. Eine Diskussion, mit Beitr. v. Baudrillard, Bergfleth u. a. (Tübingen 1983) 103.
[27] Dt. Graz 1985. [28] D. Kamper, „Aufklärung – was sonst?", in: Merkur 436 (1985) 540.
[29] Vgl. A. Gehlen, Die Säkularisierung d. Fortschritts (1967), in: Gesamtausg. Bd. 7 (Frankfurt 1978).
[30] Das Ende der Moderne 23. [31] Ebd. 29. [32] Ebd. 185. [33] Welsch (A. 2).
[34] Th. Freyer, Zw. Totalität u. Unterbrechung. Theol. Anm. zur Zeitauffassung v. J.-F. Lyotard, in: Jb. für Philos. d. Forschungsinst. f. Philos. Hannover 5 (1994) 32–54.
[35] P. M. Zulehner, H. Denz, Wie Europa lebt u. glaubt. Europ. Wertestudie (Düsseldorf 1993) 214 f. [36] Ebd. 242.
[37] W. Kasper, Reinkarnation u. Chr.tum, in: Impulse aus der Hauptabt. Schule u. Hochschule d. Ebtm. Köln 2/88, 2–4.
[38] J. B. Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie chr. Gottesrede, in: Gottesrede, hg. v. dems. u. a. (Münster 1996) 4. [39] Ebd. 3.
[40] G. Greshake, Der dreieinige Gott. Eine trinitar. Theol. (Freiburg 1997).
[41] Absolutheit d. Chr.tums, hg. v. W. Kasper (Freiburg 1997).
[42] Gaudium et spes 10; 45. [43] Vgl. Blaise Pascal, Pensées, passim.

Wolfgang Beinert

Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie

Der Titel dieser Darlegungen ist eine Kurzformel für die Wirkung, die Bedeutung, das Forderungsprofil des Sakraments der Eucharistie. Er faßt praktisch die ganze Reflexion der christlichen Tradition über das Handeln Jesu am Gründonnerstag, am Abend vor seinem Leiden, zusammen. Der Doppelsatz informiert zum ersten, daß das eucharistische Opfer, um die Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Konstitution „Lumen gentium" zu zitieren, „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" und Wirkkraft der „Einheit des Volkes Gottes" (LG 11) ist. Es ist die Eucharistie, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst" (LG 26).

Der Titelsatz macht im zweiten Teil darauf aufmerksam, daß, wie eigentlich alle Sakramente, doch insbesonders das Altarssakrament – besonders, weil es die gerade angedeutete ekklesiologische Relevanz besitzt – mehr ist als ein feierlicher Ritus, eine Symbolhandlung an Lebensknotenpunkten oder dergleichen. Vielmehr ist es (wie prinzipiell jedes Sakrament) das Medium jener Heilswirklichkeit Kirche, deren Bestimmung nach Matthias Joseph Scheeben es ist, „dem Menschen ein neues Sein und Leben, eine ganz neue übernatürliche Stellung und Bestimmung" zu geben, und die „ihn im Streben nach dieser Bestimmung tragen, stärken und leiten soll"[1]. Mittels der Eucharistie, das heißt indem sie sie feiert und spendet, erfüllt die Kirche ihren grundsakramentalen Auftrag – „veluti sacramentum" sagt das Zweite Vatikanische Konzil –, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein" (LG 1). So stehen die beiden Satzhälften in dialektischer Zuordnung zueinander. Negativ macht man sie deutlich, wenn man formuliert: Ohne Eucharistie keine Kirche, aber ohne das Wirken der Kirche auch keine Eucharistie.

Solche hochtheologischen Überlegungen sind nichts weniger als praxisfern. Unsere Formel mischt sich in alle ökumenischen Gespräche ein. Wie kann es Einheit der Christen geben ohne eucharistische Gastfreundschaft, wenn Eucharistie Kirche bewirkt? Die Formel wird zum heuristischen Prinzip in der beinahe weltweit gleich verheerenden Personalsituation der römisch-katholischen Kirche. Wie kann die Kirchenleitung auf den geltenden Zulassungsbedingungen für das geistliche Amt, dem allein nach geltender gemeinkatholischer Lehre die Konsekrationsvollmacht, also die faktische Be-Wirkung des Altarssakraments, zukommt, beharren, wenn sich herausstellt, daß sie eine qualitativ wie quantitativ genügende Zahl von Priestern verhindern?

Die Formel scheint auch gangbare Auswege zu verbieten. Wenn die wesentliche Grundgestalt des Sakraments das Mahl ist – ganz offensichtlich ist es mit dem „dieses" gemeint, auf das der Anamnesebefehl der Einsetzungsberichte weist –, wie kann man sich dann abfinden mit dem Brauch, vorkonsekrierte Hostien bei der Meßkommunion auszuteilen, Wortgottesdienste ohne Mahlfeier durch Kommunionspendung zu „verfeinern", einen Streit um die Frage Hand- oder Mundkommunion anzuzetteln? Das alles entspräche einem Gastgeber, der zwar selber frisch angerichtete Speisen zu sich nähme, die Gäste aber mit Kühlschrankware zufriedenstellte, der „Essen auf Rädern" seinen potentiellen Gästen zustellt, der den Mitspeisenden die Nahrung in den Mund stopfte, wie man das notgedrungen bei Unmündigen oder unmündig Gewordenen (alten und kranken Menschen) tun muß.

Wenn wir ins Detail gehen, erscheint sofort die weitreichende Wirkkraft der Doppelformel. Gleichwohl ist sie auch vielen theologisch durchaus gebildeten Christinnen und Christen in ihrer ganzen Tragweite immer noch nicht bewußt. Warum ist dem wohl so? Zwei Gründe drängen sich zur Erklärung auf, die alle beide ihren Ursprung in der Neuzeit haben. Der erste ist eher sakramententheologischer, der zweite eher ekklesiologischer Natur.

Die Theologen der alten und noch der mittelalterlichen Kirche waren bemüht, in möglichst umfassender Weise über die ganze Breite und Tiefe des Altarssakraments zu reflektieren; eine besondere Stellung gaben sie dabei der Relation Kirche – Eucharistie. Seit dem 9. Jahrhundert allerdings konzentriert sich aus Anlaß der beiden sogenannten abendländischen Eucharistiestreitigkeiten das Interesse zunehmend auf die Frage der wirklichen Gegenwart und auf die Frage nach der Erklärung des konsekratorischen Geschehens in der Messe. An die Stelle des Bemühens um integrales Verstehen trat die Aufspaltung in einzelne Aspekte, die unter eine immer schärfere Lupe genommen wurden.

Diese Tendenz verstärkte sich in der Reaktion auf das Bemühen der Reformatoren, vergessene Seiten des sakramentalen Komplexes wieder ins Gedächtnis zu rufen – etwa den Mahlcharakter der Eucharistie oder die Bedeutung des symbolischen Moments. Entsprechend seinem Bestreben, die spätmittelalterliche katholische Lehre wie auch bei anderen Lehrstücken zu schützen, konzentrierte das Konzil von Trient seine Aussagen zum Altarssakrament um Opfercharakter und Realpräsenz. Wie auch bei den anderen Lehrstücken, so sah auch in diesem Fall die nachfolgende Theologie ihre Aufgabe darin, die ursprünglich situationsbezogenen Erklärungen von Teilmomenten als Gesamtaussage des katholischen Dogmas von der Eucharistie zu betrachten und zu verteidigen. Diese Tendenz blieb bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ungebrochen. Ein signifikantes Beispiel mag das belegen.

Der berühmte, nachmals verfemte und endlich mit dem Kardinalspurpur ausgezeichnete Jesuitentheologe Henri de Lubac hatte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg sein Buch „Corpus Mysticum" fertiggestellt, das dann freilich erst danach

erscheinen konnte. Dort hatte er anhand einer schier unübersehbaren Menge von Texten aus der antiken und mittelalterlichen Überlieferung die Dimensionen dieser Beziehung Kirche – Eucharistie verdeutlicht. In erweiterter Auflage erschien es dann 1949; nach dieser Ausgabe hat Hans Urs von Balthasar zwei Jahrzehnte später eine deutsche Übersetzung angefertigt[2]. Bezeichnenderweise wurde das Werk von der Ordenszensur verboten und war lange Jahre nicht erhältlich: schien es doch den so wichtigen Gedanken der Transsubstantiation, und damit irgendwie die Realpräsenz selber, wenigstens, um nichts Schlimmeres zu sagen, zu vernachlässigen und damit die tridentinische Marschroute und, was ebenso schlimm schien, das thomistische Theologiemonopol aufzugeben[3]. Daß selbstredend der eucharistische Leib, aus dem der höchst reale Leib der Kirche gebildet wird, selber in der Tradition als real gesehen wird, auch wenn das gegenreformatorische Schibboleth „transsubstantio" nicht verwendet ist, entging den Verteidigern des Bestehenden.

Der zweite Grund liegt in der vorwiegend juridischen Ekklesiologie der Neuzeit, die allerdings ebenfalls ihre Fundamente im Mittelalter hat, vor allem in der Entwicklung seit dem 13. Jahrhundert. War bis dahin (und natürlich auch weit darüber hinaus noch) die Ecclesia vor allem die Erscheinungsform des göttlichen Heilsgeheimnisses in der nachösterlichen Geschichte, so geht es nun um sehr handfeste Probleme des Rechtskörpers, der Institution Kirche. Sie werden jedoch nicht mehr theologisch, sondern kanonistisch gelöst: Die ersten vollständigen Kirchentraktate stammen alle von Kirchenrechtlern. Leitbild ist zwar die Idee des Corpus Christi, aber diese wird nicht mehr paulinisch und damit in der eucharistischen Perspektive begriffen – wir werden bald darauf eingehen müssen –, sondern hierarchologisch-soziologisch. Es geht ganz praktisch um die Frage, wer das Sagen in der Kirche hat und wie das institutionsbestimmende Ordnungsprinzip in Leitung und Lehre entsprechend den staatspolitischen Vorgaben der antik-mittelalterlichen Einheitskonzeption aufrechterhalten bleiben könne.

Wieder führt die Reformation zu einer verengenden Deutung. Ihr Bestreben, an diesem Punkt ebenfalls die integrale Tradition der Kirche aufleben zu lassen, scheiterte am erbitterten Widerstand der gegenreformatorischen Theologie. Bekanntes Beispiel ist die Kirchendefinition Robert Bellarmins, für den die Glaubensgemeinschaft ebenso sichtbar ist wie die Republik Venedig oder das Königreich Frankreich. Praktisch einziger Vergleichspunkt zwischen Leib und Kirche ist das antiker Physiologie verhaftete Vorstellungsschema, daß vom Leibeshaupt alle Lebensströme ausgehen, und zwar, der Kreislauf ist noch nicht entdeckt, in Einbahnrichtung, also von oben nach unten, also, das ist damals identisch: hierarchisch. Das Haupt ist selbstredend an sich Christus. Aber der lebt im Himmel und hat auf Erden seinen Vicarius, den römischen Papst. Der wird damit aber zum eigentlichen, zum faktischen Einheitsprinzip der Kirche, welche damit zwangsläufig in erster Linie als Institution erscheint.

Die 1877 erstmals veröffentlichte Ekklesiologie des berühmten römischen Gregoriana-Professors Domenico Palmieri hat den Titel „Tractatus de Romano Pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia“[4] – „Traktat über den römischen Papst mit Vorbemerkungen über die Kirche“. Rund 60 Seiten sind der geistlichen Seite der Kirche, gut 230 ihrer institutionellen Komponente, die restlichen 500 dem Papst gewidmet. Denn, argumentiert der Autor, hat man einmal dessen Primat nachgewiesen, so hat man sofort auch definiert, wer und wo die wahre Kirche sei. Man braucht sich nicht zu wundern, daß unter derartigem Horizont die mystische und damit auch die eucharistische Dimension völlig ausfällt.

Nur anhangweise mag vermerkt werden, daß in konsequenter Folge davon die eucharistische Frömmigkeit sich mehr oder weniger ausschließlich auf die Anbetung der Gestalten (Fronleichnamsfrömmigkeit) richtete, die ekklesiologische Mystik aber, wie sie beispielsweise in der patristischen Katechese selbstverständlich war, zum Erliegen kommt. Ein anderes Merkmal: In der Neuzeit gibt es praktisch kaum mehr künstlerische Darstellungen der Kirche[5], wohl aber zuhauf Papstbilder.

Neutestamentlicher Befund

Die Frage nach dem gültigen Eucharistie- und Kirchenverständnis kann in der christlichen Theologie fraglos allein von der Heiligen Schrift als der obersten Glaubensnorm und Glaubensquelle her beantwortet werden. Was sagt sie über Wille und Intention Jesu und wie haben die neutestamentlichen Gemeinden sie ausgedeutet? Zur Antwort melden sich hauptsächlich drei Zeugnisse: die Erzählungen von den Mählern des Mannes aus Nazareth, die sogenannten Einsetzungsberichte vom Gründonnerstag und der erste Brief des Paulus an die Korinther. Sie alle sind jeweils im Gesamtkontext des neutestamentlichen Rahmen- und Gesamtthemas zu lesen, das heißt der Ansage der Frohen Botschaft der göttlichen Heilsverheißungen durch die Sendung des Logos. In den folgenden Reflexionen wollen wir uns darauf beschränken, uns die Aussagen der Bibel unter weitgehendem Verzicht auf die Einzelexegese global vor Augen zu halten.

Die Basisbotschaft des Neuen Testaments kann etwa so formuliert werden: In Jesus von Nazareth begegnet uns die Manifestation Gottes dergestalt, daß er aus dem Erfülltsein mit dem göttlichen Geist und der beständigen Vitalverbindung mit dem väterlichen Gott selber in göttlicher Vollmacht handelt; dieses Handeln hinwiederum hat nach Zeit, Raum und Personen universale Weite. Jesus steht also zum einen in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Vater und Pneuma, zum anderen in der Lebens- und Liebeshingabe an die ganze Menschheit und ihre Welt. Das zeigt sich in den verschiedenen Taten und Worten während seiner palästinensischen Wirksamkeit mehr oder weniger implizit. Beides wird in un-

überbietbarer Dichte und Transparenz zugleich jedoch erst manifest im finalen Geschehen der Kreuzigung mit der Lösung vom Vater, der ihn scheinbar verläßt, mit der Hingabe, dem Aushauchen des Geistes, und in der Auferweckung am dritten Tag danach, die zugleich gesehen ist als Erhöhung zur Rechten des Vaters, die ihrerseits die österlich-pfingstliche Geistsendung zur Folge hat.

So ungefähr deutet das altkirchliche Kerygma, niedergelegt in den Sätzen der Symbola, das Christusgeschehen. Man kann es in einer noch komprimierteren Aussage konzentrieren: Die Existenz Jesu des Christus ist Communio und Communicatio, Teilhabe und Teilgabe, die in einem Akt ganz auf Gott und ganz auf die Menschen bezogen ist. In ihm zeigt sich uns wie in einem Focus das innertrinitarische Geschehen als Austausch, also als Mitteilung wie als Empfang der Liebe, und das Heilshandeln dieser Trinität an der Welt, das wiederum Austausch, also Mitteilung und Antwort der Liebe zwischen Gott und Menschen sein will.

Die dadurch entstehende zwischenmenschliche Gemeinschaft der in diesen Austausch eintretenden Menschen als erster Träger des Geschehens heißt Kirche. Ihr Grundkennzeichen ist mithin gleichfalls – natürlich in gebotenem Abstand, den die Analogie von Aussagen über Gott und über Schöpfungswirklichkeiten verlangt – Communio und Communicatio. In dieses Koordinatensystem sind nun jene oben genannten neutestamentlichen Zeugnisse einzutragen, die allesamt bestimmte Mahlpraxen zum Inhalt haben. Um sie wirklich zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Mahl damals bedeutet.

In unserer hektischen Zeit ist Essen weitgehend zur stoffwechselerhaltenden Nahrungsaufnahme reduziert, um nicht gleich zu sagen: degeneriert. Der Begriff Fast-Food spricht Bände! Aber auch wir wissen immer noch um die soziale Bedeutung, die mit dem Essen verbunden ist. Wir halten bei feierlichen Gelegenheiten Mahl: ein gutes Essen ist für uns ein Inbegriff der Köstlichkeit und Leichtigkeit des Seins. In der antiken Kultur, der jüdischen nicht ausgenommen, hat dieses Element des Festes und der Lebensfreude die Vorhand – möglicherweise schon allein deshalb, weil in einer armen Gesellschaft gewöhnlich Schmalhans Küchenmeister war. Mahl ist also immer auch Communio und Communicatio von Leben, Mitmenschlichkeit, Liebe, Gemeinschaft, kurz ein Mit-Teilen der Tiefe der Existenz in allen ihren Bezügen. Der gemeinsame Tisch stiftet im Genuß der realen Speisen reale Gemeinschaft unter den Teilnehmern. Zu diesen Bezügen und damit zu dieser realen Gemeinschaft gehört auch die Gottesbeziehung. Wenn die Apokalypse des Jesaja den Endsieg Jahwes beschreibt, dann sieht das so aus: „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg (Zion) für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen" (Jes 25,6). Gottesherrschaft als Hochzeitsmahl – das ist bekanntlich auch ein Gleichnisbild, das Jesus verwendet hat (Lk 14, 16–24). Wenn also die Evangelisten bestimmte Mahlzeiten Jesu schildern, sind ihnen alle diese Momente präsent, wollen sie sie vor allem auch den Lesern präsentieren.

Jetzt endlich können wir uns den Einzelzeugnissen zuwenden, die wir bereits genannt haben. Als erstes sind die *Mähler* zu nennen, die Jesus in seiner irdischen Existenz mit den Randgruppen der damaligen Gesellschaft, vor allem mit den Zöllnern, gehalten hat[6]. Diese Berufsgruppe ist aufgrund des herrschenden Steuerpachtsystems vermutlich sehr zu Recht verrufen, wie in der ganzen antiken Welt so auch bei den Juden des ersten Jahrhunderts; sie sind, in ihrer Diktion, unreinen Heiden gleichgestellt (vgl. Mt 5, 46.48; 18,17). Wenn sich nun Jesus ausgerechnet mit solchen Leuten zu Tisch setzt (Mk 2,13–17; Mt 11,19 par), dann hat er damit von vornherein mehr im Sinn als die Befriedigung des Hungers. Alle Zweifel werden zerstreut durch seine Deutung: Die Mahlgenossen sind wie Kranke, sie sind Sünder, zu denen er therapeutisch-vergebend kommt.

Das Mahl ist also signifikanter Ausdruck jener Communio-Communicatio, die Inhalt seiner Sendung, seiner Existenz schlechthin ist, so wie wir sie beschrieben haben. Das Mahl verbindet Jesus mit den Menschen, die über ihn mit Gott verbunden werden, und es verbindet sie untereinander in Einheit und Liebe. Diese Menschen aber sind nicht Angehörige der religiösen Eliteschicht, handverlesene Fromme, sondern das genaue Gegenteil davon. Damit werden alle bisher geltenden Maßstäbe durchbrochen: Mahlgemeinschaft wird absolut offene Gemeinschaft für alle, auch und eben für die Bösen. Wir sollten auch den eschatologischen Charakter nach Jesaja nicht vergessen: Mahl ist Ort und Zeit der Freude, der fröhlichen Ausgelassenheit, der Entspannung, des Lachens – in letzter Konsequenz deswegen, weil Gott uns liebt, auch und eben uns Böse. Wer hinsichtlich des prophetischen Charakters dieser Mähler noch unschlüssig sein sollte, der wird von den Evangelien überzeugt durch den Hinweis auf die Mähler des Auferstandenen, die ganz offenkundig an die vorösterliche Tischgemeinschaft anknüpfen (Mk 16,14; Lk 24,29–31: Emmausmahl; Joh 20, 19–23; vgl. Apg 10,41 f.).

In der Mitte zwischen diesen vor- und nachösterlichen Mahlgemeinschaften Jesu steht sachlich das *Letzte Abendmahl,* von dem die Einsetzungsberichte der Synoptiker und, zeitlich zuerst, des Paulus Kunde gegeben haben (1 Kor 11,23–26; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,15–20). Ungeachtet zahlreicher Differenzen und unterschiedlicher Traditionsstränge kommen diese vier Perikopen darin in eins, daß Jesus am Abend, an dem sein Leiden begann, bestimmte Zeichenhandlungen mit Brot und Wein vorgenommen hat, die durch deutende Worte mit seiner Person selbst und mit einer eschatologischen Perspektive in Verbindung gesetzt werden. Das Ganze hat weder im Judentum noch in der antiken Religion (die Mysterienkulte kämen am ehesten in Frage) echte Parallelen. Wir wollen hier, das mag nochmals betont sein, wiederum auf die Darlegung der ganzen exegetischen Problematik und der Lösungsangebote verzichten; wir dürfen das auch, denn der uns interessierende springende Punkt ist weitgehend außer Streit bei den Deutern.

Dieser Punkt aber ist: Am Ende seiner irdischen Laufbahn, im genauen Wissen

um sein bevorstehendes Todesleiden und dessen Bedeutung verspricht der Mahlgeber seinen Gästen, er werde als er selber ganz und gar (Leib und Blut) dort überall gegenwärtig sein, wo die Anamnesis, die Erinnerungsfeier des sich jetzt vollziehenden Mahls gehalten wird. Er selber ganz und gar – das ist aber nicht nur eine mystische personale Präsenz, sondern zugleich Verwirklichung, also Präsentation des „Neuen Bundes in meinem Blut", jenes Bundes, den die alten Propheten für die Endzeit vermeldet hatten. Bund aber ist im biblischen Kontext wiederum Gemeinschaft mit Gott, Teilhabe an seinen Gütern, Lebensaustausch im Glauben – mit einem Wort: Communio und Communicatio. Beide gelangen hier in der Todeshingabe und der Lebenspräsenz Jesu Christi zur an sich unausdenklichen, nun aber höchst denkbaren Dichte der Gemeinschaft von Menschen mit Gott und untereinander.

Wenn das eine Formel für „Kirche" ist, dann muß man folgern: Das Letzte Abendmahl ist der eigentliche Gründungs- und Grundort dieser neutestamentlichen Kirche, will sagen: Da hat sie ihren tiefsten Ursprung, da hat sie für immer auch ihr Zentrum. Zufolge des Wiederholungsbefehls allerdings gibt dieser Satz nicht nur ein historisches Datum an, sondern einen durch und durch präsentischen Bezugspunkt. Das bedeutet: Natürlich gibt es einen kalendarischen Punkt, ab dem man von Kirche sprechen kann, eben den Gründonnerstag. Aber zugleich gibt es ebenso einen realen Quellort, aus dem Kirche je jetzt, je hier und heute entspringt – und das ist die jeweilige Wiederholung des Geschehens jenes kalendarischen Punktes. Wo also Eucharistie gefeiert wird, ereignen sich jene Communio und Communicatio, aus der Kirche wird und ist. Die strukturelle wie die real-mystische Kontinuität zwischen Gemeinde und Jesus Christus wird in der jeweiligen Eucharistiefeier sichtbar, identifizierbar, wirklich.

Daß das keine willkürliche oder weit hergeholte Identifizierung ist, lehrt der Blick in die paulinischen Darlegungen zum Abendmahlsgeschehen. Sie finden sich 1 Kor 10, 16 und 11,17–34; in die zweite Perikope ist die schon herangezogene Fassung des Einsetzungsberichts eingebaut. Der Apostel greift sein Thema fern aller systematischen Intentionen auf; es bewegt ihn die konkrete Situation der Kirche in der griechischen Hafenstadt. Dort herrschen Streit und Krach über christliche Deutung und Bewältigung einer ganzen Latte von recht unterschiedlichen Problemen; sie reichen vom Vorkommen von Blutschande bis zu liturgischen Verhaltensfragen (Rolle der Frauen im Gottesdienst).

Die Christen fragen offenbar den Paulus in einem uns nicht erhaltenen Schreiben an, was sie machen sollten; 1 Kor ist die Replik. Unter anderem geht der Verfasser auch auf die Sache mit dem sogenannten Götzenopferfleisch ein. Das Problem lautet: Wenn den griechischen Göttern Tiere geopfert werden, wird nur ein Teil ihres Fleisches auf dem Altar verbrannt, der Rest kommt auf den Markt. Macht man sich nun als Christ des Götzendienstes verdächtig und schuldig, wenn man davon kauft und ißt?

Paulus erinnert in der Antwort an die Mahlfeiern der Gemeinde: der erste Text. Er lautet: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot" (1 Kor 10,16). Text Nr. 2 ist ziemlich lang. Anlaß sind ganz allgemein die „Parteiungen" in Korinth, aber auch deftige Mißbräuche bei der Gemeindeversammlung, die sich vor allem in sozialen Spannungen äußern.

Paulus erinnert daran, daß es bei der Eucharistiefeier wesentlich um Gemeinschaft und Einheit geht – und in diesen Qualitäten um das Heil der Gemeinde überhaupt. Sie empfängt den Leib des Herrn, sie trinkt das Blut des Herrn – und das fordert geschwisterliches Verhalten der Gemeindeglieder zueinander. Von neuem begegnet uns die Struktur von Communio und Communicatio: Was die Korinther empfangen, die eucharistische Kommunion, verlangt die Mitteilung der ihnen zuteil gewordenen Gottesliebe an die Mitchristen bis hinein in das Mahlverhalten außerhalb der Eucharistiefeier: „Wenn ihr also zum Mahl zusammenkommt, meine Brüder, wartet aufeinander! Wer Hunger hat, soll zu Hause essen; sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht" (11,33 f.). Das ist ziemlich starkes Geschütz, das der Apostel da in Stellung bringt. Es folgt in Kapitel 12 die bekannte Besinnung über die Gnadengaben (Charismen) des Geistes, die ebenfalls, weil es der Geist der Einheit in Christus ist, Einheit und Anteilgabe verlangt.

In der Fortführung der Terminologie von Kapitel 11 expliziert der Briefschreiber das an der Vorstellung vom Leib, den die Gemeindeglieder in Christus und durch die eucharistischen Gaben formen. Wieder können wir die exegetischen Detailfragen auf sich beruhen lassen; der Duktus des Gedankengangs ist völlig klar. Das Stichwort ist der Begriff Leib. Jesus gibt „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde" (11,23) seinen physischen Leib proleptisch in den eucharistischen Leib, bezeichnet durch Brot und Wein, und im Essen und Trinken dieses eucharistischen Leibes wird Gemeinde als Leib Christi aus vielen Gliedern, sprich: Charismen, durch Gottes Heiligen Geist gebildet – zunächst als Kirche am Ort, dann aber auch als Universalkirche. Denn wo immer auch „dies zu meinem Gedächtnis" getan wird (11,24), ereignet sich das nämliche, und so wachsen, wie die einzelnen Christen zur Gemeinde, alle Gemeinden zur einen Kirche zusammen. Da der Grundimpuls, der von Jesus über die Eucharistie in die Kirche vermittelt wird und von dort in die ganze Welt (entsprechend der Universalität der Jesusliebe in den Jesusmählern) die Teilgabe und die Teilhabe an Gottes verzeihender und versöhnender Liebe selber ist, zeigt sich durch die und in der Eucharistie auch die Solidarität aller im Heil, das als solches wiederum alle Bereiche umfaßt.

Hier liegt auch der Kern des vor allem seit der Gegenreformation in der Eucharistietheologie stark betonten Opfergedankens. Die Feier der Messe ist Opfer,

weil sie im Mahl vollzogene Gegenwärtigsetzung der Kreuzeshingabe Jesu ist. Das ist sie aber sakramental deswegen, damit sich die feiernde Gemeinde im Vollzug des Zeichens in der Teilhabe an diesem Opfer (Communio) in die Hingabe Jesu hineinnehmen lasse (Communicatio). Erst darin wird sie ganz ein einziges Handlungssubjekt mit ihrem Haupt und so zum Leib Christi. Der Paulusgefährte Lukas hat diese Zusammenhänge in der Idealtypik christlichen Gemeindelebens laut der Apostelgeschichte dargelegt: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt" (Apg 2,44–47).

Wir stehen vor einer Art Kurzformel einer eucharistischen Ekklesiologie. Ihr Inhalt ist kein anderer als der unserer Titelformulierung. Die Kirche wird von der Eucharistie gewirkt, von der Eucharistie her gedeutet, in der eucharistischen Gesinnung im Leben gehalten. Eucharistie wirkt Kirche. Das aber vollzieht sich am konkreten Ort je dadurch, daß die Christen „das Brot brechen und miteinander Mahl halten in Freude und Einfalt des Herzens". Kirche wirkt Eucharistie. Die biblischen Zeugnisse sind eindeutig. Der entscheidende Hintergrund des ganzen Geschehens und der Zusammenhänge ist aber nicht die Theologie der Eucharistie in sich, sondern über die Christologie und die in der Charismenthematik berührte Pneumatologie die Trinitätstheologie. Das zeigt sich noch heute in jeder Eucharistiefeier: Wir feiern Jesu Mahlhingabe, wir bieten das Opfer dem Vater dar und rufen in der Epiklese den Heiligen Geist auf die von uns dargebrachten Gaben herab.

Rezeption

Bereits in unserem einleitenden Abschnitt mußte von den Verkürzungen der eucharistischen Theologie gesprochen werden; gleichwohl ist die biblische Spannweite der Gedanken nie ganz übersehen, in den entscheidenden Zügen immer auch rezipiert worden. Die Schätze der Tradition zu erheben ist aus diesem Grund eine unabsehbare und langwierige Angelegenheit. In wichtigen Punkten ist sie auch schon geleistet, vor allem durch die ebenfalls in der Einleitung benannten Arbeit „Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter" aus der Feder Henri de Lubacs, der auch die Patristik in Betracht gezogen hat. Wenn nun doch wenigstens ein paar Zeugnisse beleghalber referiert werden, dann möchten sie eher als „appetizer" dienen, sich wieder einmal in die faszinierende Welt altkirchlich-mittelalterlicher, aber auch moderner Theologie zu begeben. Programmatisch umreißen die ersten Sätze de Lubacs den Gesamthorizont:

„Im Denken des gesamten christlichen Altertums sind Eucharistie und Kirche verbunden. Bei Augustin erhält diese Verbindung unter dem Druck der donatistischen Kontroverse eine neue Eindringlichkeit, die bei den lateinischen Schriftstellern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts nachwirkt. Für sie wie für Augustin, von dem sie direkt oder indirekt abhängig sind und dessen Formeln sie unablässig wiederholen, verhält sich die Eucharistie zur Kirche wie die Ursache zur Wirkung, das Mittel zum Ziel, und dabei gleichzeitig wie das Zeichen zur Wirklichkeit. Dieser Übergang aber vom sacramentum zur virtus sacramenti oder von der species visibilis zur res ipsa vollzieht sich bei ihnen in so raschem Schwung, und der Nachdruck liegt so sehr auf der Kirche, daß, wenn in einem Eucharistietraktat das Wort ‚Leib Christi' vorkommt, oft nicht die Eucharistie, sondern die Kirche damit gemeint ist."[7]

Wir stellen mithin einen Richtungssinn fest, der dem der neuzeitlichen Theologie genau gegenläuft. Ist dieser Theologie der reale Leib Christi die Eucharistie (so sehr, daß man zu Zeiten des Ersten Vatikanischen Konzils noch Probleme hatte, die institutionelle Kirche als „Leib" zu bezeichnen), so ist der damaligen Theologie die eigentliche Realität die Kirche, die Eucharistie eher Symbol, eben mystischer Leib, der Kirche.

Patron dieser eucharistischen Ekklesiologie ist, wie de Lubac schon sagte, Augustinus[8]. Selbstredend sind für ihn die eucharistischen Gaben identisch mit dem Leib Jesu; sie sind aber auch identisch mit den Gläubigen in der Gemeinde.

Denn weil laut Kor 10,17 das eine Brot der Eucharistie den einen Leib der Kirche bildet, „seid ihr, was ihr empfangen habt"[9]. Das hat Konsequenzen für die Kirche als solche. „Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid", heißt es im Sermo 272[10], „ist euer Geheimnis auf den Tisch des Herrn gelegt; ihr empfangt euer eigenes Geheimnis. Zu dem, was ihr seid, antwortet ihr Amen, und antwortend pflichtet ihr bei .... Begreift und freut euch; Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit, Liebe. Ein Brot, wer ist dieses eine Brot? Ein Leib sind die vielen. Bedenkt, daß ein Brot nicht aus einem Korn entsteht, sondern aus vielen. Als ihr exorziert wurdet, wurdet ihr gleichsam gemahlen. Als ihr getauft wurdet, wurdet ihr gleichsam befeuchtet. Als ihr den Heiligen Geist, das Feuer, angenommen habt, wurdet ihr gleichsam gebacken. Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid."

Die ontologische, die gnoseologische und die moralische Dimension von Gemeinde leitet sich für den Kirchenvater gleicherweise und in gleicher Logik aus der Eucharistie ab: die Einheit ebenso wie die Wahrheit, die Frömmigkeit und die Liebe.

Diese real-mystische Sicht Augustins bestimmt, wie so viele andere Gedanken und Perspektiven aus seiner Feder, die nachfolgenden Generationen. In immer neuen Wendungen, aber auch in der Vertiefung des bereitliegenden patristischen Materials wird sie im Mittelalter aufgenommen. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Theologie, daß, ungeachtet der überaus starken Ausbildung der hierarchischen Verfassungselemente der Kirche mit besonderer Akzentuierung der päpstlichen Prärogativen in der sonstigen Reflexion, an dieser Stelle das egalitär-kommunitäre Moment hervorgehoben wird. Ein so dezidierter Gregorianer wie Petrus Damiani beispielsweise schreibt gelegentlich der Auslegung des „Gedächtnisses der Lebenden" im römischen Kanon, dem jetzigen ersten Hochgebet:

„Während der Feier der Heiligen Messe sagt der Priester: ‚Gedenke, Herr, deiner Diener und Dienerinnen' und fügt bald darauf bei: ‚Für sie bringen wir dieses Lobopfer dar, und sie selbst opfern es dir.' In diesen Worten wird sonnenklar bewiesen, daß jenes Opfer des Lobes von allen Gläubigen zugleich, nicht nur von den Männern, sondern auch von den Frauen dargebracht wird, obgleich es vom einen Priester allein dargebracht zu werden scheint; denn was dieser in den Händen hält, um es Gott darzubringen, das bringt die Menge durch geistige Andacht dar. Dasselbe wird auch an der anderen Stelle deutlich, wo gesagt wird: ‚So nimm denn, Herr, wir bitten dich, diese Opfergabe huldvoll an, die wir, deine Diener und deine ganze Familie darbringen.' Auch in diesen Worten erscheint mit völliger Evidenz, daß das Opfer, das vom Priester auf den Altar gelegt wird, gemeinsam von der ganzen Familie Gottes dargebracht wird." [11]

Im Grund ist das jene Communio-Ekklesiologie, die nach der Patristik erst wieder durch das Zweite Vatikanische Konzil deutlich erinnert worden ist.

Thomas von Aquin faßt das Resultat der mittelalterlichen eucharistischen Theologie zusammen: „In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur" („In diesem Sakrament ist das ganze Geheimnis unseres Heiles zusammengefaßt") [12]. Für ihn ist die eigentliche Sinnspitze der Eucharistie, die „res sacramenti", die Einheit der Kirche [13]. Um ihretwillen existiert das Sakrament.

Führen wir noch zum Schluß die Stimme des Konzils von Trient an, dessen Bestreben es bekanntlich war, die mittelalterliche Tradition zu schützen und zu wahren. Sie ist in unserem Fall besonders wertvoll, weil an sich der eben formulierte Gedanke im Spätmittelalter stark in den Schatten geraten war. Gleichwohl heißt es im Passus des Eucharistiedekrets von 1551 über die Einsetzung des Sakraments gegen Ende:

„Darüber hinaus wollte er (unser Heiland), daß es ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit und ewigen Seligkeit sei und ein sinnfälliges Zeichen jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist und dem wir nach seinem Willen als Glieder durch die engen Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verbunden sein sollen, so daß wir alle dasselbe sagen und keine Spaltungen unter uns seien." [14]

Wie schon gerade angedeutet, hat erst die jüngste Kirchenversammlung diese Gedanken wieder ins rechte Relief gebracht, nachdem die Theologie der Neuzeit ihrer vergessen hatte, trotz der Hoch-, um nicht zu sagen Überschätzung des Tridentinums auf anderen Gebieten. Vorbereitet durch die liturgische Bewegung der Zwischenkriegszeit [15] werden sie im Zweiten Vatikanischen Konzil ins volle Licht gestellt. Die Kirche lebt und wächst beständig aus der Eucharistie, sagt „Lumen gentium", und wird dadurch zu einer Bruderschaft. Noch in der kleinsten Gemeinde ist Christus gegenwärtig, „durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird" [16]. Den Pfarrern wird ans Herz gelegt, sie sollten dafür sorgen, „daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist" [17]. Denn, so unter neuerlicher Berufung auf Thomas von Aquina das Dekret über „Dienst und Leben der Priester":

„Die heiligste Eucharistie enthält ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst unser Osterlamm und das lebendige Brot. Durch sein Fleisch, das durch den Heiligen Geist lebt und

Leben schafft, spendet er den Menschen das Leben; so werden sie ermuntert und angeleitet, sich selbst, ihre Arbeiten und die ganze Schöpfung mit ihm darzubringen. Darum zeigt sich die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation: die Katechumenen werden allmählich zur Teilnahme an der Eucharistie vorbereitet, die schon Getauften und Gefirmten durch den Empfang der Eucharistie ganz dem Leib Christi eingegliedert." Es schließt sich der Spitzensatz an: „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, ist also die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen." (PO 5)

Hier vollzieht sich in der Tat in nuce Leben und Auftrag der Kirche als universales Heilssakrament, wie sie am Beginn der Kirchenkonstitution beschrieben werden (LG 1). Entsprechend der Adressierung dieses Dokuments wird die priesterliche Position in der eucharistischen Liturgie hervorgehoben. Der Gesamtduktus der Konzilsaussagen hat aber die von Petrus Damiani vorgegebene Linie nicht aufgegeben, daß nämlich das ganze (freilich gegliederte) Volk Gottes Subjekt der Eucharistiefeier ist. Ausdrücklich sagt die Liturgiekonstitution:

„Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit' ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme:" [18]

Die nachkonziliare Theologie hat sich dieser Sicht nachdrücklich angeschlossen. Gerade in der Ekklesiologie wie auch in der Sakramententheologie haben Gedanken der modernen Kommunikationstheorie fruchtbar gewirkt, die das biblische Binar Communio und Communicatio profilieren konnten. „Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft", lautet beispielsweise ein programmatischer Aufsatz des Systematikers Erhard Kunz [19]. „Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen" beschreibt der Pastoralliturge Franz Kohlschein [20]. In seiner „Kommunikativen Sakramententheologie" faßt H. Otmar Meuffels seine Überlegungen zur Eucharistie so zusammen:

„Es finden sich ... viele interaktive, kommunikative Elemente, die in einer pneumatologisch begründeten Volk-Gottes-Theologie gründen, so daß die gottesdienstliche Gemeinde selbst als Medium wie als Subjekt des Glaubens eingeborgen ist in die Gott-Mensch-Kommunikation und auf diese Weise selbst zum kommunikativen Raum des Agapeaustausches wird." [21]

Im Maß, wie die Ekklesiologie unter der Konzeption der Communio entwikkelt wird, hat selbstverständlich die Betrachtung des Altarssakraments unter dieser Leitidee immer eine bedeutungsvolle Funktion. Anstelle einer umfassenden Belegliste sei lediglich das große Werk des Frankfurter Dogmatikers Medard Kehl „Die Kirche" angeführt. Ausweislich des Registers ist die Eucharistie konstitutives Element seiner Theologie. Zitiert mag nur ein Text sein: Eucharistie ist neben der Taufe einer der „zentralen Vollzüge, durch die die Kirche immer wieder neu ihre ‚Zugestaltung' zu Christus als seinem ‚Leib' bzw. seiner ‚Braut' erfährt". In der eucharistischen Liturgie wird die Gemeinde in die trinitarisch-heilsökono-

mische Hingabebewegung Christi hineingenommen und bekommt so Anteil an der Liebe Jesu.

„Deswegen gilt die Eucharistie als ‚Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens' (LG 11) ja auch aller kirchlichen Lebensvollzüge, weil in diesem sakramentalen Zeichen die Einheit der pneumatologischen, christologischen und eschatologischen Dimension der Kirche am deutlichsten zum Ausdruck kommt: Der Hl. Geist eint die Kirche dadurch zur Communio, daß er ihr Anteil gibt an der Selbst-gabe Jesu Christi. Darin bricht er gleichsam die sich voneinander abschließenden Menschen füreinander auf, nimmt sie hinein in die Offenheit Jesu für den Vater und füreinander und macht sie dadurch zum Sakrament der alles heilenden und versöhnenden Liebe Gottes." [22]

Nochmals sei es gesagt: Wir sind meilenweit von jeder Vollständigkeit entfernt in der Anführung solcher Texte. Aber auch bei dieser Minimalauswahl dürfte ein Zweifel nicht mehr erlaubt sein: Eucharistie und Kirche stehen in einem wechselseitigen kausalen Verhältnis zueinander. Was Kirche ist, erhellt aus der sie konstituierenden Eucharistie; was Kirche soll, ergibt sich aus ihrer Verpflichtung gegenüber der Eucharistie. Damit aber wird die Frage unabweisbar, welche konkreten Folgerungen aus dieser Theologie erwachsen. Diese Frage bleibt einem weiteren Aufsatz vorbehalten. [23]

ANMERKUNGEN

[1] Die Mysterien d. Chr.tums (Freiburg 1941) S. 77, § 445.
[2] Corpus Mysticum. Kirche u. Eucharistie im MA. Eine hist. Studie (Einsiedeln 1969).
[3] Vgl. jetzt H. de Lubac, Meine Schriften im Rückblick (Freiburg 1996).
[4] Prati [2]1891 (diese Aufl. wird zugrunde gelegt).
[5] Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1995), v. a. 58–127 den Beitr. d. Hg.: Kirchenbilder in d. Kirchengesch.
[6] J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft u. Gesch. (Freiburg 1990) 108–112.
[7] Lubac (A. 2) 25. In den Anm. 1 u. 2 belegt der Autor in reichem Maß seine Aussage.
[8] J. Drobner, Die österl. Eucharistie bei Augustinus, in: Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart d. Auferstandenen in seiner Kirche (FS J. J. Degenhardt, Paderborn 1995) 159–171.
[9] Sermo 227 (SC 116, 234).
[10] PL 38, 1247 f.; zit. in d. Übers. nach Drobner (A. 9) 167 f.
[11] Über das „Dominus vobiscum" 8 (PL 145, 237 f., zit. n. H. de Lubac, Glauben aus d. Liebe. „Catholicisme" (Einsiedeln 1978) 353 f.
[12] S. th. III, 83, 4 c. [13] Ebd. 73,3 c. Vgl. auch 73,2 c. [14] DH 1638; NR 570.
[15] Zu nennen ist v. a. die Mysterientheol. O. Casels; vgl. A. Schilson, Die Mysterientheol. O. Casels (Mainz 1982), v. a. 301–313.
[16] LG 26,1: Man beachte die mit Bedacht in den Anm. 85–91 zu diesen Aussagen angeführten Belege aus einer Tradition, die von der Hl. Schrift über die ostkirchl. Liturgie bis zu Thomas v. Aquin reicht.
[17] CD 30; vgl. PO 6. [18] SC 26; vgl. 4; 7; 27–29; LG 7.
[19] ThPh 58 (1983) 321–345. [20] ThG 26 (1983) 1–13. [21] (Freiburg 1995) 320.
[22] M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992) 89. [23] In dieser Zs. 215 (1997) H. 11.

Fuat Oduncu

Hirntod – Tod des Menschen?

In keinem anderen Bereich in der Medizin wurde in den vergangenen Jahren soviel diskutiert wie über die Hirntodproblematik im Zusammenhang mit der Organtransplantation. Der Mangel an sachkundigem Wissen spiegelt sich in der hierzulande zum Teil sehr emotional geführten Diskussion, in der unreflektierte ethische und weltanschauliche Einwände mit der Medizin vermischt werden. Resultat: Deutschland blieb bis vor kurzem ohne Transplantationsgesetz. Der zentrale Streitpunkt ist nach wie vor die Frage: Wann ist der Mensch tot? Zur Klärung dieser Grundsatzdebatte bedarf es der eingehenden, sachlichen Darlegung der wesentlichen medizinisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen und ihrer anthropologisch-philosophischen Zusammenhänge, damit sie für eine interdisziplinäre Diskussion um den Tod des Menschen und damit um die Voraussetzungen der Organtransplantation fruchtbar werden können.

Hirntod und „erweiterte Zustimmung"

Der unübersehbare und zunehmende Notstand des Organmangels einerseits und die Bereitschaft zur Organspende nach dem Tod andererseits fordern eine juristisch verbindliche Regelung in diesem Bereich. Zur Ausfüllung dieses juristischen Vakuums wurden in den vergangenen Jahren insgesamt drei Rechtsmodelle zur Organentnahme ausgearbeitet und vorgeschlagen:

1. *Widerspruchslösung:* Die Entnahme von Organen ist rechtlich nur dann erlaubt, wenn kein Widerspruch von seiten des Verstorbenen (zu Lebzeiten) vorliegt.
2. *Zustimmungslösung:* Die Entnahme von Organen ist rechtlich nur dann erlaubt, wenn eine Zustimmung von seiten des Verstorbenen (zu Lebzeiten) vorliegt.
3. *Informationslösung:* Wenn weder eine Zustimmung noch ein Widerspruch von seiten des Verstorbenen (zu Lebzeiten) vorliegen, werden die Angehörigen über eine mögliche Organentnahme informiert und erhalten eine Frist zum Einspruch.

International haben sich das Widerspruchs- und das Zustimmungsmodell durchgesetzt: In Frankreich, Belgien, Spanien, Österreich, Dänemark, Polen und Schweden gilt die Widerspruchslösung. Die Zustimmungslösung wird in den

USA, Kanada, Australien, Neuseeland und Großbritannien praktiziert[1]. Von beiden Lösungsmodellen kann man jeweils eine enge und eine erweiterte Form bilden: Während bei den „engen" Formen lediglich die Stellungnahme des Verstorbenen zählt, wird bei den „erweiterten" Formen stellvertretend die Stellungnahme von Angehörigen herangezogen, wenn der Verstorbene zu seinen Lebzeiten sich zu dieser Frage nicht geäußert hat. Der Bundestag hat sich nach langer und harter Diskussion am 25. Juni 1997 mit einer Zweidrittelmehrheit für das folgende Modell entschieden:

> Außer bei der gesondert geregelten Lebendspende ist vor der Organentnahme „der Tod des Organspenders nach Regeln, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen", festzustellen. „Die Entnahme von Organen ist unzulässig, wenn nicht vor der Entnahme bei dem Organspender der endgültige, nicht behebbare Ausfall der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms nach Verfahrensregeln, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen, festgestellt ist... Liegt dem Arzt, der die Organentnahme vornehmen soll, weder eine schriftliche Einwilligung noch ein schriftlicher Widerspruch des möglichen Organspenders vor, ist dessen nächster Angehöriger (bezüglich einer Organspende) zu befragen."[2]

In der Medizin galt bisher die Feststellung des Hirntods als der Tod des Menschen. Die Diagnose des Hirntods legitimiert das Abbrechen aller intensivmedizinischer Maßnahmen, die im weiteren Verlauf lediglich die folgenden Absterbeprozesse der einzelnen Organe unnötig verzögern würden. Damit markiert die Feststellung des Hirntods die entscheidende Zäsur im Sterbeprozeß. Eine Aufrechterhaltung des Kreislaufs durch das Weiterlaufen der Maschinen kann man nur im Fall einer Organentnahme zu Transplantationszwecken rechtfertigen. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Hirntote rechtlos geworden ist. Ihm kommen die gleichen Rechte und Schutzansprüche zu wie anderen Toten, weshalb der Leichnam des Hirntoten nicht willkürlichen Zugriffen ausgeliefert ist: Es tritt das fortwirkende Persönlichkeitsrecht in Kraft.

Hirntotkritiker dagegen erachten den Zustand des Hirntods nicht als den Tod des Menschen, sondern lediglich als eine Phase des Sterbens. Stellvertretend für den überwiegenden Teil der Kritik soll hier die jüngste Stellungnahme des Bundesjustizministers Edzard Schmidt-Jortzig zitiert werden. Danach dürfe man vom Tod als dem irreversiblen Zusammenbruch des „menschlichen Organismus" erst als Folge des eingetretenen, unumkehrbaren Herz-Kreislauf-Stillstands sprechen. Deshalb seien Hirntote nicht wirklich tot, sondern sterbende, das heißt noch lebende Patienten, die bis zu ihrem endgültigen Tod auch als solche zu betrachten seien. Dennoch wäre eine „Organentnahme während des Sterbens möglich"[3]. Hier sollen zunächst nur die juristischen Aspekte dieser Kritik dargelegt werden; ob und inwieweit der Hirntod als der Tod des Menschen angesehen werden kann, wird später erörtert.

Wenn manche Autoren den Hirntod nicht als den Tod des Menschen ansehen, muß man das respektieren. Problematisch wird es allerdings, wenn sie sich gegen

den Hirntod aussprechen, aber gleichzeitig für eine Organtransplantation plädieren. Denn beides miteinander zu vereinen ist unmöglich, da man nur frische, das heißt lebende Organe verpflanzen kann, wenn man diese dem Spender nach Feststellung des irreversiblen Hirntods entnimmt. Wartet man dagegen den endgültigen Herz-Kreislauf-Stillstand ohne Beatmung des Betroffenen ab, gehen die übrigen Organe im Körper des Leichnams nacheinander zugrunde. Um so erstaunlicher ist es, daß Hirntotgegner eine Organentnahme beim Vorliegen des Hirntods und bei einer Einwilligung des Spenders billigen. Mit anderen Worten: Es ist legitim, Hirntoten, die ihrer Ansicht nach schwerkranke Lebende sind, Organe zu explantieren, wodurch ihr „endgültiger" Tod durch Herz-Kreislauf-Stillstand herbeigeführt wird.

Nicht weniger unproblematisch ist ihre Begründung, der hirntote Mensch habe den Anspruch, seine Todesart frei zu wählen, hier durch die Entnahme seiner Organe. Diese Begründung versuchen sie vom Grundrecht auf Leben abzuleiten, worin sie zugleich auch die „Grundlage der Freiheit des Sterbens im Sinne eines Rechts auf einen menschenwürdigen, mit selbstbestimmter Sinngebung erfüllten Tod" sehen[4]. Dieser Begründungversuch ist im Grunde die Legalisierung einer Tötungshandlung, die in deutlichem Gegensatz zur inhaltlichen Bestimmung des § 216 StGB steht: Eine Tötung auf Verlangen des Getöteten ist verboten (Tötungsverbot). Das kommt inhaltlich der Einwilligung eines Organspenders gleich, ihn im Zustand seines Hirntods durch Organexplantation zu töten. Das Leben wird strafrechtlich durch § 211 ff. StGB (Mord; Totschlag) und verfassungsrechtlich durch Art. 1 GG (unverlierbare und unverzichtbare Menschenwürde) sowie Art. 2 II 1 GG (Recht auf Leben) gegen fremdschädliche Einwirkungen geschützt. Bei einer Mißachtung oder Außerkraftsetzung des § 216 StGB ergeben sich die Probleme, die bei der illegalen aktiven Euthanasie auftreten, die hier nicht weiter dargelegt werden können.

Der Gesetzgeber benutzt das Hirntodkriterium zur Feststellung des Todes als Grundlage für die daraus abzuleitenden rechtlichen Normen. Dem Kriterium liegt ein Verständnis zugrunde, das dem Menschenbild des Grundgesetzes mit den darin verankerten Grundrechten entspricht (Art. 2 II 1 GG): Der Lebensschutz des Art. 2 II 1 GG entfällt, wenn der Mensch als Person, das heißt als befähigter Träger von Rechten tot ist.

Mit dem Hirntod müssen demnach das Ende des menschlichen Lebens und das Ende des rechtlichen Lebensschutzes zeitlich zusammenfallen, weil dadurch auch die Grundlagen des Personseins verlorengehen müssen. Ob und inwieweit das tatsächlich zutrifft, soll im folgenden erörtert werden. Es geht also um die Titelfrage der vorliegenden Arbeit: „Ist der Hirntod der Tod des Menschen?" Damit untrennbar verbunden sind die Fragen: „Ist der Hirntod der Tod des biologischen Organismus?" und „Ist der Hirntod der Tod der Person?"

Definition, Bedeutung und Feststellung des Hirntods

In den Empfehlungen des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer zur Feststellung des Hirntods heißt es: „‚Hirntod' wird definiert als Zustand des irreversiblen Erloschenseins der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms bei einer durch kontrollierte Beatmung noch aufrechterhaltenen Herz-Kreislauf-Funktion … Der Hirntod ist der Tod des Menschen."[5]

Es kommt also auf den vollständigen und bleibenden Ausfall der gesamten Hirnfunktionen an, also aller intrakraniellen (sich im Schädel befindenden) Strukturen oberhalb des großen Hinterhauptlochs, der Ein- bzw. Austrittsöffnung des Rückenmarks (Foramen occipitale magnum). Die Forderung nach einem Funktionsausfall des gesamten Gehirns hat drei Konsequenzen: 1. Die Forderung, den Hirntod immer als Ganzhirntod zu verstehen, erteilt allen Teilhirntod-Konzepten, wie dem Großhirntod oder dem Hirnstammtod, eine eindeutige Absage. 2. Mit dem endgültigen Verlust der integrativen und regulatorischen Funktionsweise des Gehirns geht die zentrale Steuerung elementarer Lebensvorgänge zu einem übergeordneten ganzheitlichen Organismus verloren. 3. Die Diagnose „Hirntod" ist die Feststellung eines bereits eingetretenen Sachverhalts und ist daher keine prognostische Beurteilung.

Entsprechend den Empfehlungen der Bundesärztekammer erfolgt hierzulande die Feststellung des Hirntods nach einem dreistufigen Diagnoseschema. Im ersten Schritt werden die Voraussetzungen geprüft: Es muß zweifelsfrei eine schwere Gehirnschädigung vorliegen, die mit einem irreversiblen Funktionsausfall einhergeht. Im zweiten Schritt wird die Vollständigkeit des Gehirnausfalls durch das gleichzeitige Vorhandensein von bestimmten klinischen Todeszeichen untersucht. Hierzu gehören das tiefe Koma, der Ausfall der Hirnstammreflexe (Pupillen-, Hornhaut-, Okulo-zephale, Husten- und Würgereflexe und die Schmerzreaktion im Gesicht) und der Ausfall der eigenen Atem- und Herz-Kreislauf-Tätigkeit. Die Irreversibilität des Gehirnausfalls läßt sich klinisch nicht direkt feststellen. Diese kann im dritten Schritt der Hirntoddiagnostik auf zweierlei Weise geprüft werden: Entweder durch den klinischen Verlauf, das heißt durch mehrmaliges Wiederholen der klinischen Untersuchungen mit Bestätigung desselben Befunds, oder durch den Einsatz von technischen Geräteuntersuchungen (EEG, Evozierte Potentiale, transkranielle Dopplersonographie, zerebrale Angiographie und Perfusionsszintigraphie), die die Schwere des Gehirnschadens belegen.

Die Bundesärztekammer versucht, mit ihren Richtlinien bzw. Entscheidungshilfen für die Hirntoddiagnostik mögliche Fehlerquellen auf verschiedenen Stufen weitestgehend zu minimieren: 1. Die Feststellung des Hirntods umfaßt mehrere verschiedene klinische Einzeluntersuchungen, die nur dann eine zweifelsfreie Diagnose erlauben, wenn alle Ergebnisse in der Annahme des Hirntods miteinander vereinbar sind. 2. Geräteuntersuchungen wie etwa das EEG haben nur in der

Zusammenschau mit den klinischen Befunden Aussagekraft. Mit dem Einsatz der technischen Methoden sollen die klinischen Todeszeichen zusätzlich dokumentiert und die Beobachtungszeit verkürzt werden. 3. Es wurden Beobachtungszeiten festgelegt, innerhalb deren eine Wiederholung der klinischen Untersuchungen vorgeschrieben ist, wodurch der klinische Verlauf dokumentiert und die diagnostische Sicherheit zusätzlich erhöht werden. 4. Die Feststellung des Hirntods wird von zwei Ärzten durchgeführt, die unabhängig voneinander den klinischen Befund am Patienten erheben.

Bei den untersuchenden Ärzten handelt es sich in der Regel um Intensivmediziner und Neurologen, die über eine mehrjährige Erfahrung in der Behandlung von Patienten mit schweren Hirnschädigungen verfügen müssen. Die Untersucher dürfen keinem Transplantationsteam angehören. Die Hirntoddiagnostik erfolgt in jedem Fall völlig unabhängig von einer möglichen Organentnahme. Bei gewissenhafter Einhaltung der empfohlenen Richtlinien wird ein Höchstmaß an diagnostischer Sicherheit erreicht, wodurch die ärztlich bedingte Fehlerwahrscheinlichkeit weitestgehend ausgeschaltet werden kann. „Bis heute konnte weltweit nicht ein einziger Fall nachgewiesen werden, in welchem nach sachgerecht durchgeführter Hirntod-Feststellung eine Umkehr des klinischen Verlaufs – oder gar ein Überleben – beobachtet wurde. Die Diagnose ‚Hirntod' ist damit wahrscheinlich die sicherste in der ganzen Medizin überhaupt."[6]

Sichtbare Lebenszeichen beim Hirntoten

Die stärkste Kritik des Hirntodkriteriums geht davon aus, daß der Hirntod nicht als der tatsächliche Tod des Menschen angesehen wird, sondern lediglich als eine Phase innerhalb des Sterbeprozesses. Das beruht im wesentlichen darauf, daß Hirntodkritiker die Unanschaulichkeit des Hirntods nicht hinnehmen können oder wollen. Sie lassen sich in ihrem Denken und Argumentieren vom äußerlichen Augenschein leiten und verweisen auf die in der Sensationspresse bekanntgewordenen Fallbeispiele. An erster Stelle wird der „Erlanger Fall" zitiert, in dem Ärzte des Erlanger Universitätsklinikums versucht haben, die intakte frühe Schwangerschaft in einer hirntoten Mutter intensivmedizinisch aufrechtzuerhalten, was jedoch nach mehreren Wochen mit einem Spontanabort der Frucht endete. Allerdings sollte man dabei nicht vergessen, daß eine Fortführung der Schwangerschaft nur deshalb möglich war, weil der hirntote Leichnam der Mutter mit Sauerstoff und anderen Substraten von außen versorgt wurde. Damit konnte man den nach dem Hirntod normalerweise eintretenden Absturz der übrigen Körperteile intensivmedizinisch abfangen.

Daß es sich beim Hirntod nur um einen Zustand des Sterbens handle, suchen die Kritiker ferner damit zu belegen, daß Hirntote durchaus noch zu „menschen-

typischen Lebensäußerungen" fähig sind: Hirntote seien Lebende, weil sie ihre Extremitäten bewegen[7], Fieber entwickeln, schwitzen, ihren Blutdruck und ihre Pulsfrequenz steigern (was als Zeichen einer Schmerzempfindung gedeutet wird), ja sogar eine Erektion bekommen und erröten können. Unter der Überschrift „Lazarus-Syndrom" behauptet Detlef Bernhard Linke, daß Hirntote durchaus leben können:

„Beim Hirntoten ist an Lebensäußerungen noch vieles möglich, was ihm im Leben vielleicht manches Mal sogar verwehrt war. So kann es bei einem solchen ‚Toten' durchaus noch zu einer dauerhaften Erektion kommen. Aus der Sicht der Neurophysiologie handelt es sich dabei lediglich um einen Rükkenmarksreflex. Aber was heißt hier ‚lediglich?' Irgendwann wird auch das neurophysiologische Korrelat unserer sublimsten Lebensregungen – Liebe, Staunen, Dankbarkeit etwa – aufgewiesen sein. Werden wir dann sagen, daß es sich dabei auch lediglich um ein neurophysiologisches Geschehen handele und wir, die wir diese Lebensregungen empfinden, eigentlich tot seien?"[8]

Dabei wird übersehen, daß alle genannten „Leistungen" vollständig darauf zurückzuführen sind, daß hier eine Abkoppelung des Gehirns vom Rückenmark und dem übrigen Körper vorliegt. Diese Leistungen werden von hirntoten Leichen weder in irgendeiner Form wahrgenommen noch bewußt ausgeführt. Es handelt sich um rein spinale Phänomene, das heißt um reine Reflexautomatismen, die allein vom Rückenmark ausgehen und ohne zerebrale Regulation stattfinden. Mit anderen Worten: Gerade das Vorliegen solcher Phänomene belegt die Aufhebung einer zentralen Integration durch das Gehirn. Spinale Reflexautomatismen kommen dadurch zustande, daß der Ausfall des Gehirns mit dem Ausfall des aktivierenden und hemmenden Einflusses der Gehirnzellen auf das Rückenmark einhergeht. Im Ergebnis resultiert eine Enthemmung der Rückenmarksneurone, wodurch es zu den beobachteten Reflexbewegungen kommen kann.

Hirntodkritiker wenden sich aber gegen die Annahme einer „Zentralsteuerung" des körperlichen Organismus durch das Gehirn: Das Gehirn sei nur eines von vielen Steuerzentren des Organismus. Grundlage ihrer Vorwürfe ist die Bewertung des beim Hirntod noch vorhandenen Restlebens. Sie gehen davon aus, daß das Leben des Menschen, ganz gleich in welcher Form, heilig sei. Deshalb müsse der Mensch, solange auch noch das geringste Leben in ihm sei, als Lebender behandelt werden. Gegen diese Haltung sei daran erinnert, daß in Zellen auch noch nach dem Zeitpunkt, in dem nach einhelliger Meinung traditionell vom Tod des Menschen ausgegangen wird, biologische Prozesse ablaufen: Lebensvorgänge von Haut, Haaren, Spermien u. a. sind noch Tage und Wochen nach Herz-Kreislauf-Stillstand nachweisbar. Hierbei handelt es sich unbestritten um Lebensvorgänge von Subsystemen in unterster Form, aber doch nicht um die spezifisch menschliche Lebendigkeit. „Damit schafft das Hirntodkriterium eine sinnvolle Grenzziehung zwischen dem eigentlichen personalen menschlichen Leben und einer residualen Lebensform, welche sich auf der Ebene einfacher vegetativer Restfunktionen verwirklicht."[9]

Verschiedene Stufen des Todes

Wie ist es möglich, mit dem Funktionsausfall nur des Einzelorgans Gehirn den unbezweifelbaren Tod des Menschen als ganzen zu diagnostizieren? Da der Todeseintritt nicht alle Teile des Körpers zur gleichen Zeit und im gleichen Maß erfaßt, verbleibt in einigen Körperteilen des Leichnams ein gewisses Restleben. Der Grund dafür liegt in der unterschiedlichen Sauerstofftoleranz der verschiedenen Körperteile. So können biologische Vorgänge noch eine Zeitlang nach dem Eintritt des Hirntods weiterlaufen. Aber mit dem Todeseintritt ist das Sterben des kranken Patienten beendet, es handelt sich nunmehr um eine Leiche, nämlich um den Zustand des Totseins. Das Sterben und der Tod beziehen sich im eigentlichen Sinn auf Sterben und Tod des Organismus als ganzen, also des Menschen als ganzen. Der Tod des Menschen schließt nicht aus, daß noch Lebensvorgänge auf anderen, untergeordneten Organisationsstufen vorhanden sein können. Diese Organisationsstufen bilden die Organe, die ihrerseits aus Gewebeverbänden bestehen, die wiederum aus einzelnen Zellen zusammengesetzt sind. Diese drei Stufen stellen selbständige Systeme dar, das heißt Organe, Gewebe und Zellen können auch außerhalb des menschlichen Körpers in entsprechenden Nährlösungen ihre Stoffwechselprozesse fortführen. Mit dem Tod des Organismus tritt sukzessiv der Tod der Organe, der Tod der Gewebe und der Tod der letzten Zelle ein, wobei solche Absterbeprozesse dem Tod des Menschen auch vorausgehen und ihn verursachen können. Für die weitere Diskussion ist eine klare Unterscheidung dieser Todesebenen von großer Bedeutung.

Wird die Durchblutung des Gehirns, zum Beispiel infolge eines Herzstillstands, für längere Zeit unterbrochen und bleiben die Reanimationsversuche ohne Erfolg, kommt es zur irreversiblen Schädigung des Gehirns und zum Tod des Patienten. Gelingt es, Atmung und Kreislauf erst nach der „Wiederbelebungszeit" des Gehirns wieder in Gang zu bringen, oder stirbt das Gehirn durch den Stillstand nur seines Kreislaufs vor dem Herz- und dem allgemeinen Kreislaufstillstand, resultiert der „dissoziierte Hirntod". Diese Entdeckung geht auf die französischen Ärzte Pierre Mollaret und M. Goulon zurück, die als erste 1959 ein neues Syndrom in der Intensivmedizin beobachteten. Sie beschrieben es als „Coma dépassé" („überschrittenes Koma")[10].

Durch die maschinelle Langzeitbeatmung und künstliche Ernährung wurde es also der Intensivmedizin möglich, die drei lebensnotwendigen Organe Lunge, Herz und Gehirn „auseinanderzudividieren"[11]. Dadurch, daß der Hirntod zeitlich vor dem Erlöschen der übrigen Körperfunktionen eintritt, wird eine neue Situation geschaffen, in der die Intensivmedizin das weitere Absterben der übrigen Körperteile abzufangen sucht. Für diesen „Zustand eines beatmeten Menschen mit abgestorbenem Gehirn" verwendet der Neurologe Heinz Angstwurm den plastischen Ausdruck der „inneren Enthauptung", nämlich einer „Enthauptung,

deren Auswirkungen auf den Rumpf und die Kopfweichteile intensiv-medizinisch verhütet werden"[12]. Dieser innere Zustand ist im Gegensatz zum Atem- oder Herzstillstand für den außenstehenden Beobachter nicht unmittelbar wahrnehmbar. Er kann nur auf der Intensivstation durch die Anwendung spezifischer Untersuchungsverfahren erkannt werden.

„Doch auch wenn außerhalb der Intensivmedizin üblicherweise der Stillstand von Atmung und Kreislauf als Todeszeichen festgestellt werden, ist Tod immer wesentlich Hirntod, nie nur Lungentod und Herztod. Und zwar nicht weil – wie das in der Diskussion bestkultivierte Mißverständnis besagt – das den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnende bewußte Denken verlorengeht, sondern weil in ganz animalischer Weise wie bei jedem Wirbeltier mit dem Verlust der physiologischen Regelungs- und Steuerungsfunktionen des Zentralnervensystems ein Überleben des Organismus ausgeschlossen ist. Jedes Empfinden und Denken, jede Bewußtseinsfähigkeit ist außerdem zwangsläufig damit verloren."[13]

Die Rolle der Person in der Hirntoddiskussion

Im Rahmen der Hirntoddiskussion wird immer wieder auf den Zusammenhang von Person und Bewußtseinsfähigkeit sowie von Person und Handlungsfähigkeit hingewiesen. Dabei kommt dem Begriff der Person eine Art Schlüsselfunktion zu, weil die Frage, ob jemand oder etwas eine Person sei, darüber entscheidet, ob jemand oder etwas ein Recht auf Leben hat, das es zu schützen gilt. Anhänger des Teilhirntodkonzepts sehen den Tod der Person im alleinigen Funktionsausfall der kognitiven Großhirnleistungen. Hier könnte man sich mit Uwe Körner fragen:

„In welchem Stadium wäre dann ein Alzheimer-Patient vielleicht schon ‚tot' und was wäre die Konsequenz? Wenn jemand als ‚Person' ... gestorben ist, als Lebewesen aber noch existiert, sollte man sich um den noch bemühen? Ihn als – wie auch immer spezifiziert – ‚tot' zu bezeichnen, hat eher eine Ausgrenzungsfunktion von sozialen Verpflichtungen, als daß sie eine Bestimmung des Todes wäre. – Da liegt die eigentliche Problematik, eine solche Grenze des Menschseins zu bestimmen, jenseits deren es dann um ‚lebensunwertes' und ‚erhaltensunwertes' Leben ginge. Was hier ‚noch', was ‚nicht mehr' als Mensch gilt, ist nicht objektivierbar, unterliegt tendenziell subjektiver Willkür."[14]

Im folgenden geht es um die zentrale Frage, ob der „Hirntod" gleichgesetzt werden kann mit dem Tod des biologischen Organismus und dem Tod der Person. Wenn ja, wäre der Hirntod tatsächlich der Tod des Menschen. Zur Erörterung dieser Streitfrage ist es unausweichlich, die Bedeutung und Tragweite des Personbegriffs ein Stück weit darzulegen, um das Verhältnis von „Person" und „Mensch" bzw. von „Person" und „Organismus" zu erörtern.

Ein Mensch ist von Natur aus Mensch, weil dessen Eltern selbst Menschen sind. Der Begriff drückt also eine reale Wesenheit aus, die ursprünglich und vorgegeben ist. Wir erfahren einen Menschen stets interpersonal als ein Ganzes, dem verschiedene personale, das heißt körperliche und geistige Eigenschaften zukommen, die ihm aufgrund seiner Artzugehörigkeit zukommen müßten, aber keines-

falls immer zukommen müssen. Zu den Eigenschaften zählen animalische, vernunftbegabte, soziale und moralische Aspekte. Man könnte diese Gesichtspunkte auch als Zugangsweisen der interpersonalen Mitteilung beschreiben. Damit steht „Person" für alle möglichen Mitteilungs- und Erscheinungsformen des Menschen: Die Person ist demnach die Explizierung der biologischen Art „Mensch". Allerdings führt ein Nichtvorhandensein (Embryonen) oder ein Fehlen (Komatöse) dieser Eigenschaften nicht zum Verlust der eigenen Person, weil dies das Wesen des Menschen nicht ändert. Allein die reale Wesenheit Mensch begründet die Person: Person ist also wesenhaft mit dem Menschen verbunden. Um mit Gerd Haeffner zu sprechen, muß Person nicht erst geleistet werden: „Das, was eine Person an spezifischen Akten hervorbringen kann – wenn die Bedingungen dafür gegeben sind –, ist also eine Manifestation dessen, was sie schon wesenhaft ist, und nicht dasjenige, wodurch ein Naturwesen sich erst zu einer Person qualifizierte." [15]

Mit der Geburt wird der Mensch Mitglied der bestehenden Solidargemeinschaft ungeachtet aller körperlichen und psychischen Eigenschaften und Fähigkeiten. Es zählt einzig und allein dessen Lebendigkeit. Als Person werden diesem Menschen Rechte und Pflichten in gleichem Maß zuteil wie den übrigen Mitgliedern der Gemeinschaft. Daraus folgt die Identität von Mensch und Person, allerdings nicht als eine geisthafte Daseinsform, sondern als konkretisierte Individualität des Organismus. Wenn man dagegen – nach John Locke und Peter Singer – ein „kognitivistisches Personverständnis" zugrunde legt und dadurch Mensch, Person und Organismus wesenhaft voneinander trennt, so müßte man bei einem Fehlen der Bewußtseinsleistungen Säuglingen, geistig Schwerstgeschädigten, dementen sowie komatösen Patienten konsequenterweise das Mensch- und Personsein absprechen. Die Unsachlichkeit dieser Position ist selbstredend.

Die personal-geistige Erscheinungsform des Menschen wird nicht unabhängig vom Körper wahrgenommen. Wir erfahren eine Person, einen Menschen immer als eine untrennbare Einheit von Körper und Geist bzw. von Leib und Seele. Der Aspekt des Körpers ist genauso wichtig wie der des Bewußtseins, vielleicht sogar wichtiger, da er dem Bewußtsein vordergründig ist und dieses erst ermöglicht [16]. Alle personal-geistigen Akte verschaffen sich ihren Ausdruck nur durch den Körper. Der Körper konstituiert die Person, er macht sie sichtbar und wahrnehmbar. Die Person kommt dem Menschen als Menschen zu. Es ist unbestritten, daß der Begriff „Mensch" nur die Bezeichnung einer Spezies von vielen anderen Spezies darstellt. Allerdings erfolgt die Zuschreibung „Person" nicht aufgrund einer biologischen Natur – denn das wäre in der Tat Speziezismus –, sondern aufgrund der Vernunftnatur des Menschen. Allein der Mensch ist prinzipiell befähigt, wie es bei Aristoteles heißt, ethisch zwischen Gut und Schlecht sowie Gerecht und Ungerecht durch sein Gewissen zu unterscheiden. Dagegen können die übrigen Lebewesen nur Lust und Schmerz empfinden [17].

Von dieser Vernunftnatur läßt sich auch die unantastbare und unverlierbare Würde des Menschen ableiten. Der Begriff Person ist im ethischen Kontext die Zuschreibung einer Entität, die jedes menschliche Lebewesen als ein sittliches Subjekt identifiziert. Diese Zuschreibung bewirkt die Achtung der menschlichen Würde, das heißt die Respektierung der Unantastbarkeit des sittlichen Subjekts. Die Menschenwürde wird mit dem Leben gesetzt. Sie besitzt einen universellen Charakter und erlaubt keine Ausgrenzung: Würde kommt dem Menschen nicht aufgrund bestimmter Merkmale wie Rasse, Geschlecht, Kultur, Religion, Gesundheit usw. zu, sondern allein aufgrund seines Menschseins. Menschenwürde ist ein Selbstwert, der uns zur Achtung der Person veranlaßt: „Würde wird durch Achtung nicht erst hergestellt, sondern Würde ist zu achten." [18]

Die Begriffe „Mensch" und „Person" sind also zwar inhaltlich verschieden, aber sie bezeichnen beide dieselbe natürliche Art Homo sapiens sapiens. Der Mensch ist Mensch und ist Person, solange er als biologischer Organismus lebt. Der „personale Tod" muß daher mit dem „Tod des Menschen" zeitlich zusammenfallen. Dieser tritt dann ein, wenn der Tod des biologischen Organismus eintritt. Deshalb kann der Tod der Person weder dem Tod des Menschen zeitlich vorausgehen (Teilhirntod) noch diesen überdauern (Ganzkörpertod). Die Frage, ob jemand als Mensch bzw. Person noch lebt oder tot ist, hängt davon ab, ob dessen biologischer Organismus noch besteht oder nicht. Wenn die Feststellung des Hirntods sicher den Tod des biologischen Organismus anzeigt, so gilt der Hirntod als der sichere Tod des Menschen.

Hirntod – Der Tod des Menschen?

Fragt man, ob ein Mensch lebt, so fragt man nach dessen Existenzweise als Lebewesen. Das gilt für das Lebewesen Mensch in gleicher Weise wie für das Lebewesen Tier, auch wenn sich der Mensch durch personal-geistige Eigenschaften wie Selbstbewußtsein, Sittlichkeit, Wissen um den eigenen Tod usw. vom Tier zu unterscheiden vermag. Empfindungen und Handlungen des Menschen betreffen ihn immer in seiner Ganzheitlichkeit. Diese wiederum läßt sich verstehen als eine emergente Erscheinungsweise auf dem Boden integrativer und regulativer Gehirnvorgänge. Hier könnte man auch von einer „Zentralisierung im menschlichen Organismus" sprechen. Umgekehrt ist mit dem Hirntod die zentralnervale Ganzheitlichkeit nicht mehr gegeben. Die Integrationsfunktion mit dem Ziel der Ganzheitlichkeit ist verlorengegangen, weil alle zuführenden Impulse (Afferenzen) aus dem Inneren des Organismus und aus der Umwelt nicht mehr integrativ verschaltet und adäquat beantwortet werden können.

Als Merkmale des Lebens werden üblicherweise aufgezählt: Stoffwechsel, Selbstreproduktion, Selbstorganisation, Informationsfluß, Wachstum, Differen-

zierung, Mutation bzw. genetische Variabilität, Evolution, Anpassung, Reizbarkeit, Motilität usw.

„‚Existenzweise des Lebewesens' bedeutet insbesondere dessen ganzheitliche Aktivität als Organismus, was nach innen die über eine unendliche Vielzahl regulativer Rückkopplungen sich vollziehende funktionelle Integration aller Organsysteme in ganzheitlichem Zusammenwirken beinhaltet, nach außen die auf Energiegewinn, Sicherheit und Fortpflanzung gerichtete Wahrnehmungs- und Bewegungsaktivität in der dem Individuum gegenüberstehenden Umgebung." [19]

Zur Aufrechterhaltung dieser Funktionen benötigt der Organismus Transportmechanismen, die Sauerstoff und Nährstoffe wie Glukose den Zellen als kleinster Grundeinheit des Lebens zuführen und deren Abbauprodukte wieder abführen. Mit dem Funktionsausfall der Kreislaufzentren im Zustand des Hirntods kann dieser Substrattransport durch künstliche Beatmung und andere Intensivmaßnahmen fortgeführt werden, so daß die Organe und Zellen weiterhin ihren Stoffwechsel betreiben können. Jedoch fehlt diesen Vorgängen jegliche Form einer ganzheitlichen Existenzweise des Lebewesens, wie sie oben beschrieben wurde. Bei der maschinellen Beatmung handelt es sich nicht um eine Kompensation der integrativen Gehirnfunktionen. Vielmehr wird Luft in die Lunge ein- und ausgepumpt, so daß über den im Herzen autonom funktionierenden Sinusknoten (Ort der Erregungsbildung), der nur Sauerstoff benötigt, die Pumpfunktion des Herzmuskels fortgeführt und damit der Substrattransport erhalten werden kann. Mit anderen Worten: Man kann das Herz aus dem Körper herausschneiden und unter entsprechenden Laborbedingungen mehrere Stunden lang schlagen lassen. Wenn die Funktion des Gesamtgehirns unumkehrbar zerstört ist, fehlt dem Menschen die Integrationskraft für die Lebensfähigkeit des Organismus sowie die Zusammenfassung aller menschlichen Organfunktionen zu einer übergeordneten Einheit des selbständigen Lebewesens, das unbestritten mehr und etwas qualitativ anderes ist als die bloße Summe seiner Organe. Nach dem Tod des Menschen zu fragen, heißt nach dem Subjekt des Todes zu fragen: Wer oder was stirbt? [20]

Die Frage nach dem Subjekt des Todes ist gleichzeitig die Frage nach dem Subjekt des Lebens. Dieses Subjekt ist das menschliche Individuum in seiner bewußtseinstragenden leiblich-geistigen Ganzheit und Einheit. Diese Einheit aus Körper und Geist ist untrennbar; der Geist kann ohne seine stoffliche Grundlage nicht sein. Deshalb können alle personal-geistigen Mitteilungsformen immer nur im Leib und durch den Leib zum Ausdruck kommen – soweit hierfür bestimmte materielle Strukturbedingungen vorhanden und geordnete neurophysiologische Abläufe möglich sind. Umgekehrt findet der menschliche Leib seinen Ausdruck nur im geistig-personalen Sein.

Deswegen kann das Subjekt des Todes weder der menschliche Körper noch der menschliche Geist sein. Es macht auch wenig Sinn zu fragen, ob der Körper tot oder lebendig sei, da es den menschlichen Körper als solchen isoliert für sich nicht geben kann. Ist der Mensch tot, so reden wir vom Toten oder vom Leich-

nam, aber nicht vom toten Körper. Es ist der Mensch in seiner Ganzheit, der lebt und stirbt. Ebenso reicht es auch nicht zu sagen, die „Person" im oder des Menschen sei gestorben. Durch den Eintritt des Hirntods wird der Patient 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 (mehr) gibt, sondern gar nicht mehr geben kann."[21]

Der Tod des Menschen geht der Verwesung lange voraus, weil das Gehirn im Gegensatz zu den anderen Organen eine extrem kurze Reanimationszeit gegenüber Sauerstoffmangel besitzt. Der Übergang vom Leben zum Tod wird also nicht durch den Untergang der letzten Körperzelle charakterisiert, sondern dadurch bestimmt, daß die einzelnen Organe nicht mehr zu Organsystemen und zu einem übergeordneten Ganzen zentral integriert und gesteuert werden. Der biologische Tod drückt sich nicht durch einen Stillstand von Wachstums- und Stoffwechselvorgängen in allen Organen und Zellen aus, sondern durch den Zusammenbruch ihrer Wechselbeziehungen und den Verlust ihrer Integration.

Im Hirntod liegt ein „bloß vegetativer Restbestand eines menschlichen Lebens, das selbst den Punkt der möglichen Wiederkehr unwiderruflich überschritten hat ... 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."[22]

In diesem Fall spricht man nicht mehr von einem lebendigen Organismus, wenngleich manche Körperteile (Organe, Gewebe und Zellen) noch Leben haben. Dabei übersehen Kritiker des Hirntodkriteriums, wenn sie argumentieren, „der Mensch sei noch nicht ganz tot, wenn nur sein Gehirn abgestorben sei, den Unterschied zwischen dem Ganzen als Einheit und dem Ganzen als Summe seiner Teile. Ganzheit bedeutet Einheit als Lebewesen, nicht nur Summe aller Zellen, Gewebe und Organe."[23] Mit der Feststellung des Hirntods ist die ganzheitliche Existenzweise des Lebewesens zu Ende gegangen, das Lebewesen als Individuum ist tot. Der Organismus hat aufgehört, ein Lebewesen zu sein. Damit ist die Diagnose „Hirntod" keine prognostische Beurteilung, sondern eine Feststellung. Die danach folgenden Leichenerscheinungen wie Starre, Totenflecken und Fäulnis sind also späte Folgen des längst eingetretenen Todes und können nicht als erste Kriterien für den Todeseintritt angesehen oder abgewartet werden.

Die vielen Todesbegriffe, die sich hierzulande eingebürgert haben, erwecken den Eindruck, als gebe es mehrere verschiedene Tode. In der Hauptsache sind dies neben dem Hirntod der klinische Tod, der Herz-Kreislauf-Tod und der biologische Tod. Diese Begriffe verwirren mehr, als daß sie Klarheit bringen. Die Wahl dieser Ausdrücke hängt ursprünglich mit der Todesursache zusammen. So

wäre es verständlicher, vom Tod nach Herz-Kreislauf-Versagen oder vom Tod durch Ausfall des Gehirns zu sprechen. Die Begriffe beziehen sich alle auf denselben Sachverhalt: Tod des Menschen. Deshalb wird der Tod nicht neu- oder umdefiniert[24].

Für die Beantwortung unserer Titelfrage kann man daher festhalten: Der Tod eines jeden höher entwickelten Lebewesens ist eingetreten, wenn es als biologischer Organismus in seiner funktionellen Ganzheit, nicht erst durch den Zerfall aller Teile seines Körpers gestorben ist. Der Organismus stirbt, wenn die einzelnen Organe und Organsysteme nicht mehr zur übergeordneten Einheit des Lebewesens im Sinn einer funktionellen Ganzheit integriert werden; denn das bedeutet den Verlust der Selbständigkeit, der Selbsttätigkeit und der Integration des Organismus. Dieser Zustand liegt vor, wenn das Gehirn vollständig und irreversibel ausgefallen ist (Hirntod). Mit dem Tod des Organismus gehen die Grundlagen sowohl für das „Menschsein" als auch für das „Personsein" verloren. Der Hirntod ist also der Tod des Menschen.

ANMERKUNGEN

[1] D. Giesen, International Medical Malpractive Law (Tübingen 1988) 619f.
[2] BTBeschluß 25. 6. 1937, § 3,4.
[3] SZ 2. 6. 1997; vgl. J. Hoff, J. in der Schmitten, Kritik d. „Hirntod"-Konzeption, in: Wann ist d. Mensch tot?, hg. v. dens. (Reinbek 1994) 153–254. [4] W. Höfling, Organtransplantation u. Verfassungsrecht, ebd.
[5] Dt. Ärztebl. 83 (1986) 2940–2946; 88 (1991) 4396–4407; 90 (1993) 2177–2179; 94 (1997) Sonderdr.
[6] H.-P. Schlake, K. Roosen, Der Hirntod als d. Tod d. Menschen (Dt. Stiftung Organtransplantation 1995) 56.
[7] In Anlehnung an Joh 11,39–44 wurden solche Bewegungen auch „Lazarus-Zeichen" genannt.
[8] D. B. Linke, Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden (Reinbek 1993) 119f.
[9] Schlake, Roosen (A. 6). 69.
[10] P. Mollaret, M. Goulon, Le coma dépassé, in: Rev. Neurol. 101 (1959) 3–15.
[11] U. Körner, Hirntod u. Organtransplantation. Fragen zum menschl. Leben u. zum menschl. Tod (Dortmund ^{2}1995) 7.
[12] H. Angstwurm, Das Absterben d. gesamten Gehirns während d. Intensivbehandlung, in: ZME 39 (1993) 186–190.
[13] Körner (A. 11) 7. [14] Ebd. 35.
[15] G. Haeffner, Die Einheit des Menschen. Person u. Natur, in: Die Einheit des Menschen, hg. v. L. Honnefelder (Paderborn 1994) 25–40.
[16] K.-O. Apel, Das Leibapriori d. Erkenntnis, in: Neue Anthropologie, hg. v. H.-G. Gadamer, P. Vogler (Stuttgart 1974) 264–288. [17] Aristoteles, Politeia I 3, 1253 a 7–18.
[18] G. Haeffner, Aufgrund wovon kommt einem Menschen d. Würde einer Person zu?, in: Der Mensch u. seine Frage nach d. Absoluten, hg. v. P. Ehlen (München 1994) 86. [19] Körner (A. 11) 37.
[20] Vgl. die „Attributionsfrage" bei M. Kurthen u. a., Teilhirntod u. Ethik, in: Ethik in d. Medizin 1 (1989) 134–142.
[21] G. Haeffner, Hirntod u. Organtransplantation, in dieser Zs. 214 (1996) 807–817.
[22] Ebd. 812. [23] Schlake, Roosen (A. 6) 14.
[24] Ausführl. Darst. der doppelten Komponente des Hirntods, die sowohl das körperl.-geistige wie das vitale Leben betrifft: D. Birnbacher u. a., Der vollständige u. endgültige Ausfall d. Hirntätigkeit als Todeszeichen d. Menschen, in: Dt. Ärztebl. 90 (1993) 2170–2173.

Hans Waldenfels

Theologie im Kontext unserer Zeit

Die christliche Theologie ist Rede von Gott aus der Rede mit Gott. Wir können auch ganz allgemein sagen: Theologie ist die Wissenschaft, in der Gott zur Sprache kommt[1]. Der damit erhobene Anspruch ist hoch, das Feld möglichen Einspruchs weit.

Dabei geht der Anspruch in zwei Richtungen: Einmal kann von dem, der behauptet, daß Gott zur Sprache kommt, erwartet werden, daß er persönlich in diesem Gott verankert ist und seinen Lebensgrund findet, daß er mit Gott Erfahrungen gemacht hat und daß er daraus sinnvoll von Gott sprechen kann. Die Rede von der theologischen Wissenschaft impliziert sodann, daß der Theologe davon überzeugt ist, daß er sinnvoll seinen Anspruch, von Gott zu reden, in das Konzert der Wissenschaften einbringen kann und will.

Damit ergibt sich ein Anspruch nach innen an den Theologen selbst und ein Anspruch nach außen in die Welt der Wissenschaften hinein. Letzterer besagt dann, daß die Rede von Gott auch dort standhält, wo die Welt in ihrer Ganzheit reflektiert, bedacht und besprochen wird. Verbindet der Anspruch nach innen den Theologen mit der Kommunität aller Glaubenden, so geht der Anspruch nach außen auf die Kommunität aller Denkenden. Insofern die christliche Theologie ihre Gottesrede konzentriert auf den Gott Jesu Christi richtet, ist die Kommunität der Glaubenden in der Gemeinschaft der Christusjünger, der Kirche, konkretisiert: Der *Anspruch* der Theologie gründet in der Kirchlichkeit. Insofern derselben Theologie ein Ort in der universalen Kommunität der Denkenden zuerkannt wird, ist sie zugleich geprägt vom Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Was sich im Anspruch des Theologen kreuzt: Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit, gibt aber dann je für sich Anlaß zum Einspruch.

Einspruch

Einsprüche kommen aus beiden großen Kommunitäten, der Kirche und den Wissenschaften, je für sich, zumal sich die beiden Kommunitäten im Anspruch der Theologie zwar berühren und teilweise decken, jedoch keineswegs identisch sind. Weder ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, einfachhin eine wissenschaftliche Gesellschaft, noch ist die akademische Welt der Wissenschaft einfachhin eine glaubende Welt. In gewissem Sinn gerät der Theologe in seinem An-

spruch so zwischen die Fronten von Kirche und Welt, obwohl bzw. gerade weil er in beiden beheimatet ist und sein will.

Aus der Welt der Wissenschaften ergibt sich der Einspruch vor allem daraus, daß Gott heute weithin der Ort in der Welt und der Welterklärung abgesprochen wird. Die Aufforderung, in einer Welt zu leben, „etsi Deus non daretur", „als ob es Gott nicht gäbe" (Hugo Grotius; Dietrich Bonhoeffer), bis hin zum Aufruf, in einer Welt zu leben, in der Gott tot ist (Friedrich Nietzsche), ist verbreitet. Dabei wird dem Theologen der Ort im Diskurs der Wissenschaften nicht zuletzt deshalb streitig gemacht, weil es – im Anschluß an Ludwig Wittgenstein – sinnlos erscheint, eine Wissenschaft um ein Leerwort „Gott" zu konstruieren. Wir Theologen müssen uns entsprechend fragen lassen, wie weit wir diesem Einspruch nachgehen, indem wir oft genug von vielem, nur nicht mehr von Gott reden.

Der Vorwurf einer „gott-losen Theologie" wird aber dann gleichzeitig auch von vielen sogenannten einfachen Christen erhoben, denen das theologisch Gesagte keine Glaubenshilfe mehr ist, sondern eher zum Anlaß von tiefgreifender Glaubensverunsicherung, ja auch zum Verlust der „Freude über Gott" wird. Insofern das Wächteramt in der Kirche, das episkopale Lehramt, sich seinerseits in hohem Maß an den negativen bzw. zumindest negativ erscheinenden Wirkungen der Theologie orientiert, ist auch von dieser Seite eine Mehrzahl von Einsprüchen zu hören.

Die lehramtlichen Einsprüche beziehen sich einmal auf die angesprochenen Negativwirkungen der Theologie, zumal die ihr zugeschriebenen Verunsicherungen der Gläubigen. Sie beziehen sich sodann auf inhaltliche Fragen, teilweise auf das, was nicht mehr gesagt wird, vor allem aber auf solches, was auf neue oder andere Weise gesagt wird. Mißfallen findet schließlich auch der Ort, an dem zumal in Mitteleuropa die Theologie getrieben wird, nämlich mitten in der Welt mehr als im Binnenraum der Kirche. Davon soll nun zunächst die Rede sein.

Universitäre Theologie

Ohne die lange Geschichte der professionell ausgeübten wissenschaftlichen Theologie in Erinnerung zu rufen[2], sei der Blick hier auf die Gegenwart gerichtet. Wir erinnern nur daran, daß spätestens beim Übergang in die europäische Neuzeit es Theologie und Philosophie waren, um die sich die „universitas docentium et studentium" scharte und von denen aus das seine Entwicklung nahm, was wir als die Universität bzw. das Universitätswesen kennen.

Zum neuzeitlichen Erscheinungsbild der Universität gehört es aber dann, daß in ihr – wenn auch in anderer Gewichtung der einzelnen Wissenschaften – einmal die Symbiose der Wissenschaften mit Theologie und Philosophie als normorien-

tierten Wissenschaften fortlebt; so kennen wir es aus Österreich, Deutschland, aus bestimmten Städten wie Prag und Straßburg und anderen universitären Zentren. Sodann aber gibt es Länder in Europa und der weiteren Welt, in denen die Theologie aus der öffentlichen Wissenschaftswelt vertrieben ist und dafür ein privates oder binnenkirchliches Dasein fristet. Diese Ausgliederung erleben wir dann nochmals auf doppelte Weise: Entweder ist die theologische Ausbildung mit dem vorrangigen Ziel der Priesterausbildung auf eine kirchlich geleitete philosophisch-theologische Hochschule reduziert, oder die Theologie ist selbst wieder Teil eines umfassenden Universitätsgebildes, das eine Mehrzahl von Fakultäten in sich vereinigt, sich aber wesentlich dadurch auszeichnet, daß es nicht mehr einem öffentlichen Träger untersteht, sondern in kirchlicher Trägerschaft auftritt.

Hier stellt sich dann die Frage nach dem wissenschaftlichen Rang solcher Institutionen. Zweifellos gibt es kirchlich geleitete Hochschulen, die aus ihrer Profilierung heraus auf ausgezeichnete Weise in den wissenschaftlichen Gesamtdiskurs eingreifen bzw. ihre Absolventen befähigen, sich an diesem Diskurs nachdrücklich zu beteiligen. Ich nenne in Europa Hochschulen wie das Institut Catholique in Paris, kirchliche Hochschulen wie die Gregoriana in Rom, spanische kirchliche Universitäten wie die in Madrid und Bilbao, die Jesuitenhochschulen für Philosophie in München und für Philosophie und Theologie in Frankfurt. Die gesellschaftliche Bedeutung solcher Hochschulen ist nicht zu leugnen. Umgekehrt ist aber auch das häufig eher niedrige wissenschaftliche Niveau von Kleininstituten und Seminarhochschulen nicht zu übersehen.

Was uns aber hier vor allem beschäftigen sollte, ist die heute nicht selten grundsätzlich diskutierte Frage des Rückzugs der Theologie aus den Räumen gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Anders gesagt: Soll die Theologie sich auch dort aus den öffentlichen Universitäten zurückziehen, wo ihr bis in unsere pluralistische Zeit hinein immer noch das Privileg der Präsenz eingeräumt wird? Ich formuliere diese Frage mit Bedacht spitz. Denn die Frage der theologischen Präsenz an öffentlichen Universitäten wird heute keineswegs nur in gewissen kirchlichen Kreisen diskutiert, sondern auch in sogenannten weltlichen Kreisen. Dort wächst schon angesichts der deutlicher erkennbaren Präsenz anderer Religionen, zumal des Islam, einmal die Einsicht, daß die These vom Ende der Religion sich als falsch erweist. Es kommt dann die Frage hinzu, wie lange noch den christlichen Kirchen eine privilegierte Stellung im Staat und zumal in seinen Erziehungseinrichtungen bis hin zu den Universitäten einzuräumen ist. Wohin aber führt es, wenn sich die Kirchen – aus diesen oder jenen Gründen – freiwillig aus Universitäten, in denen sie präsent sind, zurückziehen und andere Religionen vielleicht aus ihrem religionswissenschaftlichen Status in einen Bekenntnisstatus hineinwachsen und mit diesem an unseren Universitäten anwesend sind? Mit solchen Entwicklungen sollte man nüchtern rechnen.

Um so schlimmer ist es, wenn sich aus unterschiedlichen Motiven zwischen bestimmten kirchlichen und bestimmten gesellschaftlichen Interessengruppen eine Mesalliance bildet. Diese Gefahr ist Anlaß genug, die Rolle der Theologie im Kontext heutiger Zeit erneut zu prüfen.

Das elliptische Verhältnis der Theologie

An dieser Stelle kehren wir noch einmal an den Ausgangspunkt unserer Erörterung zurück. Wichtig ist uns, daß die Theologie nicht das Produkt menschlichen Denkens ist, sondern aus dem Bedenken geschichtlicher Erfahrungen folgt. In diesem Sinn lebt sie nach den Forderungen von „Gaudium et spes" 4 im elliptischen Spannungsfeld von jeweiliger Gegenwart und der geschichtlichen Auslösung des christlichen Glaubens durch die Gestalt des Jesus von Nazareth. Der bekannte Text der Pastoralkonstitution lautet:

„Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen."

Der Text ist freilich weniger selbstverständlich, als er uns heute erscheint. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß der Mensch der Neuzeit sich wesentlich als ein in der Geschichte verwirklichendes Subjekt erfährt; das aber war nicht immer der Fall.

Geschichte aber besagt Wandel, Entwicklungen und Brüche, jedenfalls Prozesse. Wo die Gesellschaft heute als pluralistische Gesellschaft erfahren wird, löst sich die Idee der einen Weltgeschichte weithin zunächst in eine Vielzahl von Geschichten auf. Kurz gesagt: Unsere Zeit ist nicht mehr die Zeit des Anfangs. Wenn aber dennoch dem Anfang – konkret für uns: – des Christentums Normativität und Verbindlichkeit zuzusprechen ist, muß der Abstand zwischen Anfang und Heute überbrückt werden, damit das Licht des Anfangs auf unsere Zeit fallen kann. Zudem ist dann zu klären, warum jenem Ereignis des Anfangs bleibend Normativität zuzusprechen ist.

Hier aber zeigt sich eine Gefährdung der Theologie, die es in dieser Gestalt bislang nicht gegeben hat bzw. geben konnte. Sie ist leicht erkennbar, wenn wir das heute oft schlagwortartig vertretene Ende der Eurozentrik mit der Entwicklung der Theologie in Verbindung setzen und dabei festhalten, daß der abendländische Christ jahrhundertelang aus der Theozentrik lebte.

Theozentrik – Eurozentrik

Am Anfang der Christentumsgeschichte steht der uns durch Jesus den Christus vermittelte eine und einzige Gott, stehen Monotheismus und Theozentrik. Als Schöpfer und Richter, Anfang und Ende der Welt ist Gott das einigende Prinzip der Welt, das als solches nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kultur, in Recht und Politik Geltung hat. In einer Zeitgeschichte, in der das Römische Reich zur einen Ökumene zusammenwuchs, kam es dann gleichzeitig zur Ausbildung dessen, was wir heute die „Eurozentrik" nennen – die die Welt einende Zusammenschau aller Dinge im Zeichen des kulturell-politischen Einheitsprinzips Europa. Das läßt sich über die verschiedenen Stadien der Geschichte des Abendlands genauer nachzeichnen[3]. Wichtig für unsere Überlegung ist jedoch, daß der bedeutendste und nachhaltig wirksamste Faktor in der Gestaltung der europäischen Kultur das Christentum war.

Der Zusammenklang von Christentum und griechisch-römischer Geschichte in der Kultur Europas führte dahin, daß im Zeichen der doppelten „-zentrik" – Theozentrik und Eurozentrik – der theologische Ellipsenpunkt „Zeit" einstweilen seine Bedeutung verlor. Theologisch bedeutsam war die allen Geschöpfen eigene unverlierbare, bleibende Rückbindung an den Schöpfergott, die – unabhängig von einer bestimmten Zeit – über alle Zeiten und Räume hinweg in der göttlichen Ordnung Gültigkeit besaß. Erst als die neuzeitliche Geschichte auf die totale Auflösung dieser Ordnung hindrängte, anders gesagt: als der radikale und allseitige Durchbruch des Pluralismus zum Verlust der einigenden Ordnung führte[4], erhielt das genannte elliptische Verhältnis der Theologie zwischen Anfang und jeweiligem Heute seine ursprüngliche Bedeutung zurück. Das wird sofort klar, wenn wir die beiden Pole der Ellipse je eigens betrachten.

Pol 1: Unsere Zeit. Es kennzeichnet den neuzeitlichen Menschen, daß er sich selbst im Zeichen Descartes' zum Ausgangspunkt allen Fragens und Denkens machte. Karl Rahner und andere haben diesen bewußten Ansatz beim Menschen die „anthropozentrische Wende" genannt. Vom elliptischen Spannungsfeld der Theologie zwischen Zeit und Evangelium her formuliert, brachte diese Wende zwei auffallende Konsequenzen mit sich:

1. Der Pol „Zeit" zieht in der Folgezeit schon deshalb die wachsende Aufmerksamkeit auf sich, weil er vom Menschen und der Welt nicht nur als Schöpfung handelt, sondern beides – Mensch und Welt – in ihrer geschichtlichen Entwicklung als das schlechthin sich Ändernde und Wandelbare entdecken läßt. Wo aber das Wandelbare sich als solches aufdrängt, wird es zu einem Bereich, der immer neu entdeckt und geprüft werden muß. Das Problem verschärft sich, wo das Sich-Wandelnde in seiner Vielseitigkeit gesehen wird und das dann nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit. Tatsächlich gehören die Wahrnehmung des geschichtlichen, nicht nur des natürlichen Wandels und der Pluralis-

mus zu den wichtigsten Momenten heutigen Lebens. Sie werden dann in unserer Landschaft – zumindest de facto – von einem dritten Moment begleitet: dem Gott-Verlust. Wo Gott als Brennpunkt menschlicher Lebensordnung ausfällt, ist aber der Verlust der inneren Kohärenz alles Seienden vorprogrammiert. Die Einheit selbst wird fragwürdig und damit zum Problem.

2. Wo sich der Zeitfaktor in der angegebenen Weise aufdrängt, hat das seine unvermeidlichen Folgen für den anderen Ellipsenpunkt: das Evangelium und sein Licht. Im Rahmen theologischer Reflexion ist die Verlagerung der Aufmerksamkeit auf den ersten Ellipsenpunkt anfangs kaum aufgefallen. Das war zumindest solange der Fall, als das Evangelium gerade im Wandel der Zeiten für die unverrückbare Konstante und den eigentlichen Orientierungspunkt gehalten wurde. Doch auch das ist inzwischen vielfach nicht mehr der Fall, so daß wir den zweiten Pol tunlichst eigens thematisieren.

Pol 2: Evangelium. Drängte sich uns zunächst unsere Zeit als neue Unbekannte auf, so daß wir uns ihrer in zeit- und gesellschaftsanalytischen Bemühungen zu versichern suchen, so wird heute auch das Evangelium immer mehr zur Unbekannten. So stellen wir, um beim Vordergründigsten zu beginnen, bei vielen unserer Theologiestudenten einen erschreckenden Wissensausfall in Glaubensfragen fest. Was aber selbst bei an Glaubensfragen Interessierten der Fall ist, ist erst recht in der breiten Gesellschaft zu konstatieren: Es besteht nicht nur ein existentieller Glaubensverlust, die Unwissenheit nimmt auf grassierende Weise zu. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir beim Stichwort „Evangelium" lange vom gläubigen Hörer eine innere Resonanz erwarten konnten, ist längst auf weiten Strecken hinfällig geworden. Kurzworte wie „christlicher Glaube", „christliche Offenbarung" oder „Evangelium" erweisen sich vielfach bei genauerer Nachfrage keineswegs mehr als gefüllte Kurzformeln, sondern verkommen zu Leerformeln.

Es kommt ein weiteres hinzu: Das Evangelium ist in seiner biblischen Versprachlichung inzwischen gleichfalls als historisch vielfach bedingtes Phänomen erkannt. Die endgültige Freigabe der historisch-kritischen Methode im Umgang mit der Heiligen Schrift hatte zur Folge, daß sich die Entdeckungsprozesse neuer Einsichten heute keineswegs mehr auf den Pol des Zeitindex beschränken, sondern auf den Pol des Evangeliums zurückwirken, zumal dieser in seinem Ursprung gleichfalls von einem Zeitindex geprägt ist. Da aber die Erkenntnis der Geschichtlichkeit auch der Heiligen Schriften vieles von dem, was früher als sicher geglaubt wurde, in Frage stellt, kommt es zu dem psychologisch nachvollziehbaren Kurzschluß, die Theologie verunsichere die einfachen Gläubigen, trage so zur Glaubensunlust, aber auch zum Verlust der Glaubenssubstanz bei.

Damit sind wir erneut bei den Einsprüchen, die wir bereits in unserer Eingangsüberlegung erläutert haben. Viele einfache Christen rufen nach Beendigung der Verunsicherung. Intellektuelle wollen wissenschaftliche Redlichkeit. Kirchenamtliche Kreise fordern eine reflektierte Weitergabe der Glaubensinhalte bzw.

eine Begründung der lehramtlich verkündeten Positionen. Der Ort, an dem Theologie getrieben wird, verlangt eine Einbindung der Theologie in den wissenschaftlichen Gesamtdiskurs und eine aktive Mitgliedschaft der Theologen in der wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft; sollten wir keinen Beitrag zu ihr zu leisten vermögen, so ist eine „Exkommunikation" aus dieser Gemeinschaft auf die Dauer ebenso unvermeidlich, wie wir sie aus der Theologiegeschichte in der Kirche bis auf den heutigen Tag gewohnt sind.

Die Beschreibung der Situation ist damit jedoch keineswegs abgeschlossen. Denn wir haben zwar vom Ende der Eurozentrik gesprochen, auch vom Durchbruch eines umfassenden Pluralismus, doch die Blickeröffnung, die sich daraus ergibt, bedarf einer grundlegenden Erweiterung, die sich schon daraus ergibt, daß sich zum Zeitindex immer deutlicher ein Raumindex gesellt, der unsere kulturelle Einordnung auf andere Weise relativiert. Kirchlich bedeutet das, daß aus der abendländischen Kirche heute wahrhaftig die Weltkirche zu werden beginnt. Was hier erweiternd zu bedenken ist, verbindet sich im wissenschaftlichen Diskurs nicht zuletzt mit dem Begriff der Kontextualität.

Im Spannungsfeld von Kontext und Text

Was wir als elliptisches Spannungsfeld der Theologie beschrieben haben, kommt weltkirchlich heute vor allem dort zur Sprache, wo von *„kontextuellen Theologien"* die Rede ist. Ich lenke die Aufmerksamkeit schon deshalb auf diesen Begriff, weil er auf seine Weise die binneneuropäische Sicht der Dinge sprengt. Es gibt schließlich nicht nur eine binnenkirchliche bzw. genauer: eine westlich-binnenkirchliche Sichtverengung der Theologie, sondern auch eine binneneuropäische bzw. der westlichen Kultur verhaftete Sichtverengung.

Als Anfang 1997 der ceylonesische Theologe Tissa Balasuriya exkommuniziert wurde, wurde dagegen sehr bald der Vorwurf geltend gemacht, diese Exkommunikation stelle einen Affront gegen die kontextuellen Theologien Asiens dar und stelle die Kontextualität der Theologie überhaupt in Frage. Georg Evers, Mitarbeiter am Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen, hat diesen Vorwurf jüngst ausführlich begründet und dabei auf das „laute Schweigen" der westlichen Theologen aufmerksam gemacht[5]. Der Vorwurf des Schweigens verbindet sich mit dem weiteren Vorwurf, daß das kirchliche Lehramt in seinen Verlautbarungen selbst noch einmal an die abendländische Sprach- und Denkgestalt der Theologie rückgebunden bleibt und schon von da aus sich bei Theologen anderer Kulturgebiete in Konfliktsfällen schnell das Gefühl des Unverstandenseins einstellen kann.

Nun kann in diesem Zusammenhang Tissa Balasuriya und der wenig sensible Umgang Roms mit seiner Person und Theologie nur eine Einladung sein, unsere

eigene Fragestellung zu erweitern. Natürlich kann hier auch nicht die ganze Problematik, die sich hinter dem Stichwort „kontextuelle Theologien" verbirgt, aufgezeigt werden[6]. Soviel sei jedoch angemerkt:

1. Wer „Kontext" sagt, darf nicht vergessen, daß er damit zunächst „Text" gesagt hat. Wer im Rahmen christlicher Theologie vom „Kontext" spricht, ist somit zunächst an den Grundtext dieser Theologie verwiesen und kommt folglich nicht umhin mitzuteilen, was dieser ihm sagt und bedeutet.

2. „Kontext" besagt über den Zeitindex hinaus das Ensemble von Einflüssen, die bei der Abfassung eines Textes zum Tragen kommen bzw. gekommen sind. Damit ist die Theologie in voller Wucht an die Fülle außertheologischer Faktoren verwiesen, die vor allem deshalb ambivalent sind, weil sie nicht nur der Verständigung dienen, sondern oft genug blockierend wirken. Die Beschäftigung mit ihnen in der theologischen Erörterung kann im übrigen leicht die Gefahr heraufbeschwören, daß das Evangelium und damit die Rede von Gott selbst am Ende erstickt werden.

3. Die Schwierigkeit verdoppelt sich, wenn man erkennt, daß sich tatsächlich in der theologischen Erörterung nicht nur heutiger Kontext und Text des Evangeliums gegenüberstehen, sondern die Problematik von Kontext und Text auch den Pol des Evangeliums selbst betrifft, insofern auch der Text des Evangeliums in einem Kontext entstanden ist. Damit verdoppelt sich die Frage nach dem Kontext, und es besteht die Gefahr, daß die Relativierung des Grundtexts diesen selbst in seinem Grundgehalt verletzt[7].

4. Die Rückbindung aller menschlichen Texte in die Partikularität und Relativität geschichtlicher Kontexte wirft aber dann die Frage nach Kommunikabilität und Kommunikation der verschiedenen Positionen untereinander auf, die Frage nach der Verbindlichkeit des Ursprungs und – damit verbunden – nach der universalen Geltung des ursprünglichen Anspruchs, schließlich die Frage nach heute möglichen Weisen der Konfliktbewältigung und damit nach den Konsequenzen, die sich aus der unleugbaren Kontextualität aller Texte für die Entscheidungsinstanz in der Kirche, das kirchliche Lehramt und seine Träger, ergeben.

Die vier genannten Momente – das Spannungsfeld von Kontext und Text, die Ausweitung des Zeitindex auf das volle Ensemble außertheologischer Faktoren in Raum und Zeit, die Verdoppelung der Kontextbetrachtung im Hinblick auf das Hier und Heute und auf den Text des Ursprungs und schließlich die Frage der Verbindlichkeit im Rahmen von Partikularität und Universalität, verbunden mit der Frage der Verständigung und Kommunikation zwischen den verschiedenen kulturellen wie kirchlichen und – ganz allgemein – religiösen Kontexten und der nach dem Umgang mit Konflikten – müssen wir hier stehen lassen, ohne sie im einzelnen näher anzugehen. Nur soviel sollte klar sein: Niemand, der der Theologie wohlwill, kann heute die Komplexität der gestellten Aufgaben übersehen. Selbst der einzelne Fachtheologe kommt nicht umhin, wie Karl Rahner es schon

getan hat, seine Begrenzungen in der wissenschaftlichen Theologie einzugestehen. Theologie kann heute nur noch als ein großes Teamwork betrieben werden.

Aufgaben christlicher Theologie heute

Damit kommen wir zu einer abschließenden Zusammenfassung der Aufgaben, der sich christliche Theologie heute konfrontiert sieht. Wir wollen sie in Gestalt einiger Thesen vorlegen.

These 1: Christliche Theologie ist, ungeachtet ihrer Vielgestalt in der Geschichte, in den verschiedenen Zeiten und Räumen der Welt, von ihrem Wesen her auf Gott bezogen, wie er sich in Jesus von Nazareth der Welt mitgeteilt hat.

Zweifellos stellt die Vielfalt der Erfahrungen in und mit dieser Welt heute einen ungeheuer starken Ruf nach Orientierung dar. Dieser Ruf nach Orientierung ist auch für die Theologie eine große Provokation. Dennoch muß der christlichen Theologie stets bewußt sein, daß sie ihren Ursprung nicht in der Suche der Menschen hat, sondern ausgelöst ist durch die geschichtliche Gestalt des Jesus von Nazareth, sein Leben und Sterben und das aus diesem Leben und Sterben resultierende Heilsangebot an die Welt. Menschlich ist Jesus von Nazareth in seinem Wesen ein Verweis auf Gott, im theologischen Anspruch die volle Präsenz dieses Gottes unter und mit den Menschen, in der dogmatisch zugespitzten Formel: „wahrer Mensch und wahrer Gott", und das in jede Gegenwart hinein.

These 2: Die zentrale Rückbindung der christlichen Theologie an den Gott Jesu Christi läßt eine gleiche Rückbindung von jedem Theologen erwarten, der in seinem theologischen Denken und Tun einmal zur Rechenschaftsablage von seiner Hoffnung aufgerufen ist und sich sodann vor allem anderen grundsätzlich in den Dienst der Rückbindung der Menschheit und der Welt an den Gott des Lebens gestellt sieht.

Existentielle Rückbindung des Theologen an das tragende Geheimnis Gott und Dienst an dieser Rückbindung, auf den Begriff gebracht: Gotteserfahrung und Mystagogie, markieren die zentralen Momente theologischer Existenz. Dazwischen steht die Apologie im Sinn von 1 Petr 3,15, die Bereitschaft, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund der Hoffnung fragt", die uns erfüllt.

Gerade weil aber die anthropozentrische Wende zusammen mit dem Fortgang der neuzeitlichen Geschichte auch in der Theologie eine so starke Blickveränderung eingeleitet hat, daß am Ende stellenweise gar ihr Selbstverständnis in Frage gestellt ist, ist nachdrücklich auf der zentralen Verankerung der Theologie in ihrem geschichtlichen Ursprung zu bestehen. Sie findet ihren immer wieder erneuerten Ausdruck in der existentiellen Rückbindung des Theologen an das tragende Geheimnis Gott.

Diese existentielle Rückbindung des Theologen an Gott hat darüber hinaus heute eine eminent aktuelle Bedeutung. Wir leben nämlich in einer Zeit, in der „Atheismus" zwar ein Wort, doch nicht das letzte Wort ist. Das weltweit zu beobachtende Phänomen der säkularisierten Welt findet heute längst bis in unsere Breiten eine Gegeninstanz im „revival of religions". Vor aller Diskussion um religiöse Lehren und Inhalte tönt uns denn auch aus den verschiedensten Religionen die Aufforderung entgegen, zunächst Rechenschaft zu geben von den „Erfahrungen", nicht von den Ideen und Gedanken, aus denen wir unser Leben gestalten. Die spirituelle Armut, die sich bei uns breitmacht, kann nicht mehr mit noch so gut formulierten Argumenten überspielt werden. Wir tun daher gut daran, in der Besinnung auf die Theologie ihren spirituellen Bezug nicht auszuklammern.

Noch einmal: Wenn nicht alles täuscht, kommt in der Rückbesinnung der Theologie auf sich selbst der aller Reflexion vorausgehenden Erfahrungskomponente in Zukunft eine zunehmende Bedeutung zu. Diese Komponente ist aber dann nicht mehr in die reine Innerlichkeit zu verlegen, sondern muß ihren Ort in der Apologie haben, die das Leben selbst ist. Die Fähigkeit zur Mystagogie wird dann ihrerseits zu einem Kriterium für gelebte Spiritualität.

These 3: Das Leben aus christlicher Identität ruft in der theologischen Reflexion über die nonverbalen Kommunikationsweisen hinaus nach sprachlicher Kommunikation; diese muß in ihrer Ambivalenz möglichen Gelingens und Scheiterns wahrgenommen werden.

Zur Konsequenz gläubigen Lebens gehört die theologische Reflexion und ihre Übersetzung in die Sprachen der Menschen. Der existentielle Umgang des Menschen mit dem Geheimnis Gott gründet im Schweigen und Verstummen. Folglich ist auch die erste Bezeugung unseres Glaubens, wie wir heute wieder deutlicher begreifen, das Zeugnis des Lebens, nicht des Wortes. Die Wiederentdeckung der Vielzahl meditativer Übungen in der Begegnung mit anderen, zumal den asiatischen Religionen erschließt uns heute nicht zuletzt den Reichtum nonverbaler Kommunikationsmöglichkeiten.

Freilich darf diese Wiederentdeckung kein Grund dafür sein, daß wir uns nicht im Wort und in der Sprache bemühen, den Grund unserer Hoffnung zu benennen. Gründe dafür gibt es mehrere, von denen wir einige nennen:

1. Theologisch gilt für den Christen, daß am Anfang die Botschaft steht, daß Gott kein stummer Gott ist, sondern ein sprechend-handelnder, daß das Wort Gott ist und, Fleisch geworden, unter uns seine Wohnung aufgeschlagen hat.

2. Sodann ist im westlichen Selbstverständnis des Menschen die Sprache wesentlicher Ausdruck des Verstehens wie auch Weg der Verständigung. Das bleibt auch dann gültig, wenn die Vielzahl der Sprachen ethnisch, lokal, kulturell, rollen- und fachspezifisch oft genug Anlaß zu Verwirrung und Mißverständnis bietet. Zumindest im westlichen Selbstverständnis erlaubt die die Menschen verbindende Rationalität keinen Rückzug in Isolation, sie ruft vielmehr nach Kommu-

nikation. Das Problemfeld Theologie und Universität ist in diesem Zusammenhang nur ein Anwendungsfall.

3. Wenn nicht alles täuscht, ist es ein Kennzeichen der westlichen Welt, daß sie selbst kleine Erkenntnisfortschritte und Einsichten oft höher bewertet als die Tiefe und Weite des Unbegreiflichen und Unsagbaren. Demgegenüber fordern heute Kulturen und Religionen auch bei uns ihren Platz, die menschliches Reden eher in seiner Begrenztheit, Beschränktheit und Einseitigkeit geringschätzen angesichts der Fülle des Unsagbaren.

4. Die unterschiedliche Einschätzung von Gesagtem und Nichtgesagtem bzw. Unsagbarem wirkt sich in der christlichen Theologie nicht zuletzt im Umgang mit den Dogmen bzw. den verbindlichen Lehren der Kirche aus, wie wir sie in den verschiedenen Teilen der Welt beobachten können. Sie hat auch ihre Konsequenzen im Wahrheitsverständnis, zumal dann das, was wir als westliche Menschen aussagen, trotz aller Begrenztheit (partielle) Wahrheit meint, während dasselbe für Menschen eines anderen Kulturkreises eher das Verfehlen der (ganzen) Wahrheit, in diesem Sinn Unwahrheit bezeichnet. Den Vertretern des kirchlichen Lehramts ist – wie schon gesagt – bislang viel zu wenig bewußt, daß ihr Denken und Urteilen nach wie vor vorrangig von westlichen Denk- und Sprachstrukturen geprägt sind.

These 4: Der Prozeß der Versprachlichung zwingt die Theologie, sich auf die Sprachen der Welt einzulassen, die in ihrer Fülle zugleich Ausdruck des Reichtums wie der Endlichkeit, Einladung zur Übersetzung wie Hemmschwellen der Vermittlung sind; wo Gott zur Sprache kommen will, ist die Sprache aber der grundlegende Weg der Inkulturation.

Der Prozeß der Versprachlichung kommt in der heutigen Diskussion terminologisch auf verschiedene Weisen zur Sprache:

1. Theologisch ist die Versprachlichung der ursprünglichen Botschaft in der Verlängerung der *Inkarnation* Gottes in Jesus Christus zu sehen. Die Inkarnation Gottes ist aber dann keine abstrakte Wirklichkeit, sondern ein in die Konkretheit der Geschichte hinein vermitteltes Ereignis, das in seiner Folgegeschichte weiterlebt.

2. Als neuerer Ausdruck dieser Verlängerung ist heute die *Inkulturation* anzusehen. Dieser Begriff weiß um die Mehrzahl der Kulturen in der Welt und beschreibt im Begriff der Kultur ein Ensemble von Faktoren, die das menschliche und gesellschaftliche Leben einer bestimmten Region in einer bestimmten Zeitepoche bestimmt.

3. *Kontextualität* ist ein dritter Ansatz, von der Übersetzung der Grundbotschaft zu sprechen. Er lenkt einmal den Blick auf das Umfeld, aus dem heraus und in das hinein die Botschaft ergeht. Sodann hält er, recht verstanden, das Spannungsverhältnis von Text und Kontext aufrecht. Theologisch kommt diesem Verhältnis von Text und Kontext schon deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil

der christliche Glaube Gott als sprechenden Gott, als das Wort schlechthin bekennt und er somit Text und Sprache wird, in dem der Kontext, der Mensch und die Schöpfung als Antwort und als Antwortsverweigerung immer schon vorkommen.

Die These spricht aber dann auch davon, daß „Gottes Wort in der Fremde“[8] ergeht. Diese Einsicht ist Anlaß, daß sich die Theologie in einer Zeit zunehmender Kommunikationslosigkeit und des Kommunikationsverlusts der Pluralität der Sprachen zuwendet und versteht, daß sie mit vielen, wenn nicht allen Sprachen der Welt umgehen lernen muß, wenn sie an der Überzeugung festhalten will, eine universale Botschaft zum Heil der Welt vorzutragen.

These 5: Die anthropozentrische Wende bringt es mit sich, daß die Zuwendung zum Pol der „Zeichen der Zeit“ diesen einen eigenen Rang verleiht, insofern der Mensch als tatsächlicher bzw. möglicher Partner Gottes erkannt sein will; die Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“ ist aber selbst eher ein außertheologischer als ein theologischer Vorgang, so daß die Theologie schon aus diesem Grund auf den interdisziplinären Diskurs der Wissenschaften angewiesen ist. Solange die Priorität des göttlichen Wortes im Diskurs von Gott und Mensch Beachtung findet, hat der Umgang mit den aus anderen Wissenschaften beigesteuerten Faktoren der Wirklichkeits- und Zeiterkenntnis seinen Sinn. Wir erinnern an dieser Stelle an „Gaudium et spes“ 44, wo von den Hilfen die Rede ist, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt. Dort heißt es:

„Zur Steigerung dieses Austauschs (d.h. zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen) bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündigt werden kann.“

Es kann also nicht darum gehen, das inkulturative bzw. kontextuelle Denken zu unterdrücken; vielmehr sind Zeit-, Gesellschafts- und Kulturanalysen als Vorbereitung des rechten Umgangs mit den Menschen von heute unabdingbar. Wichtig ist lediglich, daß in der Erkenntnis der Bedeutsamkeit der am Pol der „Zeichen der Zeit“ angesiedelten Faktoren nicht der Grundtext und damit die Grundorientierung der Theologie verloren geht.

These 6: Sinnvollerweise läßt sich die Theologie als „kombinatorisches“ Geschehen beschreiben, in dem die überkommene Glaubenserfahrung, die situativen Konkurrenzerfahrungen in ihren kulturellen Bedingtheiten und die Wahrheitsfrage zusammengeführt werden.

Der evangelische Theologe Ingolf U. Dalferth hat von „kombinatorischer Theologie“gesprochen[9]. Er definiert die Theologie „als Kunst der Kombination

unterschiedlicher Bezugssysteme wie Glaube, Lebenserfahrung, Wissenschaft, Recht, Kirche, Religion usf.", verbunden mit der „Kunst des Deutens, Interpretierens, Verstehens, Prüfens, Urteilens und Entscheidens, die auf der Basis überkommener Glaubenserfahrung diejenige Wahrheit im Streit unserer vielfältigen Erfahrungen und Meinungen zu finden und gegen Zweifel, Irrtum und Irrlehre mit guten (das heißt auch von anderen nicht ohne Verlust der eigenen Glaubwürdigkeit ignorierbaren) Gründen stark zu machen sucht, die unter den (jeweils) gegebenen Bedingungen die Orientierungsfähigkeit, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft christlichen Geisteslebens ermöglicht und fördert".

Dieser Definitionsversuch spricht am Ende nochmals von der komplizierten Situation der Theologie heute. Doch dann nennt er jene Momente, auf die es wirklich ankommt: den Glauben, aus dem wir Christen leben, die Welt, aus der wir nicht aussteigen können, und die Wahrheit, um die es uns – bei allem – gerade um des Heils und der Vollendung dieser Welt willen geht.

ANMERKUNGEN

[1] H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheol. (Paderborn [2]1988) 21–32.

[2] M. Seckler, Theol. als Glaubenswiss. In: HFTh 4, 180–241; dort weitere Beiträge zur Theol. als Wiss.

[3] Vgl. die neueren Versuche, die Gesch. des Chr.tums nicht nur binnenkirchl., sondern unter Beachtung der außerkirchl. Faktoren nachzuzeichnen: Gesch. d. Chr.tums, hg. v. J. McManners (Frankfurt 1993); P. Brown, Die Entstehung d. chr. Europa (München 1996).

[4] Zur neuzeitl. Gegensteuerung gegen diesen Verlust durch den Absolutheitsanspruch des Chr.tums: H. Waldenfels, Begegnung d. Religionen (Bonn 1990) 267–351, zumal die Thesen 287–304.

[5] G. Evers, Kontextuelle Theol. in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas, in dieser Zschr. 215 (1997) 374–386.

[6] H. Waldenfels, Theol. zw. Universalismus u. Partikularismus. Die Kontextualität als neues theol. Paradigma, in: Markierungen. Theol. in den Zeichen der Zeit, hg. v. M. Delgado, A. Lob-Hüdepohl (Berlin 1995) 13–35; Themenh. zur Thematik „Kontextuelle Fundamentaltheol." in: ThGl 86 (1996) 146–156.

[7] Die Gefährdung ist dort erkannt, wo das kirchl. Lehramt in seinen Argumenten gegen die Möglichkeit der Frauenordination die Berufung auf kulturelle und zeitgeschichtlich bedingte Begründungen des faktischen Ausschlusses der Frauen vom Amt ausdrücklich zurückweist. Freilich wird diese Zurückweisung selbst an den gemeinten Stellen nicht mehr weiter begründet.

[8] Vgl. den Obertitel meines Buchs: Theol. Versuche II (Bonn 1997), wo ich ausführlicher von der theol. Bedeutung der Sprache in den Übersetzungsprozessen handle.

[9] I. U. Dalferth, Kombinatorische Theol. Probleme theol. Rationalität (Freiburg 1991) 6.

Josef Fuchs SJ

Jesus folgen

Moraltheologische Erwägungen

Bekanntlich berichten die Evangelien, daß Jesus wiederholt Menschen eingeladen hat, ihm zu folgen. „Jesus folgen" ist ein vielseitiges Problem, das grundlegend auch die christliche Moraltheologie interessieren muß und sie interessiert. Im folgenden soll es in dieser Sicht gesehen werden.

Das Problem „Jesus folgen"

Jesus berief vor allem die zu einer Gefolgschaft, die er zu seinen Jüngern erwählen wollte. Sie sollten mit ihm gehen, bei ihm bleiben, seine Lebensweise kennenlernen und sie irgendwie annehmen, vor allem aber sollten sie seine Geistigkeit verstehen lernen; überdies sollten sie an seiner das Reich Gottes kündenden und bringenden Wandertätigkeit teilhaben. Sie sollten sich ihm ganz anschließen, ihm vertrauen, ja ihr ganzes Vertrauen auf ihn setzen und auf diesem Vertrauen ihr Leben aufbauen.

Aber auch andere, die er nicht in seine engere Jüngerschar aufnahm, hat Jesus zu einem vertrauenden Glauben an ihn aufgefordert; Nikodemus., Zachäus, Maria von Magdala, Lazarus mit seinen Schwestern Marta und Maria, die ihn begleitenden Frauen, manche – auch öffentliche – Sünder, die Hörer seiner Bergpredigt, die ihm folgenden Volksmengen. Ja, eigentlich hat er alle Menschen gerufen, ihm zu folgen; denn allen gelten die Worte seiner beginnenden Predigttätigkeit: „Bekehrt euch, und glaubt dem Evangelium" (Mk 1,15); das Evangelium (Frohe Botschaft) aber ist sein Ruf und seine Einladung.

Die Gefolgschaft schließt naturgemäß eine gewisse Nachahmung ein; anders ist die Gefolgschaft kaum zu denken. Es ist die Nachahmung des Jesus von Nazaret, den man kennen und als geistlichen Meister schätzen gelernt hat. Er war verschieden von den anderen Meistern, die es in Judäa und seiner Nachbarschaft gab. Was er sagte und tat, war einzig; es ließ sich nicht einfachhin von dem ausmachen, was man schon sonst gehört, gesehen und erlebt hatte. Das „ihm Folgen" und darum „ihn Nachahmen" erfordert, sich den Duktus seines Lebens und Redens und Wirkens zu eigen machen, es fordert darum von denen, die das wollen, ein Eingehen auf etwas weitgehend Neues. Ihr darauf hinzielendes Verlangen und Mühen kann

allerdings kein voller Erfolg sein; denn Jesus war einzig, niemand kann ein „anderer Jesus von Nazaret" werden – und dies nicht nur, weil er nicht aus Nazaret kommt.

Was die Gerufenen der Evangelien vor allem in Erstaunen versetzte und was sie auch nicht einfachhin nachvollziehen konnten, war die unübersehbare besondere Beziehung Jesu zu seinem Gott, zu seinem Vater. Ihm war er völlig hingegeben, sein Wille war ihm, wie er so oft kundtat, alles; am tiefsten kam er ihm in seinem persönlichen Beten nahe. Darum aber auch sein immer wiederkehrendes Reden vom Reich Gottes, in dem Gott die Menschen liebt und sie alle an sich ziehen will. Dieses Reich Gottes, das in Jesus als dem Boten Gottes nahe, ja sogar irgendwie schon gekommen war, kündet er als Frohe Botschaft den Menschen. Die Verkündigung dieses Reiches seines Gottes ist seine Lebensaufgabe, der er sich ganz verschrieben hat. Den Menschen ruft er zu, daß sie sich diesem Gottesreich öffnen und alles, was ihm widerspricht, von sich werfen sollen. Seine Jünger nimmt er sogar, wie gesagt, als aktive Mitarbeiter in seine Tätigkeit als Wanderprediger und Künder des Gottesreichs auf.

Wer war sein Gott? Jesus wußte von Gott ursprünglich als Kind von seiner Familie und seiner jüdischen Umgebung in ihren verschiedenen Gruppierungen und verschiedenen Auffassungen, auch von der Synagoge und von jenem Jerusalem mit dem Tempel, zu dem man bei bestimmten Gelegenheiten wallfahrtete, aber auch von den ihrem Gott treuen wie auch von den sich Gott als Sünder widersetzenden Menschen.

Mit der Zeit kommt es in Jesus selbst langsam, aber offensichtlich zu einer ganz persönlichen und reichen Gotteserfahrung und zu einem ganz persönlichen und reichen Gottesbewußtsein (und darin eingeschlossen seine ihm eigene Menschen- und Weltbeziehung). Auch seine Umgebung wurde sich dessen langsam bewußt. Jesus erfuhr vor allem eine besondere Nähe und Liebe seines Gottes zu ihm, aber auch eine ihm eigene besondere Berufung von diesem Gott her, überdies die besondere Berufung, sich selbst diesem als dem in seinem Gottesreich den Menschen nahen, sie liebenden und suchenden Gott völlig zur Verfügung zu stellen. Er hat an der Echtheit dieser als von Gott stammend verstandenen Erfahrung und seiner Berufung in seinem Innersten offenbar nicht zweifeln können; sie haben ihn in sich hineingenommen. So muß wohl sein besonderer persönlicher Gottesbezug verstanden werden, und die Menschen um ihn haben begonnen, ihn so zu verstehen.

Die damalige jüdische Welt war eine Welt, die – wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen – auf einen „Messias" als den sie befreienden „Gesalbten" Gottes, den „Christus", wie vor allem die griechischen Juden ihn nannten, sehr bewußt und lebendig wartete. Jesu selbst mied es, seine Einladung, ihm zu folgen, zu dieser jüdischen Hoffnung in Beziehung zu setzen oder gar sie in Beziehung zu setzen zu den Gedanken eines eigenen Gottseins, zu dem sein machtvolles Wirken

hätte Anlaß geben können, wie es ja auch späterhin in der frühen Christenheit (man vergleiche zum Beispiel Paulus) geschehen ist. An die Hoheitstitel „Messias" und „Gott" oder „Gottes Sohn" war also die ergangene und erfahrene Einladung, Jesus zu folgen, kaum gebunden; grundlegend war dafür nur die erfahrene Einzigkeit dieses Sohnes von Nazaret.

Die Jesus folgten, verstanden ihn weniger auf die mögliche Frage hin, wer er eigentlich aufgrund ihrer Erfahrung mit ihm sein könne, sondern eher auf ihre Frage hin, wer er für sie, für Israel und für die Menschheit sei. Aufgrund ihrer Erfahrung mit ihm vertrauten sie darauf, daß er die Antwort auf ihre tiefsten Hoffnungen sein werde. Im jüdischen Jerusalem, in dem er vor allem seinen Anspruch als Künder des Gottesreichs betonte, hat man darum auch nicht begonnen, die, die Jesus folgen, Christen zu nennen; man nannte sie einfachhin „die Glaubenden". Die Apostelgeschichte berichtet ausdrücklich, daß sie erstmals von den Gläubigen des (nichtjüdischen) Antiochien „Christen" genannt wurden (Apg 11,26). Vermutlich sind in dieser Benennung schon erste, die Berichte über den „Jesus von Nazaret" übersteigende christologische Elemente enthalten.

Ist es so nicht weitgehend auch heute noch? Wenn es um das „Jesus folgen" heute geht, fragt man – wenigstens außerhalb der Theologie – weniger nach der grundlegenden Bedeutung etwa der Stellung Jesu in der Lehre von der Trinität, auch nicht nach der christologischen Bedeutung der Diskussion um Ostern und die nachösterliche Wirklichkeit Jesu und der Christengemeinde, sondern vor allem nach der Wirklichkeit des Menschen Jesus von Nazaret und der Erfahrung der Menschen mit ihm, damals, in der Geschichte der Christenheit und heute. Denn es ist vor allem dieser Jesus – wenn auch nicht immer unter vollem Ausschluß der theologischen Christologie –, dem man folgen soll oder folgen möchte.

Das Jesusproblem in der Diskussion

Um die biblische Tradition und damit um die Person des Jesus von Nazaret ist es in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten zu sich immer wieder ändernden kritischen und auch skeptischen theologisch-exegetischen Theoriebildungen und Diskussionen gekommen, vielleicht in der letzten Zeit besonders stark in der deutschsprachigen protestantischen Exegese. In einem vielbeachteten und stark besuchten Vortrag in Rom im Januar 1997 begrüßte der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini diese in gewollter Wissenschaftlichkeit geführte Diskussion. Sie habe gezeigt, daß man die biblischen Berichte nicht ohne eine echte Kritik lesen darf (wenn ich mich nicht täusche, geschieht das im katholischen kirchlichen Bereich auch heute noch allzuoft). Sie habe aber auch deutlich gemacht, daß man mit den biblischen Texten nicht beliebig umgehen darf. Sie habe in diesem Sinn unserer heutigen Exegese und ihrem Wissen um die Person des Jesus von Naza-

ret, damit aber auch unserer aufgeklärten Möglichkeit, diesem Jesus zu folgen, einen echten Dienst erwiesen.

Die Lektüre der Bibel zum besseren Verständnis der Person des Jesus von Nazaret muß also kritisch erfolgen und darf die Ergebnisse der Bibelwissenschaften nicht einfach unbeachtet lassen, selbst wenn man dabei das je persönliche und liebgewordene Bild Jesu mit seinen Reden und seinem Wirken einer Korrektur unterwerfen muß. Durch die wissenschaftliche theologische und auch kirchliche Spekulation über den auch heute noch wirklichen und wirkenden Jesus und deren nicht angemessene Projektion in die (kritische) Lektüre der biblischen Berichte über die Person des Jesus von Nazaret (samt seiner sachbezogenen Beziehungen zu den Menschen und deren Welt und Institutionen) darf aber das je eigene Bild Jesu auch nicht behindert werden.

Die Diskussion über den biblischen Jesus ist nicht unbegründet. Die Bibel selbst kennt kein einfachhin einheitliches Jesusbild. Gibt es doch nicht weniger als drei synoptische Evangelien, also drei durchaus nicht in allem einheitliche und sogar zu verschiedenen Zeiten niedergeschriebene Versuche, die nachösterlichen und späteren Gläubigen über die Person Jesu und sein Wirken zu informieren, dazu das späte Johannesevangelium und überdies einige Informationen, die Paulus als von ihm selbst empfangene Informationen weitergibt.

Auf eine besondere Weise gehört auch der große protestantische Theologe Karl Barth in den Bereich der Diskussion. Ihn drängte vor allem die Betonung der von aller anderen Wirklichkeit grundverschiedenen Göttlichkeit Gottes. Von ihr können wir gemäß Barth nur wissen, wenn Gott sich selbst offenbart. Das hat er nach Barth – unter Ausschluß aller anderen Wirklichkeit – in Jesus von Nazaret getan. Dieser ist die Offenbarung Gottes, und zwar ist er es ausschließlich in seinem Glauben an seinen Gott. Dieser Glaube Jesu, den die damaligen Menschen erfahren haben, ist die Offenbarung Gottes, die uns in unserem eigenen persönlichen Glauben an den glaubenden Jesus von Nazaret zuteil wird. Darin unterscheidet sich Barth grundsätzlich von seinem Gegner Friedrich Schleiermacher, der die Selbstoffenbarung Gottes nicht im Glauben Jesu findet, sondern – im Unterschied zur Wissenschaft der Menschen – im „Gottesbewußtsein" der Menschen.

Der Auffassung Barths hat schließlich dessen ehemaliger Weggenosse Emil Brunner in seiner Lehre von „Natur und Gnade" – u. a. unter Verweis auf Röm 1 und 2 – widersprochen. Damit vertritt Brunner die Möglichkeit des Menschen, auch in der von Gott geschaffenen, nichtgöttlichen Wirklichkeit, die doch als Werk des Schöpfergottes den Stempel Gottes an sich trägt – jedenfalls gnadenhaft –, einen Ansatzpunkt für das Finden Gottes zu haben. Damit ist aber auch die umfassende Erfahrung der Person des Jesus von Nazaret, also nicht nur seines Glaubens, und unser menschliches Wissen um diese geschichtliche Erfahrung wieder von größter Bedeutung geworden. Dann läßt sich auch wieder von diesem geschichtlichen Jesus von Nazaret reden. Wie sagten Petrus und Johannes vor

dem sie verhörenden Hohen Rat der Juden: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4,20). So hat auch unsere heutige, wenn auch kritische Lektüre der Schriften der neutestamentlichen Bibel ihren tiefen Sinn.

Kritische Lektüre hat mit der langen exegetischen Diskussion um Jesus von Nazaret in den neutestamentlichen Schriften zu tun. Die erste hier bedeutsame Frage war, ob das, was die neutestamentliche Bibel berichtet, wirklich von den Jüngern Jesu gehört und gesehen worden sei; stimmen die uns überlieferten Berichte trotz mancher Ungereimtheiten und Widersprüche, die uns kaum glaubhaft erscheinen wollen? Es darf ja auch nicht übersehen werden, daß diese Berichte erst Jahre oder Jahrzehnte nach Golgota und Ostern geschrieben wurden. Wie steht es also um die Erinnerungen derer, deren Aussagen in die uns überlieferten biblischen Berichte eingegangen sind?

Überdies überlegt man heute, ob nicht die Verfasser der Evangelien manche Materialien des Alten Testaments, weil als Ankündigung und Vorläufer des Neuen Testaments angesehen, analog als deren Erfüllung in das Neue Testament eingefügt haben könnten, etwa Berichte der Kindheitsgeschichte oder der Passion, jedoch auch andere. Es sind Listen solcher Texte aufgestellt worden. Diese Hypothese klingt nicht einmal so unglaubwürdig. Überdies fragt man sich, ob nicht auch von seiten nichtchristlicher religiöser Berichte her, unbemerkt und guten Glaubens oder aus hohen Motiven, die neutestamentlichen Texte angereichert wurden. So haben die skeptischen Vertreter der biblischen Wissenschaften gefragt. Der Versuch der Leben-Jesu-Forschung im Sinn Albert Schweitzers ist heute als Unmöglichkeit demaskiert. Der biblische Jesus dieser Forschung wäre nicht wirklich identisch mit dem historischen Jesus.

Letztere These haben aber seit den zwanziger Jahren vor allem die Vertreter der „formgeschichtlichen Methode" in ihrer Weise aufgestellt. Sie wollen die Ursprünge der neutestamentlichen Berichte nicht nur aus den Evangelien selbst und den in ihnen erkennbaren Quellen erschließen, sondern weitgehend und vor allem aus dem schon entwickelten Glauben und der Glaubenspredigt (Kerygma) der christlichen Gemeinden (Dibelius, Bultmann u. a.). Die biblischen Berichte wären damit Glaubensurkunden, nicht aber Berichte über die historische Person Jesu, also eher Berichte über die Person Jesu, wie sie uns aus dem Kerygma bekannt ist. Immerhin, der Jesus des Kerygmas steht in Kontinuität mit dem historischen Jesus! Ein vom Kerygma unberührtes Jesusbild gibt es gemäß dieser Auffassung nicht und hat es nie gegeben. Es dient dazu, uns das je eigene Bild von dem Jesus, an den wir glauben, zu schaffen. Aber so hat dann doch der Evangelienbericht seine Bedeutung für heute. Denn im Jesus des Kerygmas ist das Gottesbewußtsein und der Gottesglaube des irdischen Jesus bleibend gegenwärtig, wenn auch nicht alle Einzelheiten der Evangelienberichte die gleiche Bedeutung haben.

Die radikalste Deutung des Jesus von Nazaret ist wohl die Rudolf Bultmanns. Er

fordert eine völlige Entmythologisierung der Jesusgeschichte, während die Jesusgeschichte selbst nicht interessiert („Geschichtswahrheiten können meinen Glauben nicht beweisen"). Was zählt, ist die existentielle Interpretation der erzählten Geschichte für mich und uns heute; die Berichte sind daraufhin zu untersuchen, was sie, philosophisch richtig interpretiert, für die Bewältigung der heutigen menschlichen Wirklichkeit hergeben können; alles andere wäre wie ein zu entmythologisierender Mythos zu behandeln. Wir sind nicht neutrale Beobachter eines objektiven Jesus von Nazaret, sondern existentiell ihn verstehende Subjekte.

Unter den Bultmann-Schülern war es vor allem Ernst Käsemann, dem diese Loslösung unserer Jesuskenntnis von der Geschichte des Jesus von Nazaret zu weit ging. Es ist, so meint er, zu unterscheiden zwischen dem verkündenden Jesus und dem dann auch verkündeten Christus. Käsemanns Grundprinzip war: Was beim Jesus der neutestamentlichen Berichte weder von der jüdischen Umwelt noch von der Gedankenwelt des Urchristentums her einsichtig zu machen ist, stammt vom historischen Jesus; es ist das Selbstverständnis des Jesus von Nazaret. Ich würde als Moraltheologe hinzufügen: Was sich im uns berichteten ethischen Gedankengut Jesu in menschlicher Einsicht (Naturrecht) verstehen läßt, darf durchaus als Jesu eigene Lehre eingestuft werden. Jesus weiß sich in solchen Berichten über ihn mit seinem Gott zuinnerst verbunden. So läßt er wirklich sich selbst verstehen.

Kardinal Martini faßte in seinem Vortrag die Diskussion um die neutestamentlichen Berichte über den Jesus von Nazaret kurz so zusammen: Der Versuch eines vollständigen Zurückgehens auf die ursprünglichen Quellen kann ohne wissenschaftlichen Selbstwiderspruch nicht umhin „zuzugestehen, daß sich dort Worte und entscheidende und bedeutsame Geschehnisse seines Lebens finden, die keine Kritik zu eliminieren vermag, die aber auch keine Kreativität der ersten Gemeinden erklären kann". Zum Beleg weist er hin auf die entwaffnende Kraft der Parabeln Jesu, auf den paradoxen Charakter der Seligpreisungen, auf die Zusammenstöße mit den Institutionen seiner Zeit, auf seine betonte Beachtung des menschlichen Lebensendes (den sogenannten „letzten Dingen") und auf seinen Mut im Angesicht seines Todes. „Eine so einzigartige und einmalige Figur widersteht jedem Versuch, sie auf irgend etwas anderes zurückzuführen." Wir können also wirklich Jesus folgen, auch wenn wir kritisch in den uns tradierten Texten manches anders sagen oder auch ungesagt lassen möchten.

Wie „Jesus folgen"

Um Jesus tatsächlich zu folgen, bedarf es nicht nur der vorausgehenden Überlegungen, sondern überdies einer entsprechenden Glaubensentscheidung im Gewissen. Zudem ist eine gar nicht so einfache Reflexion anzustellen auf die Frage,

wie sich ein „Jesus folgen" konkretisieren lassen könnte. Auch unser „Jesus folgen" kann kein Duplikat seines Lebens oder seiner Lebensweise sein. Worauf es ankommt, ist: uns ihm anschließen, ihm unser gläubiges Vertrauen schenken und uns so auf den Duktus seines Lebens und Wirkens einstellen. Vor allem gilt es, sein Gottesbewußtsein und seine Stellung zu seinem Gott ins Visier zu nehmen. Das wird sich dann als die Grundentscheidung des Jesus-Folgens erweisen.

Unsere Jesus folgende Stellung zu Gott liegt zwar in der Linie seiner Stellung zu Gott, wird sich aber dennoch in ihrer Weise, in ihren Ausdrucksformen und in ihrer Intensität von der seinigen unterscheiden. Wir werden wie er auch beten; und doch wird sich unser Beten von dem seinigen grundlegend unterscheiden, auch nachdem wir ihn gebeten haben: „Herr, lehre uns beten" und er uns belehrt hat. Unser Beten wird auch trotz echten Versuchens nicht seine Nähe zu Gott erreichen. Auch wird Jesu totale Hingabe an den Willen Gottes in je unserer Weise unser Leben und unsere Lebensführung bestimmen und sich doch von seiner so evidenten Hingabe an den Willen Gottes unterscheiden. Unser „folgen" wird immer nur ein annähernder Versuch sein. Unser Gottesbewußtsein wird auch nicht die gleiche Sicherheit wie das seinige aufweisen; wir sind nicht dagegen gefeit, daß Zweifel uns anfallen können.

Was sollen wir, Jesus folgend, tun und so unser tägliches Leben in dieser Welt praktisch meistern? Er hat denen, die ihm folgen, keinen Katalog für eine konkrete Lebensführung gegeben. Es gibt allerdings wegweisende Worte aus seinem Mund. Sie beleuchten sein sittliches Denken und Entscheiden bei gegebenen Anlässen. Sollen wir in unseren Entscheidungssituationen fragen: „Wie würde Jesus damals entschieden haben?" Aber damit würden wir nur fragen, wie er bei damaligen Anlässen und unter damaligen Umständen vermutlich entschieden hätte. Eine solche vermutete Antwort könnte zweifellos auch für uns heute eine gewisse Entscheidungshilfe sein, aber kaum mehr. Oder sollen wir fragen: „Wie würde Jesus in unserer heutigen Situation entscheiden?"

Die grundlegende Antwort auf diese Frage müßte wohl sein: Wir sollen uns selbst um die sachlich richtige und gute Antwort für die von Gott geschaffene Menschen- und Weltwirklichkeit, wie sie heute und hier ist, mühen, wie auch Jesus selbst es zu seinen Lebzeiten gehalten hat. Dazu könnten auch richtig verstandene Hinweise in seinen Worten und klug zu verwendende Erkenntnisse der Christengemeinde durch die Jahrhunderte bis heute hilfreich sein. Und so wäre zu verfahren in individuellen wie in sozialen und politischen Fragen. Die damit geforderte eigene menschliche Erkenntnis („Naturrecht") gehörte auch zu Jesu Anworten, Mahnungen und eigener Lebensgestaltung, also zu seiner Moral. Zur kritischen Lektüre der neutestamentlichen Bibel mit ihrem Kerygma gehört es jedoch auch, daß wir Heutigen, wie schon bemerkt, einiges anders sagen oder auch ungesagt lassen würden. So wäre ein sinnvolles „Jesus folgen" eine reale Möglichkeit und eine vertrauende Antwort auf seine als Frohe Botschaft an uns gerichtete Einladung.

UMSCHAU

Ein neues Religionsgesetz in Rußland

Am 10. Juli 1996 nahm die Duma in erster Lesung einen Gesetzesentwurf zur Abänderung oder Ergänzung – wie es die Befürworter nennen – des Religionsgesetzes vom Jahr 1990 an. Die Duma forderte ferner den Präsidenten auf, eine „Konzeption religiöser Sicherheit" erarbeiten zu lassen, um die „destruktive Orientierung" von etwa 50 religiösen Gruppen abzuwehren.

Zur Ausarbeitung des Gesetzesentwurfs für die zweite Lesung schuf man eine Arbeitsgruppe unter Leitung von V. Borschtschew, dem stellvertretenden Vorsitzenden des Komitees der Duma für gesellschaftliche und religiöse Organisationen. Dazu sollten ferner Vertreter der Präsidialverwaltung, des Regierungsapparats, der wichtigsten Konfessionen (der orthodoxen, katholischen, protestantischen Kirchen, der Muslime, Juden, Buddhisten, Krischnaanhänger) und des Komitees zur Rettung der Jugend von totalitären Sekten hinzukommen. Die Arbeitsgruppe erarbeitete einen Gesetzesentwurf, der zur Abstimmung den wichtigsten religiösen Gemeinschaften zugeleitet und von ihnen gebilligt wurde. Doch wurde dieser Text nicht der Duma zur zweiten Lesung vorgelegt, sondern durch einen anderen ersetzt.

V. Sorkalzew von der Partei des Kommunisten Sjuganow, Vorsitzender des Komitees der Duma für gesellschaftliche und religiöse Organisationen, nahm – an Stelle seines Stellvertreters – die Überarbeitung in die Hand. Die Arbeit vollzog sich in strenger Geheimhaltung. Mitglieder der Arbeitsgruppe, die sich für die Gewissensfreiheit einsetzten, waren nicht zugelassen. Am 29. Mai 1997 wurde dem Rat für die Zusammenarbeit mit den religiösen Vereinigungen beim russischen Präsidenten mitgeteilt, daß die Arbeitsgruppe die Überarbeitung abgeschlossen und mit den wichtigsten Religionsgemeinschaften abgestimmt habe. Die Mitglieder des Rats, die in der Mehrheit nicht wußten, was im Hintergrund vorgegangen war, unterstützten die Idee, die Annahme des neuen Gesetzes zu beschleunigen.

Am 6. Juni 1997 billigte das Komitee der Duma für gesellschaftliche und religiöse Organisationen den von Sorkalzew vorgelegten Entwurf. Sorkalzew war ganz offensichtlich auf Forderungen eingegangen, die Tätigkeit der Sekten zu kontrollieren. Das hatte der Führer der „Liberal-Demokratischen Partei", Schirinowskij, gefordert. Dafür war auch der Führer der Kommunisten, Sjuganow, in seinem Buch „Rußland – mein Vaterland. Die Ideologie eines staatlichen Patriotismus" (Moskau 1996) eingetreten. In diesem Buch biederte er sich in geradezu atemberaubender Manier dem Moskauer Patriarchat an. Selbstverständlich forderten auch die „patriotischen" Parteien und Organisationen die Überwachung oder Verjagung ausländischer Sekten. Schließlich und nicht zuletzt hatte das Moskauer Patriarchat ähnliches verlangt und seit Jahren auf eine Gesetzesergänzung gedrängt.

Am 18. und 23. Juni 1997 nahm die Duma in zweiter und dritter Lesung mit absoluter Mehrheit den Gesetzesentwurf an. Kommunisten und Nationalpatrioten verfügen in der 1995 gewählten Duma über die Mehrheit. Im Juli 1997 stimmte der Föderationsrat (die Vertretung der Republiken und Gebiete) dem Gesetz zu. Bis zum 22. Juli hätte Präsident Jelzin das Gesetz unterzeichnen müssen, um es in Kraft zu setzen. Er weigerte sich. Ähnliche Versuche waren bereits einige Jahre zuvor gemacht worden. Auch damals hatte Jelzin sie abgewehrt.

Das Gesetz der Union der Sowjetischen Sozialistischen Republiken „Über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen" vom 1. Oktober 1990 und das Gesetz der Russischen Sowjetischen Föderativen Sozialistischen Republik „Über die Freiheit des Glaubensbekenntnisses" vom 25. Oktober 1990 hatten einen Schlußstrich unter die teils gewaltsame, teils blutige, teils administrative Verfolgung der Religionsgemeinschaften gezogen.

Das Gesetz der Russischen Republik be-

stimmte in Art. 4 (Grundformen der Verwirklichung des Rechts auf Freiheit des Glaubensbekenntnisses): „Bürger der RSFSR, ausländische Bürger und Personen ohne Staatszugehörigkeit können das Recht auf die Freiheit des Glaubensbekenntnisses individuell oder gemeinsam auf dem Weg der Gründung von entsprechenden gesellschaftlichen Vereinigungen ausüben, religiöse und atheistische gesellschaftliche Vereinigungen von Bürgern bilden und sich auf der Grundlage ihrer Satzungen (Statuten) betätigen, die in der vom nachstehenden Gesetz festgelegten Ordnung registriert werden ..."

Art. 10 (Die Gleichstellung der religiösen Vereinigungen vor dem Staat) bestimmte: „Alle Religionen und religiösen Vereinigungen sind vor dem Gesetz des Staates gleich. Keine Religion oder religiöse Vereinigung verfügt über irgendwelche Privilegien und kann Einschränkungen im Vergleich zu anderen unterstellt werden. Der Staat ist in Fragen von Glaubensbekenntnissen und Überzeugungen neutral, das heißt, er stellt sich nicht auf die Seite von Religionen oder Weltanschauungen."

Die Verfassung der Russischen Föderation vom 24. Dezember 1993 bestimmt in Art. 14: „1. Die Russische Föderation ist ein weltlicher Staat. Keine Religion darf als staatliche oder verbindliche Religion festgelegt werden. 2. Die religiösen Vereinigungen sind vom Staat getrennt und vor dem Gesetz gleich."

Das von der Duma angenommene Gesetz nimmt praktisch eine Dreiteilung der Religionsgemeinschaften vor. Da wären einmal die „traditionellen" Religionen, von denen aufgeführt werden: Orthodoxes Christentum, Islam, Buddhismus, Judaismus. Unter diesen „traditionellen" Religionen wird offensichtlich das orthodoxe Christentum an die Spitze gestellt, denn die orthodoxe Kirche wird als „untrennbarer Bestandteil des historischen, spirituellen und kulturellen Erbes" herausgestellt. Alle übrigen Religionsgemeinschaften wären somit zweit- oder drittklassig; darunter würden auch die Katholiken und Protestanten und natürlich die religiösen Sondergemeinschaften (Sekten) fallen.

Diejenige religiöse Gruppe, die registriert werden will, soll mindestens 15 Jahre offiziell in Rußland gewirkt haben. Auch soll sie sich einer Prüfung ihrer Geschichte und Tätigkeit unterziehen. Wenn man bedenkt, daß die Religionsverfolgung erst vor zehn Jahren, im Herbst 1987, eingestellt worden ist, würde das bedeuten, daß alle jene Gruppen ausgeschlossen würden, die zur Sowjetzeit verboten waren. Dazu könnten gehören die orthodoxe Katakombenkirche, die Krischnaanhänger, die Zeugen Jehovas usw.

I. Wandenko weist ferner (Iswestija 16. Juli 1997) darauf hin: „Nach dem neuen Gesetz wird den religiösen Vereinigungen verboten, die Grundlagen ihrer Religion irgendeinem zu lehren, der nicht zu den eigenen Anhängern gehört; praktisch wäre dadurch die Predigt und missionarische Tätigkeit einer Kirche verboten ..."

Papst Johannes Paul II. hatte sich nach der Annahme des Gesetzes in der Duma in einem Brief an Präsident Jelzin gewandt und darauf verwiesen, daß das Gesetz „diskriminierende Passagen enthält, was die katholische Kirche betrifft", denn die katholische Kirche sei in Rußland traditionell. Wie INTERFAX am 18. Juli 1997 meldete, hätte der amerikanische Senat eine Novelle zum Gesetzentwurf über ausländische Hilfe verabschiedet, wonach die USA ihre Hilfe an Rußland einstellen, wenn Jelzin das Gesetz akzeptieren würde. Unabhängige russische Experten – so INTERFAX – seien der Ansicht, daß Jelzin unterzeichnen würde. Einer der Experten äußerte: „Es nicht zu unterzeichnen, würde den Weg für eine Erpressung aus Übersee freimachen. Eine Großmacht, ein Mitglied der G-8, kann sich nicht in solcher Weise einmischen."

Jelzin führte in einer Radioansprache am 25. Juli 1997 aus, daß zwar ein Gesetz erforderlich sei, um die sittliche und geistige Gesundheit der Russen zu schützen, daß jedoch das vorgelegte Gesetz gegen die durch die Verfassung garantierten Freiheitsrechte der Bürger verstoße. Er forderte die Duma zur Überarbeitung auf und führte vier Gründe an: 1. Die eigene Verfassung und die Normen des internationalen Rechts müßten beachtet werden. 2. Man könne nicht von einem weltlichen Staat sprechen und gleichzeitig von ihm verlangen, Regeln für die Registrierung von Religionsgemeinschaften zu schaffen. 3. Man könne nicht von ausländischen religiösen Organisationen verlangen, daß sie nur bei russischen religiösen Organisationen und unter

deren Zustimmung zugelassen werden. 4. Das verletze das Gesetz der Gleichheit der Religionsgemeinschaften, zumal nur die Orthodoxie als untrennbarer Bestandteil des russischen Erbes genannt sei.

Die „Iswestija" (26. Juli 1997) hat ihrem Bericht über die Auseinandersetzung die Überschrift gegeben: „Der erste Konflikt Jelzins mit Alexej II." Sie verweist damit auf die Tatsache, daß hinter diesem und früheren Versuchen zur Änderung des Religionsgesetzes eindeutig das Moskauer Patriarchat an erster Stelle steht. Ein kurzer Blick in die weitere und die jüngste Vergangenheit bieten Erklärungen für die Einstellung des Patriarchats an.

In der Zarenzeit war die orthodoxe Kirche Staatsreligion. Andere Religionen waren in niederer Position; Sekten waren vielfach Verfolgungen ausgesetzt. Nachdem Stalin im Zweiten Weltkrieg eine Wende in der Religionspolitik eingeschlagen hatte, war die Situation ähnlich. Natürlich war das Moskauer Patriarchat keine Staatskirche, aber sie genoß gewisse Sonderrechte, für die sie mit einer Beteiligung an der sowjetischen Auslandspropaganda bezahlen mußte. Auch hatte sie sich in erbärmlicher Weise an der Liquidierung der unierten Kirche in der Ukraine beteiligt.

Nach dem Ende der Religionsverfolgung erlebte die orthodoxe Kirche einen gewaltigen Zulauf von Taufbewerbern. Die Zahlen, die in den folgenden Jahren über ihre Größe veröffentlicht wurden, taugen jedoch wenig und sind widersprüchlich. So veröffentlichte das Time-Magazin (25. Mai 1996), bei einer Umfrage hätten 71,8 Prozent der rußländischen Bevölkerung erklärt, daß sie der orthodoxen Kirche verbunden seien. Nur 18,9 Prozent hätten angegeben, keinerlei Bindung im religiösen Bereich zu haben. Am 16. Juni 1996 veröffentlichte die Zeitung „Sewodnja" ein anderes Umfrageergebnis. Danach hätten sich 51 Prozent als Gläubige der Russisch-Orthodoxen Kirche bezeichnet, auch sei der Anteil der Atheisten auf 30 Prozent gesunken.

Zweifellos ist die Russisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats die größte Glaubensgemeinschaft. Aber neben ihr gibt es in Rußland Gemeinden der Auslandskirche, der Altgläubigen, der einstigen Katakombenkirche, die alle zur Orthodoxie gehören. Schließlich hat der „religiöse Boom" von 1991/92 sein Ende gefunden. Der orthodoxe Theologe A. Danilow urteilt (G2W Nr. 5/97, 19) unter der Überschrift „Die Zeit des Enthusiasmus ist vorbei": „Rußland gilt heute wieder als ein überwiegend orthodoxes Land, wenn man den Bekundungen der Bürger glauben darf. Sobald man aber die pauschalen Erklärungen genauer hinterfragt, zeigt sich, daß sich der eigentliche christliche Kern der Bevölkerung, unter 10 Prozent, im gleichen statistischen Rahmen wie zu sowjetischen Zeiten bewegt."

Das Ende der Religionsverfolgung förderte nicht nur eine Belebung und Ausweitung der bereits bestehenden Religionsgemeinschaften und Sondergemeinschaften, sondern auch den Zustrom von neuen Glaubensgruppen aus dem Ausland. Das Moskauer Patriarchat sah sich nun einer vielfältigen Konkurrenz gegenüber. Die katholische Kirche wurde beschuldigt, „Proselytismus" zu betreiben; die 1961 auf staatliche Order begonnene Teilnahme an der Ökumene wurde weitgehend diffamiert. Metropolit Ioann von St. Petersburg zeichnete für die Redaktion des Buchs „Die orthodoxe Kirche. Die derzeitigen Häresien und Sekten in Rußland" verantwortlich (St. Petersburg ²1995). Darin konnte man lesen: „Wir sind Zeuge einer breitangelegten Expansion von seiten des Okkultismus, Katholizismus, protestantischer Häresien und Sekten, deren Ziel die schrittweise Kolonisierung des russischen Volkes ist."

Während der „religiöse Boom" zu Ende ging, kamen weitere Sekten aus dem Ausland. Nicht nur die orthodoxe Kirche, auch die Katholiken, die Protestanten und die Evangeliumschristen – Baptisten – sahen deren Tätigkeit mit großem Mißbehagen, zumal die Neuankömmlinge durchweg sehr gut finanziell ausgestattet waren und sich Stadien oder Fernsehzeiten mieten konnten.

Im Unterschied zu den anderen Religionsgemeinschaften drängte das Moskauer Patriarchat nun auf eine Abänderung des Religionsgesetzes. Es stützte sich dabei auf Anschuldigungen und auf Ereignisse im Ausland (AUM, Scientology), zumal die Stoßrichtung vor allem auf ausländische Sekten zielte. Hier fand sie Unterstützung bei Kommunisten und Nationalchauvinisten, die das alte Feindbild vom „gefährlichen Westen"

wiederbelebt hatten. Auch das Gesundheitsministerium und das Innenministerium unterstützten eine Abänderung des Religionsgesetzes. Zur gleichen Zeit hatte sich eine Annäherung zwischen dem Moskauer Patriarchat und Jelzin vollzogen, die von mehreren Kritikern als Tendenz beurteilt wurde, daß das Moskauer Patriarchat wieder die Rolle einer Staatsreligion oder zumindest einer bevorzugten Religion einzunehmen beabsichtige.

Ende 1996 veröffentlichte A. Dworkin, Leiter des beim Moskauer Patriarchat gegründeten antisektiererischen Zentrums, eine Schrift voller Anschuldigungen gegen die Sekten. Der einstige Priester G. Jakunin, der vom Moskauer Patriarchat gemaßregelt worden war, erhob Klage vor Gericht. Seiner Ansicht nach handelte es sich um verleumderische Unterstellungen. Die Auseinandersetzung um eine Abänderung des Religionsgesetzes und um Maßnahmen gegen die Sekten erreichte einen Höhepunkt mit einem Runden Tisch der Kammer der Menschenrechte beim Politischen Konsultativrat des Präsidenten am 27. Dezember 1996. Im Abschlußbericht von dem bereits genannten Borschtschew wurden rechtliche Sanktionen gegen Sekten zurückgewiesen.

Das Echo auf die Zurückweisung des Gesetzes in Rußland war unterschiedlich, je nachdem, welches russische Medium man heranzieht. Die einen zitieren Zustimmung, andere rügen Jelzin. Teilweise kam es zu recht eigenartigen Argumentationen. A. Dworkin zum Beispiel sagte zur Probezeit neuer Religionsgemeinschaften auf 15 Jahre: „Und das ist keine zu große Zeitspanne, wenn man berücksichtigt, daß die baltischen Staaten eine 25jährige und Deutschland eine 30jährige Probezeit festgelegt haben" (Stimme Rußlands 21. Juli 1997). In der Reaktion des Moskauer Patriarchats auf die Ablehnung durch Jelzin wurden „die Ansprüche der Katholiken, ihre Religion ebenfalls als traditionelle in Rußland anzuerkennen, mit Empörung abgelehnt" (NTW-Fernsehen, 24. Juli 1997) *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Hg. v. Giuseppe Alberigo, dt. Ausg. hg. v. Klaus Wittstadt. Mainz, Leuven: Grünewald, Peeters 1997. XXIX, 587 S. Lw. 98,–.

Die italienische Originalausgabe dieses imponierenden Werks wurde in dieser Zeitschrift bereits eingehend gewürdigt (215, 1997, H. 3, 209–212). Dem dort Gesagten ist in der Sache nichts hinzuzufügen.

Die deutsche Bearbeitung ist eine beachtenswerte Leistung. Zunächst waren ja die fremdsprachigen Beiträge – etwa vier Fünftel des ganzen Textes – zu übersetzen (leider nicht immer sehr flüssig gelungen, gelegentlich auch ungenau, ja fehlerhaft). Dann benutzten die Herausgeber erfreulicherweise die Gelegenheit, einige Mängel der Erstausgabe zu beheben. So wurde das nicht sehr aussagekräftige Sachregister grundlegend neugestaltet, so daß es nun auch benutzbar ist. Die schwer verständliche Zweiteilung des Inhaltsverzeichnisses in der italienischen Ausgabe – ein knappes vorn und ein detailliertes hinten – wurde zugunsten eines einzigen, ausführlichen beseitigt. Vorteilhaft ist ferner die neu erstellte Liste der wiederholt zitierten Literatur, die nun auch die Funktion einer einführenden Bibliographie erfüllt.

Andere Defizite blieben allerdings erhalten. So sind im Personenregister die Vornamen nur mit dem Anfangsbuchstaben verzeichnet, so daß man in den meisten Fällen nirgendwo im Werk den vollständigen Namen findet. Sehr hilfreich wäre auch eine Hinzufügung von Amt und Funktion der einzelnen gewesen. Kaum zu beseitigen waren wohl die nicht wenigen Wiederholungen, weil dies doch ein zu großer Eingriff in die Substanz gewesen wäre. Das gilt zum Beispiel für die Ausführungen über die Änderungen im Liturgieschema (354–359, 468f.), die Informationspolitik (404ff., 519ff.), das Schicksal eines Entwurfs über die Juden (306f., 446f.) oder die Einladung der russischen Konzilsbeobachter (366–368, 455f.).

Bei den Zitaten setzt auch die deutsche Ausgabe voraus, daß die Leser Latein verstehen. Wenig verständlich ist, warum jetzt selbst solche Texte nur lateinisch wiedergegeben werden, die die Originalausgabe italienisch bringt, so etwa der ausführliche Brief vom Juni 1959, der die Bischöfe zu Themenvorschlägen auffordert (104f.), oder kürzere Passagen wie etwa ein Zitat aus einem Votum des Essener Bischofs Franz Hengsbach von 1962 (476).

Bei diesen Hinweisen handelt es sich jedoch nur um Details, die der Bedeutung und dem Rang des Werks keinen Abbruch tun. Es wird auf lange Zeit das Standardwerk über das Zweite Vatikanische Konzil bleiben, das auf einer breiten Quellenbasis einen umfassenden, fundierten Überblick über die Vorgeschichte und den Verlauf dieses Jahrhundertereignisses gibt.

Wolfgang Seibel SJ

Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels. Hg. von Günter Risse, Heino Sonnemans, Burkhard Thess. Paderborn: Bonifatius 1996. 1118 S. Lw. 148,–.

Die Festschrift, dem Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag zugeeignet, spannt für den interessierten Leser einen breiten Bogen über theologische Fragen, die sich an der Schwelle zum dritten Jahrtausend stellen. Sie trägt damit dem umfangreichen und vielfältigen theologischen Schaffen des Jubilars Rechnung. Vier große Kapitel gliedern die 79 Beiträge. Sie ermöglichen einen Einblick in die Fragen der Fundamentaltheologie, der Theologie der Religionen, der Religionsphilosophie und der Missionswissenschaft.

Der erste Teil steht unter dem Titel „Standorte – Wegweisungen". Fragen der Fundamentaltheologie, von Waldenfels immer als kontextuell verstanden, werden behandelt. So reflektiert der Dortmunder Theologe Thomas Ruster über die Aufgaben, die der Fundamentaltheologie nach einer Entflechtung von Christentum und Religion zukommen. Im Anschluß an Hans Waldenfels spricht Ruster davon, daß sich die Fundamentaltheologie den christlichen Elementen einer umfassenden Religiosität zuwenden muß, um sie im ureigenen jüdisch-christlichen Kontext neu zu deuten.

„Begegnungen" im Rahmen der Theologie der Religionen bilden den zweiten Teil des Bandes. Dem Leser bietet sich ein breites Spektrum, in dem Fragen nach der Begegnung von Christentum und Buddhismus, der Arbeit Waldenfels' folgend, einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Genannt sei hier etwa der Beitrag des Münchener Religionswissenschaftlers Michael von Brück, der mit seinem Beitrag über „Engagierten Buddhismus" deutlich macht, daß das altgediente Vorurteil vom weltflüchtigen Buddhisten nicht der Realität buddhistischen Lebens und Handelns entspricht. Des weiteren finden sich Beiträge über den Dialog mit Juden und Muslimen sowie Darstellungen der derzeit intensiv diskutierten pluralistischen Theologie der Religionen.

Die Beiträge des dritten Teils greifen Fragen der Missionswissenschaft unter der Überschrift „Auf den Weg gesandt" auf, wobei auch hier immer wieder nach dem heutigen Selbstverständnis der Missionswissenschaft gefragt wird. In den „Weggestaltungen" des vierten Teils werden etwa die Herausforderungen diskutiert, die die „multikulturelle Gesellschaft" für die praktische Theologie bedeuten. Eine ausführliche Bibliographie des Jubilars rundet den Band ab.

Wer sich in einer der behandelten Fachrichtungen zu Hause fühlt, für den ist die Festschrift ein interessantes Kaleidoskop an Beiträgen, das man immer wieder gerne zur Hand nehmen wird. Wege, die Waldenfels durch seine theologische Arbeit gewiesen hat, werden weitergedacht. Das Buch dient durchaus als eine Art Kursbuch, das die Theologie auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend zur Kursbestimmung ermutigt.

Stephan Brunner SJ

Projekttag Frauenordination. Von Ernst Dassmann u. a. Bonn: Borengässer 1997. 82 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe.) Kart. 13,80.

Das Buch gibt die Referate eines „Projekttags" der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn vom Mai 1996 wieder. Das Thema wurde auf ausdrücklichen Wunsch der Studenten gewählt. Zugrunde liegen die Erklärungen der römischen Glaubenskongregation von 1976 („Inter insigniores") und 1994 („Ordinatio sacerdotalis") sowie die „Antwort" von 1996, die eine „endgültige Zustimmung" zu der Lehre verlangt, daß „die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden".

Ziel der Autoren ist es, die Argumentation der römischen Dokumente exegetisch, historisch und systematisch zu analysieren und auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Zu Beginn skizziert Josef Wohlmuth den Inhalt und den Beweisgang der römischen Texte. Hans Waldenfels äußert sich grundsätzlich zum Verbindlichkeitsgrad der hier formulierten dogmatischen Positionen. Helmut Merklein behandelt die exegetischen Fragen, Ernst Dassmann die frühchristliche Tradition. Den Abschluß bilden pastoraltheologische Überlegungen von Walter Fürst.

Die außerordentlich fair und sachlich geführte Diskussion kommt zum Ergebnis, daß die in den Dokumenten der Glaubenskongregation angeführten Argumente – das Verhalten Jesu und die Tradition der Kirche – einer genauen, vor allem auch exegetisch-historischen Analyse nicht standhalten. Schon aus diesem Grund wird die Diskussion weitergehen. Sie wird sich dann auch der Frage zuwenden müssen, welche Bedeutung und welcher Stellenwert einer lehramtlichen Entscheidung zukommt, die eine Lehre als definitiv bezeichnet, dafür aber Gründe nennt, die sich als nicht tragfähig erweisen. *Wolfgang Seibel SJ*

Heinz, Hanspeter: *Für eine dialogische Kirche.* Leitmotive und Zwischentöne. München: Neue Stadt 1996. 183 S. Kart. 29,80.

Dialog und Solidarität im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils sind für den Augsburger Pastoraltheologen Hanspeter Heinz die zentralen Anliegen, die ihn als Theologen bewegen. Mit den in diesem Band gesammelten Beiträgen will er „in biblischer und systematischer Refle-

xion die Quellen offenlegen, aus denen eine dialogische und solidarische Kirche lebt" (6). Er schöpft dabei vor allem aus der trinitarischen Theologie Bonaventuras und Hans Urs von Balthasars.

Eine bahnbrechende Entdeckung des Konzils ist für Heinz „das Subjektsein der Kirche" (11). Nachfolge Jesu schließt für ihn auch den Auftrag ein, aus dem Glauben Kirche und Gesellschaft zu gestalten (27). Im Sinn der Option für die Armen kommt dabei den gesellschaftlichen Randfiguren, den Verratenen und Verlierern unseres Zeitalters eine bevorzugte Aufmerksamkeit zu (28).

Als Pastoraltheologe sucht Heinz nach einem Brückenschlag zwischen Glauben und Leben in unterschiedlichen Lebenswelten. So aktualisiert er die Regula pastoralis Gregors des Großen im Blick auf die Eignung und Aufgaben kirchlicher Amtsträger (95 ff.), er behandelt die Pionierfunktion von Ordensschulen für eine Beziehungskultur an der Schule (123 ff.), und er bedenkt die Schicksalsgemeinschaft zwischen Kirche und Synagoge (171 ff.). Durchgängig ist auch die ökumenische Perspektive, die für Heinz im Verständnis der Kirche als Sakrament grundgelegt ist, in dem das Mysterium des dreifaltigen Gottes gegenwärtig und sichtbar wird (13).

Heinz gelingt es in einer hervorragenden Weise, den trinitarischen Grundansatz von der Communio als Drei-Einigkeit ekklesiologisch und pastoraltheologisch fruchtbar zu machen. Darüber hinaus vermittelt er das Bild einer menschenfreundlichen Kirche, die sich den Fragen und Nöten der Menschen stellt. *Martin Maier SJ*

Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte, Kontroversen, Perspektiven. Hg. v. Michael Sievernich und Dieter Spelthan. Frankfurt: Vervuert 1995. 323 S. Kart. 38,–.

Der Band ist vielgestaltig: Er liefert Forschungsarbeiten zur Geschichte Lateinamerikas, handelt über die Inkulturationsprozesse, mustert kritisch die zahlreichen 500-Jahr-Feiern durch, bespricht den Weg der Kirche in Lateinamerika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und bewertet die Arbeit der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, welche in Santo Domingo 1992 stattfand. Ausblicke auf die Zukunft der Kirche runden diesen Band ab, welcher wissenschaftliche Vorträge und Erlebnisberichte, sachlich-nüchterne Ausführungen und emotional aufgeladene Beiträge vereint, und so einprägsam wie nachdrücklich von der Verantwortung für die Menschen Lateinamerikas Rechenschaft gibt.

Die Durchsicht der Beiträge eröffnet den Blick auf drei gegenläufige Beziehungen, welche lateinamerikanische Kulturen erschließen und würdigen helfen: 1. Die Achse der „Politisierung der Religion" und der „Theologisierung der Politik" in Lateinamerika, 2. das seit 1493 gestaltete, aber neuerlich deutlicher reflektierte Verhältnis der „Evangelisierung der Kultur" und der „Inkulturation des Evangeliums", eine Bezeichnung, welche diejenige von „Christentum und Kultur" abgelöst hat (59), und 3. die wechselseitige Beeinflussung von europäischer Kultur (auch sie wohl keine uniforme Kultur, sondern eine Pluralität) auf die lateinamerikanischen Kulturen und die im religiös-pastoralen Bereich langsam spürbaren Einwirkungen lateinamerikanischer Pastoral auf die Verkündigung und das Glaubensleben in Europa.

Die drei Beiträge „Zur Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas" (David A. Brading, Juan C. Scannone und J. Lafaye) vermögen es, trotz so zahlreicher Forschungsarbeiten anläßlich der 500-Jahr-Feier interessante Akzente auf diese drei Beziehungen zu setzen, etwa bezüglich des Selbstvertrauens der Indios. Der Aufbruch der karibischen, mittelamerikanischen, andinischen und brasilianischen Kulturen aus dem verordneten oder um des Überlebens willen selbst auferlegten Schweigen läßt sie zu ihrer eigenen Sprache und zu ihren je eigenen Vermittlungen zwischen den verschiedenen „Glauben" und Liturgien finden, aber zugleich die Frage stellen, wie Synkretismus, Remythologisierung des religiösen Lebens oder Inkulturationsformen zu bewerten sind und von welcher Warte aus (77, 98). Welcher Wert kommt einem „wahrhaft synkretistischen Christentum für die katholische Kirche" (99) zu? Der „Konflikt der Interpretationen" beherrscht auch das Resümee über die 500-Jahr-Feiern. M. Sievernich und H. Pietschmann greifen weit in die Geschichte zurück und bieten viel mehr als einen dürren Überblick. Die wahre Entdeckung Amerikas stehe noch bevor (160), die

Erinnerung an die 500 Jahre müsse österliche Züge tragen, der Passion und der Auferstehung würdig sein. Pietschmann engagiert sich für eine „Option für die Eliten", gerade um der Armut und Ungerechtigkeit nicht das letzte Wort zu belassen (226). Die Diskussionen zu beiden Beiträgen zeichnen sich wie sämtliche Diskussionen des Bandes durch ergänzende, vertiefende Beiträge aus.

Bischof Darío Castrillón Hoyos stellt aus seiner Sicht innerhalb einer Skizze der neueren Kirchengeschichte die positiven wie negativen Züge der Theologie der Befreiung dar. Daß G. Gutierrez und J. C. Scannone unmittelbar zu Hoyos' Referat Position beziehen können, bildet nicht nur den dichtesten Moment dieses Bandes, sondern darf als kirchengeschichtlich bedeutsamer Moment angesehen werden. Die Vornehmheit von G. Gutierrez besticht, der, statt sich zu wehren, in jeder Antwort den Herrn zu Worte kommen läßt, „der den Letzten der Geschichte den Vorrang gibt" (218). Die Bewertung der Arbeits- und Schlußdokumente von Santo Domingo liefert ebenso wie der Ausblick wertvolle Orientierungen. Lateinamerika meldet sich in diesem Band zu Wort; es hat seine Stimme gefunden. Fühlt es sich gegenüber Europa zurückgesetzt? Das neu gefundene Selbstbewußtsein spricht sich in dem Frage-und-Antwort-Spiel aus: Warum zog Gott den Abel dem Kain vor? Weil er der zweite war! (213). *Norbert Brieskorn SJ*

Zeitgeschichte

Förster, Christina M.: *Der Harnier-Kreis.* Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Bayern. Paderborn: Schöningh 1996. 619 S. Lw. 98,–.

Für die Widerstandsforschung war eine konservative, monarchistische Widerstandsgruppe bislang nur zu Randbemerkungen interessant, solange der linksorientierte Widerstand allein die Mitte der Aufmerksamkeit der Forschung fand. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Chr. M. Förster ein eher von vornherein abgewertetes Thema aufgriff, und dies erst 50 Jahre nach dem Ende des Dritten Reichs. Die vorliegende Untersuchung beweist, was noch alles aus staatlichen und städtischen Archiven zu erheben ist und was zumal aus Familienarchiven zu einer präzisen Forschung beigesteuert werden kann. Der „Harnier-Kreis", benannt nach dem Rechtsanwalt Freiherr Adolf von Harnier (1903–1945), entwickelte sich seit 1936 im Raum München und in dessen Umgebung. In unterschiedlichen Phasen der gegenseitigen Entdeckung der Ablehnung des Dritten Reichs, in den strukturellen Organisationen, in den Planungen von konspirativen Aktivitäten (Informationsschriften, Flugblätter) entstand ein Kreis von durchweg aus einfacheren Verhältnissen stammenden Gesinnungsgenossen, die eine Wiederherstellung der monarchistischen Staatsordnung anstrebten, „die ihrerseits christlich-humanistische, bayerisch-föderalistische und rechtsstaatliche Grundwerte gewährleisten und auch soziale Verpflichtungen anerkennen sollte" (573). Nach dreijähriger Entwicklung, die durch drei Spitzel der Gestapo von Anfang an überwacht wurde, begann die Münchener Gestapo am 4. August 1939 diesen Kreis aufzurollen und verhaftete 150 Personen.

Im Verlauf dieser Aktion wurde entdeckt, daß auch mit P. Rupert Mayer SJ Kontakt aufgenommen worden war, er sich aber in der Mitarbeit eher zurückhielt (326–327). Trotzdem brachte ihm dieser Kontakt seine dritte Verhaftung durch die Gestapo am 3. November 1939 ein, die ihn dann – als er jede Aussage verweigerte – ins KZ Sachsenhausen und endlich in die Konfinierung im Kloster Ettal bis zum Mai 1945 führte. Zur Begründung wurde von der Gestapo gesagt, daß P. Mayer „in letzter Zeit in steigendem Maße von illegalen und reaktionären Personen aufgesucht wurde". Da nicht damit zu rechnen sei, daß P. Mayer sich ändere und man weitere Konflikte vermeiden wolle, wurde von der Gestapo verfügt, „daß P. Mayer für die Dauer des Krieges in Isolierungshaft zu nehmen ist".

Der Prozeß gegen die Verhafteten fand erst vom 13. bis 16. Juni 1944 vor dem Volksgerichtshof in München statt. Wegen Vorbereitung des Hochverrats wurden acht Männer, unter ihnen Adolf von Harnier, zu langen Zuchthausstrafen

verurteilt. Der gegen den Mitbegründer des Kreises Josef Zott (1901–1945) am 26. Oktober 1944 mit der Anklage wegen Hochverrats vor dem Volksgerichtshof in Berlin angestrengte Prozeß endete mit dem Todesurteil. Josef Zott wurde am 15. Januar 1945 in Brandenburg hingerichtet. Adolf von Harnier erlebte noch das Ende des Dritten Reichs, erlag aber nach der Befreiung durch die amerikanischen Truppen am 12. Mai 1945 im Gefängnis Straubing der völligen Entkräftung durch die Haft.

Natürlich stellte diese Gruppe von Widerstandskämpfern nie eine echte Bedrohung des Dritten Reichs dar. Dennoch beweist diese Resistenz von Gesinnungsfreunden gegen den Nationalsozialismus, daß gerade ihre Einbindung in das kirchlich-katholische Milieu ein „konstitutives Element der kollektiven Selbstbehauptung gegen das NS-Regime" bildete. Für diese genaue und ausführlich belegte Publikation, mit allen Einbindungen in die milieubedingte Umwelt, ist der Autorin sehr zu danken. Es bleibt abzuwarten, ob jene Zeitgeschichtsforscher, die sich mit besonderer Aufmerksamkeit dem Widerstand gegen das Dritte Reich widmen, auch diesen neu erkannten Zweig des engagierten Widerstands in ihren Darstellungen aufnehmen. Eigentlich nötigte sie dazu die Erinnerung an die Opfer und die Pflicht zur objektiven geschichtlichen Wahrheit. *Roman Bleistein SJ*

Entwicklungspolitik

Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die internationale Diskussion. Institut für Entwicklung und Frieden (INEF). Hg. v. Dirk Messner und Franz Nuscheler. Bonn: Dietz Nachf. 1996. 294 S. Kart. 24,80.

Das Verständnis der Entwicklungspolitik, also dessen, was Entwicklung heißt, welche Aufgabenfelder Entwicklungspolitik einschließt und wer ihre hauptsächlichen Akteure sind, hat sich in den letzten Jahren tiefgreifend gewandelt. Dies ist eine Folge zunehmenden Bewußtseins für die Rückwirkungen der Armutsprobleme der Entwicklungsländer und nun auch der (einst kommunistischen) Transformationsländer auf die Wohlstandsländer im Norden und für die daraus erwachsenden globalen Herausforderungen (z. B. Migration, Umweltzerstörung, Drogen). Entwicklungspolitik darf sich darum nicht länger auf die Länder im Süden beschränken, sondern erfordert eine „globale Strukturpolitik" in weltweiter Zusammenarbeit, da andernfalls gewaltsame Konflikte, vor allem zwischen Nord und Süd, und ein globaler ökologischer Kollaps fast unvermeidlich erscheinen.

Eine in den letzten Jahren stark gewachsene Vielzahl von Weltberichten weist auf diese Zusammenhänge schon lange, aber weithin ungehört hin. Die großen Weltgipfel seit 1990 haben sich ebenfalls mit solchen globalen Problemen beschäftigt und ihnen zumindest vorübergehend erhebliche Resonanz verschafft, auch wenn ihre Resultate sehr unterschiedlich bewertet werden. Für die breite Öffentlichkeit wird es freilich immer schwieriger, sich inmitten dieser unübersichtlichen Vielfalt von Berichten und Konferenzen zurechtzufinden.

Schon allein aus diesem Grund ist das Erscheinen dieses Buchs zu begrüßen. Es entfaltet in einem ersten Teil mit sieben Beiträgen zunächst „Neue Leitbilder in der internationalen Politik", die sich mit Themen wie Armutsbekämpfung, Arbeitslosigkeit, „nachhaltige Entwicklung" und Menschenrechte beschäftigen. Eingeleitet wird dieser Teil von einem Beitrag der Herausgeber mit dem Titel: „Global Governance. Organisationselemente und Säulen einer Weltordnungspolitik", der einen sehr instruktiven Überblick über die gesamte Thematik gibt, Begriff und Konturen einer solchen Politik aufzeigt und klar herausarbeitet, daß Weltordnungspolitik als „geteilte Souveränitäten" der Nationalstaaten das Zusammenwirken von der lokalen bis zur globalen Ebene erfordert (21) und folglich nichts mit einer Weltregierung zu tun hat. Im zweiten Teil werden „Die Weltkonferenzen von 1990–1996" mit ihren Resultaten kurz dargestellt und bewertet. Der Überblick der Herausgeber zu Beginn dieses Teiles gibt die allgemeine Linie einer sehr ausgewogenen Beurteilung vor. Etwas bedauerlich ist, daß die Welternährungskonferenz im November

1996 in Rom nicht mehr berücksichtigt ist, da sie doch ein sehr zentrales globales Thema behandelt hat. In einem letzten Teil „Wegweiser durch die Weltberichte" werden 48 „Weltberichte" jeweils auf einer Seite kurz vorgestellt. Einige Abbildungen, Übersichten und Textbilder sind sehr hilfreich.

Das Buch wird seinem Titel voll gerecht und bietet in der Tat einen „Wegweiser" durch die Weltkonferenzen und Weltberichte der letzten Jahre. Jedem, der sich schnell und zuverlässig einen ersten Überblick verschaffen will, kann dieser Band daher sehr empfohlen werden.

Johannes Müller SJ

ZU DIESEM HEFT

Trotz des geradezu inflationären Gebrauchs lassen sich für den Begriff „Postmoderne" in der philosophischen und kulturtheoretischen Diskussion eine Reihe von Wesensmerkmalen benennen. Walter Kaspar, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, analysiert diese Zusammenhänge und fragt nach den Herausforderungen für Theologie und Kirche.

Kirche und Eucharistie stehen in einem so engen wechselseitigen Verhältnis, daß weder Kirche ohne Eucharistie noch Eucharistie ohne Kirche denkbar ist. Diese Verbindung scheint aber weithin vergessen zu sein. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, nennt die Gründe dafür und zeigt, wie tief dieses Verständnis im Neuen Testament und der alten Tradition der Kirche verwurzelt ist.

In den Auseinandersetzungen um Organtransplantation geht es zentral um die Frage, wann der Mensch tot ist. Fuat Oduncu begründet medizinisch und philosophisch-anthropologisch, daß der Hirntod der Tod des Menschen ist – wie es auch das deutsche Transplantationsgesetz voraussetzt –, und nicht nur eine Phase des Sterbens.

Sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche werden seit einiger Zeit Stimmen laut, die – aus unterschiedlichen Gründen – für einen Rückzug der Theologie aus den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und vor allem aus den Universitäten plädieren. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, nimmt dies zum Anlaß, die Rolle der Theologie und ihre Aufgaben im Kontext unserer Zeit zu prüfen.

Ist das in den Evangelien geforderte „Jesus folgen" einfach ein „Jesus nachahmen"? Für Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, greift eine solche Antwort zu kurz. Auf dem Hintergrund einer kritischen Bibellektüre skizziert er, was dies in Wahrheit bedeutet.

Weltjugendtreffen

Das Weltjugendtreffen in Paris im August 1997 war bereits das siebte seiner Art. Die bisherigen Treffen fanden statt in Rom (1985), Buenos Aires (1987), Santiago de Compostela (1989), Tschenstochau (1991), Manila (1993) und Denver (1995). Sie brachten jeweils Hunderttausende junger Menschen unter einem christlichen Leitwort zusammen.

Die Weltjugendtreffen gehen auf eine Initiative des Papstes vom Jahr 1984 zurück. Seitdem gibt es in der katholischen Weltkirche jedes Jahr einen Jugendtag – gewöhnlich am Palmsonntag –, zu dem der Papst einen „Brief an die Jugendlichen der Welt" schreibt. Alle zwei Jahre lädt der päpstliche Laienrat zu einer Begegnung der Jugend der Welt ein. Dieses internationale Treffen kennt in seinem Ablauf fixe Phasen: das Jugendforum mit Delegierten aus den Nationen der Welt, auf dem die weltweit gleichlautenden Fragen der jungen Menschen besprochen werden, dann die Katechesen, in denen, durchweg von Bischöfen, die Themen behandelt werden, die der Papst in seinem Brief genannt hat, schließlich die das Treffen abschließende Begegnung mit dem Papst in der Gebetsnacht und der sonntäglichen Eucharistiefeier. Eingeschoben sind kulturelle Programme und Zeiten der Stille: ein umfassendes Angebot für junge Menschen.

Da das übergreifende Thema der Treffen Begegnung heißt, finden viele junge Menschen in Gastfamilien Aufnahme. Es gelingen dabei Gespräche von großer Intensität, so daß Vorurteile zwischen den Völkern überwunden werden. Daß nach Paris auch achttausend deutsche Jugendliche anreisten, davon allein fünftausend aus dem BDKJ, beweist die Ansprechbarkeit junger Deutscher auch für solche „Mammutveranstaltungen", aller Kirchen- und Papstkritik zum Trotz.

Die Kenntnis dieser Tatsachen macht es nicht leichter, nach den Motiven der Jugendlichen und nach dem Sinn einer solchen – auch kostspieligen – Großveranstaltung zu fragen. Bei der ersten Frage kann man sich an eine Umfrage unter den Jugendlichen des 4. Weltjugendtreffens in Santiago de Compostela 1989 halten. Damals waren eine halbe Million Jugendliche zusammengekommen. Von den Befragten bezeichneten sich etwa 80 Prozent als gläubig. Nur eine Minderheit sagte, sie sei im Zweifel, auf der Suche oder ungläubig. Als Motive zur Teilnahme nannten sie: um auf den Aufruf des Papstes zu antworten (55 Prozent), um den Glauben zu vertiefen und zu bezeugen (38 Prozent), um junge Menschen zu treffen (33 Prozent), um an der Wallfahrt nach Santiago teilzunehmen (12 Prozent), um eine Reise zu machen (12 Prozent; weitere Motive 22 Prozent).

Eine Befragung der Jugendlichen, die in die Welt- und Kulturstadt Paris gekommen waren, dürfte ähnlich ausfallen: eine bunte Mischung von unterschied-

lichen religiösen und nichtreligiösen Motiven. Auf die Frage nach der stärksten Erfahrung wurde damals gesagt: die Begegnung mit dem Papst, das Gebet unterwegs, die Einheit der Jugend, die Universalität der Kirche, der Gottesdienst am Sonntag. Es wurden also spirituelle Erfahrungen gesucht und gefunden.

Die Verwunderung in deutschen Medien, daß sich die Jugendlichen gerade von diesem „alten Mann" Johannes Paul II. Orientierung erhoffen, kann nur entstehen, wenn man die Ergebnisse der deutschen Jugenduntersuchungen der Jahre 1996/1997 nicht kennt: eine Jugend, die Fragen stellt an die eigene Lebensgestaltung, an die Moral der Gesellschaft, an die Glaubwürdigkeit der Kirche. Verwunderung sollte eher darüber entstehen, daß der Papst offensichtlich zu jenen Menschen zählt, die Jugendliche ansprechen und von ihnen für glaubwürdig gehalten werden, wie auch Mutter Teresa und Roger Schutz. Wenn an solchen „Ikonen" eine große Radikalität auffällt, entspricht diese nur dem Lebensprogramm junger Menschen, die eigentlich immer kompromißlos und einsatzbereit waren, sobald sie ein Ziel gefunden hatten, für das sich einzusetzen nach ihrem Urteil lohnte: Weltjugendtreffen also als Einübung in Sinn und Orientierung.

Die Frage nach der Bedeutung solcher internationaler Großveranstaltungen kann viele Antworten finden. Daß die Darstellung eines solchen Ereignisses in den Medien auch dazu beiträgt, klischeehafte Urteile über „die" Jugend zu zerstreuen, wäre bereits ein großer Gewinn. Dies brächte zugleich die Freiheit für junge Menschen mit sich, die anders leben als die große Mehrheit.

Die Fernwirkung wäre ein zweites Ergebnis. Die Erfahrungen junger Menschen bei einem solchen Fest der Hoffnung werden sich gewiß auch in Erwartungen an die heimatlichen Ortsgemeinden umsetzen. Daß dort meist die Uhren anders gehen als im Paris des August 1997, ist bekannt. Kämen junge Menschen mit einem Funken von Unruhe nach Hause, mit dem Wunsch, Kirche am Ort in „Spaß" und locker mitzuverantworten, sich für Arme zu engagieren, dann würde das große Fest in barer Münze ausbezahlt.

Die eigentliche Frage würde dann allerdings lauten: Läßt sich das Volk Gottes aus dem „Schlaf der Jünger" aufschrecken, macht es sich mit jungen Menschen auf den Weg der Hoffnung, dessen Ziel ist – wie der Papst immer wieder formuliert – eine Zivilisation der Liebe, eine Gesellschaft in sozialer Gerechtigkeit, eine Welt des Friedens? Wer für Weltjugendtreffen bloß Kritik übrig hat, setzt sich dem Verdacht aus, nur seine eigenen Vorurteile abreagieren zu wollen statt die jungen Menschen ernst zu nehmen. Das Treffen in Paris war gewiß kein Ende, sondern ein Anfang, zumal sich darüber streiten läßt, ob die römischen Vorgaben einer Jugendpastoral in allem für deutsche Jugendliche taugen. Aber eine Million junger Menschen unter einer christlichen Devise versammelt zu haben, das bleibt auf jeden Fall ein Zeichen und eine Herausforderung.

Roman Bleistein SJ

Martin Maier SJ

Theologie der Befreiung in Lateinamerika

Als eine theologische und kirchliche Bewegung bleibt ein komplexes Phänomen wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung von historischen Entwicklungen und Umwälzungen nicht unberührt. Klassisch geworden ist die Definition der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez als eine Reflexion, „die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Männer und Frauen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozeß der Befreiung verpflichtet haben"[1]. Gerade ihr darin ausgedrücktes Selbstverständnis als geschichtliche und kontextuelle Theologie macht es unvermeidlich, daß sich die Theologie der Befreiung unter veränderten kirchlichen, sozialen und politischen Bedingungen auch selber wandelt und weiterentwickelt. Sowohl die weltpolitischen Veränderungen der letzten Jahre als auch neue Entwicklungen auf dem lateinamerikanischen Subkontinent haben die Theologie der Befreiung vor neue Herausforderungen gestellt.

Nach dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme in Osteuropa wurde von ihren Gegnern das Ende der Theologie der Befreiung verkündet. Das dafür am häufigsten verwendete, allerdings recht kurzschlüssige Argument lautete: Sowohl in ihrer Methode als auch in ihren Inhalten und Zielen machte die Theologie der Befreiung wichtige Anleihen bei der marxistischen Ideologie und huldigte der Utopie eines sozialistischen Gesellschaftsmodells. Durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa wurde aber der Marxismus in seiner Theorie und Praxis endgültig widerlegt. Also ist auch die Theologie der Befreiung am Ende. Doch diese Argumentation geht von der unbewiesenen und von den wichtigsten Befreiungstheologen längst widerlegten Prämisse aus, daß die marxistische Ideologie ein konstitutiver Bestandteil der Theologie der Befreiung sei[2]. Damit soll nicht bestritten werden, daß das Verschwinden der sozialistischen Systeme und die damit einhergehende Globalisierung der liberalen Marktwirtschaft eine neue Herausforderung für das befreiungstheologische Denken und Handeln in Lateinamerika und im übrigen auch für die kirchliche Soziallehre darstellt[3].

Nicht nur die weltpolitischen Umwälzungen der vergangenen Jahre, sondern auch damit teilweise im Zusammenhang stehende Entwicklungen in Lateinamerika selbst stellen die Theologie der Befreiung vor eine neue Situation. Der Optimismus in bezug auf grundlegende soziale und politische Veränderungen, wie er in den 60er Jahren die Entstehung dieser neuen Theologie stimulierte und beglei-

tete, wurde von den Militärdiktaturen in den 70er Jahren grausam erstickt. Diese wurden inzwischen von zumindest demokratisch gewählten Regierungen abgelöst. Allerdings sind die Probleme der extremen sozialen Ungleichheit, der Verelendung der Mehrheit der Menschen, der riesigen Auslandsschulden sowie der Korruption, der mangelnden Rechtsstaatlichkeit und der Gewalt nach wie vor ungelöst. Unter dieser Rücksicht wurden die 80er Jahre als ein „verlorenes Jahrzehnt" bezeichnet. Dies hat zu einem Klima von Enttäuschung und Perspektivlosigkeit geführt. Zu einem symbolischen Datum wurde die Wahlniederlage der sandinistischen Regierung in Nicaragua im Februar 1990. Ähnlich wie bei dem Militärputsch 1973 in Chile zerstoben hier die Hoffnungen auf die Verwirklichung eines sozialistischen Alternativmodells in Lateinamerika.

Innerkirchlich ist auch in Lateinamerika die Aufbruchsstimmung im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil und dessen kreative Kontextualisierung in der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) verflogen. Die blutige Bekämpfung der Theologie der Befreiung und der mit ihr verbundenen Basisgemeinden von seiten der Militärregime und Oligarchien blieb nicht ohne Wirkung. Symbolisch steht hier das Datum des 16. November 1989, als von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee sechs befreiungstheologisch engagierte Jesuiten und zwei Frauen in der Zentralamerikanischen Universität von San Salvador ermordet wurden. Dazu kommt, daß von Rom seit Jahren mehrheitlich Bischöfe für Lateinamerika ernannt werden, die mit den alten Vorurteilen gegen die Theologie der Befreiung und die kirchlichen Basisgemeinden agieren.

Schwindendes Interesse in Europa

Daß es in Europa stiller um die Theologie der Befreiung geworden ist, sagt nicht zuletzt auch etwas über deren Rezeption aus. Sowohl für kirchliche als auch politische Protestbewegungen wurde Lateinamerika in den 70er und 80er Jahren zur Projektionsfläche für in Europa unerfüllte oder unerfüllbare kirchliche und soziale Revolutionsträume. Damit einher ging eine Begeisterung für die Theologie der Befreiung, die allerdings, ebenso wie die Solidaritätsbewegungen etwa für das sandinistische Nicaragua, in den vergangenen Jahren stark abgenommen hat. Doch wie vor kurzem zwei Untersuchungen über Praxis und Selbstverständnis von christlichen Dritte-Welt-Gruppen aufgezeigt haben, bleibt immer noch eine große Zahl von kirchlichen Solidaritätsgruppen, die, auch inspiriert von der Theologie der Befreiung, sich für mehr Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd engagieren[4].

Das schwindende Interesse an der Theologie der Befreiung kann auch im Zusammenhang mit einer Haltung gesehen werden, die Johann Baptist Metz eine Variante des Postmodernismus nennt:

„Es herrscht eine neue Stimmung, eine neue Mentalität in Europa; es geht ein neuer Geist um in Europa: eine Variante dessen, was man in der intellektuellen Kultur als Postmodernismus diskutiert. Ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen breitet sich aus; er rückt die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne … Europa steht in der Gefahr, sich an die Armutskrisen in der Welt zu gewöhnen, die sich ohnehin immer mehr verstetigen und die wir Europäer deshalb achselzuckend an eine anonyme, subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren."[5] Ähnlich hinterfragte Giancarlo Collet die Erwartungen, die von der europäischen Theologie an die Theologie der Befreiung gestellt werden: „Theologie der Befreiung gilt dann beispielsweise als nicht mehr aktuell, wenn deren Ergebnisse bekannt sind und von ihr angeblich nichts mehr Neues kommt, als würde der (theologische) Skandal einer unerträglichen Weltarmut, zu der auch wir beitragen, dadurch zu existieren aufhören, daß er uns nicht mehr interessiert."[6]

Die Sache der Theologie der Befreiung geht weiter

Maßgebliche Befreiungstheologen selber haben wiederholt unterstrichen, daß ihre Sorge weniger der Zukunft der Theologie der Befreiung gelte als dem nach wie vor fortdauernden und sogar wachsenden Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika. Davon abgesehen läßt sich die Behauptung vom Verschwinden der Theologie der Befreiung leicht widerlegen. Auch wenn in Lateinamerika nicht jede Theologie Befreiungstheologie ist und diese in der diözesanen Priesterausbildung kaum Berücksichtigung findet, wurde sie doch zum wichtigsten Bezugspunkt der theologischen Diskussionen. Auf die erste Generation von Befreiungstheologen mit bekannten Namen wie Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves und Juan Luis Segundo ist eine zweite gefolgt, aus der besonders Jon Sobrino, Leonardo Boff, Paulo Suess und auch Theologinnen wie Ivone Gebara, María Pilar Aquino und Elsa Támez zu nennen sind. Eine ganze Reihe von theologischen Zentren bleibt weiterhin dem Projekt verpflichtet, die gesamte Theologie unter dem Paradigma der Befreiung neu zu durchdenken und zu systematisieren. Neben Büchern bringen sie auch theologische Fachzeitschriften heraus, in denen die wichtigsten lateinamerikanischen Theologen und Theologinnen sowie ihnen nahestehende europäische Kollegen schreiben[7].

Weiterhin gibt es kontinentale Kongresse und Treffen von Befreiungstheologen, auf denen die neuen Herausforderungen aufgegriffen werden. Unter der Leitung von Enrique Dussel wird das Projekt einer umfassenden lateinamerikanischen Kirchengeschichte aus der Perspektive der Armen weitergeführt. Doch vielleicht noch wichtiger als diese akademische Seite ist die pastorale Bewegung der Basisgemeinden und der Kirche der Armen, aus der diese Theologie gewachsen ist und die trotz der angedeuteten Schwierigkeiten ihren Weg weitergeht. Darüber hinaus haben sich in Asien und Afrika eigenständige Varianten von Befreiungstheologien entwickelt.

Auch in Deutschland findet fachtheologisch weiterhin eine ernsthafte Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung statt. Hervorzu-

heben ist zum Beispiel die deutsche Übersetzung des von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegebenen befreiungstheologischen Grundlagenwerks „Mysterium Liberationis“[8], das als „herausragendes Werk und Zeitdokument“ bezeichnet wurde, „weil es auf einmalige Weise lateinamerikanische Befreiungstheologie in methodischer und inhaltlicher Hinsicht breit und teilweise auf sehr anspruchsvollem Niveau zur Sprache bringt“[9]. Vor kurzem erschienen drei Bände unter dem Titel „Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven“[10], die aus einem interdisziplinären Forschungsprojekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen hervorgegangen sind. In Bälde soll eine neue, zweibändige Christologie von Jon Sobrino unter dem Titel „Jesus Christus Befreier“ ins Deutsche übersetzt werden. Noch immer finden auch in Europa theologische Symposien und Kongresse über die Theologie der Befreiung statt. Nach wie vor ist die Theologie der Befreiung Thema und Gegenstand von Doktorarbeiten in deutschen und anderen europäischen theologischen Fakultäten.

Im folgenden soll die Theologie der Befreiung in der Perspektive der jüngeren Kirchen- und Theologiegeschichte seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Blick genommen werden. Der Akzent liegt dabei auf ihren methodischen und inhaltlichen Innovationen. Nach einem kurzen Blick auf ein Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung werden einige neue Herausforderungen und Perspektiven für die Zukunft aufgezeigt.

Eine Theologie der Zeichen der Zeit

Die Entstehung der Theologie der Befreiung als erster nichteuropäischer Theologie ist in mehrfacher Hinsicht als Konsequenz und Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sehen. Voraussetzung für die von Papst Johannes XXIII. beabsichtigte kirchliche Erneuerung im Sinn des „Aggiornamento“ war eine theologische Erneuerung, in der die neuscholastischen Dichotomien von Natur und Übernatur, Transzendenz und Immanenz, profaner Geschichte und Heilsgeschichte, Kirche und Welt überwunden wurden. Theologisch wurde dieser „Sprung nach vorwärts in einem vertieften Glaubensverständnis“, wie ihn Johannes XXIII. in seiner epochalen Rede zur Konzilseröffnung gefordert hatte, bekanntlich von der französischen und der deutschen Theologie vorbereitet, für die stellvertretend die Namen Henri de Lubac und Karl Rahner[11] genannt werden sollen.

Papst Johannes XXIII. verwies die Kirche zur Neubestimmung und Erfüllung ihrer Sendung in der Welt von heute auf die Zeichen der Zeit. In seiner Enzyklika „Pacem in terris“ nannte er als die wichtigsten Zeichen der Zeit den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben und die völlig neue Gestalt, die die Menschheitsfamilie im sozialen und politischen Leben angenommen habe (vgl. Pacem in terris 39–45). Darin wird

deutlich, daß sich für den Papst des Konzils in der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit die dringend notwendig gewordene Neugestaltung der Beziehung der Kirche zur modernen Welt konkretisierte. Den Zeichen der Zeit als „Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes" (GS 11) kam dabei eine Schlüsselbedeutung in der Überwindung der erwähnten Dichotomien zu. Denn in ihnen wird die Geschichte transparent für Gott und sein Wirken in der Welt.

Dieses Verständnis der Zeichen der Zeit wurde von fundamentaler Bedeutung für die kontextuelle Umsetzung des Konzils in Lateinamerika und die Theologie der Befreiung. Auf der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (Kolumbien) im Jahr 1968 erkannten die Bischöfe als das wichtigste Zeichen der Zeit das zum Himmel schreiende Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika und ihre Sehnsucht nach Befreiung. Medellín brachte die geschichtliche und soziale Wirklichkeit unmittelbar mit Gott und seinem Heilsplan in Verbindung. Damit wurde das zentrale Thema der Vermittlung zwischen christlichem Heil und geschichtlicher Befreiung der damals entstehenden Theologie der Befreiung aufgegriffen.

Gustavo Gutiérrez, der einen wesentlichen Anteil an der Redaktion der Texte von Medellín hatte, schreibt in dieser Perspektive: „Befreiungstheologie ist vielmehr das Bemühen, in Anlehnung an Johannes XXIII. und das Konzil dieses Zeichen der Zeit zu verstehen und kritisch im Licht des Wortes Gottes zu bedenken."[12] Durch die Integration der Zeichen der Zeit als zentrale systematische Kategorie vollzog die Theologie der Befreiung den theologischen Paradigmenwechsel von der deduktiven zur induktiven Methode, dem auch das Dokument von Medellín selbst entspricht. Im Aufbau jedes seiner 16 Kapitel folgt es dem an „Gaudium et Spes" angelehnten Dreischritt: Beschreibung der realen Situation – theologische Reflexion – konkrete Linien pastoralen Handelns. Dies bedeutet, daß nicht mehr allgemein Normen für das pastorale Handeln aus der Schrift oder der kirchlichen Tradition abgeleitet werden, sondern daß der Ausgangspunkt die Wirklichkeit Lateinamerikas ist, die sozialwissenschaftlich analysiert, im Licht des Wortes Gottes interpretiert und im dritten Schritt praktisch zu verändern versucht wird. Jon Sobrino hat in einem Vortrag in München am 26. Mai 1997 darauf hingewiesen, daß die Theologie der Befreiung von Anfang an die geschichtliche Wirklichkeit und Gott zusammensieht:

„Wenn sich von Gott in der Geschichte nichts feststellen läßt, könnte man fragen, welche Wirklichkeit Gott überhaupt hat; wenn er sich jedoch in der Geschichte zeigt, wäre es überraschend, wenn die Theologie davon keinen Gebrauch machen würde. Das versucht die Theologie der Befreiung zu vermeiden, indem sie mit der gegenwärtigen Realität der Sünde, der Gnade, der Befreiung, des Martyriums und der Hoffnung argumentiert. Das Argument der Realität ist letztlich schwer begründbar, doch ich glaube, daß es notwendig und fruchtbar ist."

Formal definiert Sobrino die Theologie der Befreiung als „die Erhebung der gegenwärtigen Realität zum theologischen Begriff in dem, was sie an Gottes

Offenbarung und an gläubiger Antwort auf diese Offenbarung enthält". Dadurch wird der Bezug auf die Heilige Schrift und die kirchliche und theologische Tradition nicht aufgehoben; das überlieferte Glaubensgut ist Kriterium und Regulativ für die Wahrnehmung und Deutung der Manifestationen Gottes in der aktuellen Wirklichkeit. Denn es ist nicht unproblematisch, begrenzte geschichtliche Ereignisse direkt zu einer Offenbarung Gottes zu machen. Die Texte des „Depositum fidei" werden dabei nicht als authentische und normative Quellen der göttlichen Offenbarung in Frage gestellt, sondern in dem hermeneutischen Horizont der Zeichen der Zeit neu gelesen und in ihrer praktischen Relevanz für die Gegenwart erschlossen. Zu nichts anderem hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Konzilseröffnungsansprache aufgefordert. Auch auf seinem Sterbebett faßte Johannes XXIII. diese Grundeinsicht in einem „Akt des Glaubens" in Gegenwart seiner Mitarbeiter noch einmal zusammen:

„Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilseröffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen." [13]

Die Theologie der Befreiung vollzieht das Aggiornamento im Kontext Lateinamerikas im Hören auf die Stimme Gottes in den Zeichen der Zeit. Als wichtigstes Zeichen der Zeit erkennt sie das leidende Volk der Armen, das sakramental den leidenden Gottesknecht und den gekreuzigten Christus in der Geschichte gegenwärtig macht. In dieser Perspektive und inspiriert von den Predigten des ermordeten Erzbischofs Oscar Romero von San Salvador prägten Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino das Wort vom „gekreuzigten Volk" [14]. In ihrem Bemühen, diesem Zeichen der Zeit praktisch zu entsprechen, trifft die Kirche die Option für die Armen, die auch im Zentrum der Theologie der Befreiung steht. So ist Leonardo Boff und Vigilio Elizondo recht zu geben, wenn sie feststellen:

„Offensichtlich sind nirgendwo in der christlichen Welt die Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernsthafter aufgenommen und mit größerer Kraft und Kreativität in die Praxis umgesetzt worden als in der Dritten Welt und bei den unterdrückten Minderheiten überall in der Welt." [15]

Juan Luis Segundo hat in einer umfassenden Auseinandersetzung mit der ersten, sehr kritischen Instruktion der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung von 1984 aufgewiesen, daß hier auf einer tieferen Ebene die Theologie und die Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Frage gestellt wurden. Für Segundo ist die Theologie der Befreiung ein Ergebnis der „anthropozentrischen Wende" und der Überwindung des neuscholastischen Zwei-Stockwerke-Denkens im Verhältnis von Natur und Gnade. So steht für Segundo in der vatikanischen Kritik nicht nur die Theologie der Befreiung unter Anklage, sondern es geht um „die negative Bewertung des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Periode" [16].

Römischer Zentralismus und Eigenständigkeit der Ortskirchen

Ein zweiter Impuls für die Entstehung der Theologie der Befreiung kam von einem wichtigen Aspekt der Ekklesiologie des Konzils, nämlich der Betonung der Eigenständigkeit der Ortskirchen, die nicht mehr einfach als Filialen Roms angesehen werden, sondern die selber im Vollsinn Kirchen sind und heißen (LG 26). Das Missionsdekret nennt die Teilkirchen „ein getreues Abbild der Gesamtkirche" (AG 20). Ausdrücklich wird den verschiedenen Ortskirchen ihre „eigene Disziplin", ein „eigener liturgischer Brauch" und ein „eigenes theologisches Erbe" zugestanden (LG 23). Mit einem Wort, das dem Konzil noch nicht zur Verfügung stand, könnte man vom Recht der Ortskirchen auf Inkulturation der Liturgie und der Theologie in ihre jeweiligen Kontexte sprechen.

Doch auch im Prozeß des Weltkirche-Werdens hat sich nach einer Phase des Aufbruchs im Anschluß an das Konzil eine rückläufige Bewegung durchgesetzt. In der Spannung von kultureller Pluralität und Bewahrung der kirchlichen Einheit setzt Rom massiv den Akzent auf eine zentralistische Kontrolle. So ist in einem Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 28. Mai 1992[17] von einem ontologischen Primat der Universalkirche die Rede, als ob die von Rom zentral verwaltete Kirche, ja letztlich die Kirche von Rom einen Wesensvorrang gegenüber den Ortskirchen hätte. Der Konflikt um die Theologie der Befreiung ist damit auch in der größeren Spannung zwischen römischem Zentralismus und Eigenständigkeit der Ortskirchen sowie zwischen Uniformität und Inkulturation des christlichen Glaubens zu sehen. Immer noch wird das Christentum in seiner abendländisch-westlichen Gestalt als normativ für andere Kulturräume vertreten. Doch Inkulturation meint keine oberflächliche Adaptation, denn der Prozeß einer wirklichen Einpflanzung des christlichen Glaubens in einen anderen kulturellen Kontext wird zu etwas Neuem und auch zu einer neuen Theologie führen.

Diese Spannungen wurden symptomatisch sichtbar in den beiden Folgekonferenzen von Medellín in Puebla (Mexiko, 1979) und Santo Domingo (1992). So war bereits die Rezeption und Umsetzung der Beschlüsse von Medellín von innerkirchlichen Kontroversen und Konflikten bestimmt. In der Vorbereitung von Puebla gab es eine Gruppe von Bischöfen um den damaligen Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) und heutigen Kurienkardinal Alfonso López Trujillo, die eine Verurteilung der Theologie der Befreiung, eine zentralistische Kontrolle der Basisgemeinden und eine Abschwächung der Option für die Armen erreichen wollten. Die Befreiungstheologen waren zwar offiziell von einer Mitarbeit in Puebla ausgeschlossen, doch über indirekte Wege konnten sie trotzdem ihren Einfluß auf die Redaktion des Schlußdokuments geltend machen. Schließlich bestätigte Puebla die Grundentscheidungen von Medellín, und auch die Befreiungstheologen nahmen die Ergebnisse als eine Bestärkung auf.

Die Spannung zwischen römischem Zentralismus und ortskirchlicher Autonomie bestimmte die Vorbereitung und den gesamten Ablauf der Versammlung von Santo Domingo im Jahr 1992. Dabei wurde versucht, den CELAM als Ausführungsorgan der römischen Zentrale zu instrumentalisieren. Zwar enthielt auch das Schlußdokument der Konferenz von Santo Domingo eine klare Bestätigung der Option für die Armen und betonte die Kontinuität mit Medellín und Puebla. Doch statt der bewährten Methode nach dem Schema „sehen–urteilen–handeln" wurde eine deduktive Methode angewandt, die von einem abstrakten theologischen Grundschema ausging, in das dann die lateinamerikanischen Probleme eingefügt werden sollten. Der bolivianische Theologe Victor Codina kommt zu folgender Bewertung der Konferenz von Santo Domingo:

„Die Bischofskonferenz lebte in einer fortwährenden Spannung zwischen zwei verschiedenen ekklesiologischen Konzeptionen. Die eine, vertreten durch die (vatikanische) Kommission für Lateinamerika, die alles daransetzte, eine Zentralisierung durch die römische Kurie zu erreichen, und die andere, vertreten durch die Bischöfe Lateinamerikas und in gewisser Weise durch den CELAM selbst, die die Selbstbestimmung und Legitimierung der nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen als Instrumente der bischöflichen Kollegialität verteidigten." [18]

Bleibende Errungenschaften der Theologie der Befreiung

Unter den bleibenden Errungenschaften der Theologie der Befreiung, die sich auch in der Theologie insgesamt und in Dokumenten des universalen kirchlichen Lehramts niedergeschlagen haben, ist an erster Stelle die theologische Systematisierung der Option für die Armen zu nennen [19]. Die Theologie der Befreiung begründete diese Grundoption biblisch und theologisch, indem sie aufwies, daß der Gott der jüdisch-christlichen Tradition immer schon ein parteilicher Gott zugunsten der Armen und Mißhandelten in der Geschichte ist, und daß diese Linie christologisch sowohl in der Inkarnation als auch in der bevorzugten Zuwendung des historischen Jesus zu den Armen zu ihrem Höhepunkt kommt. Damit wurde das Mißverständnis ausgeräumt, die Option sei in erster Linie nur pastoral, karitativ oder politisch motiviert.

In seiner theologischen Hermeneutik arbeitete Juan Luis Segundo heraus, daß diese Option die erkenntnistheoretische Prämisse für die Interpretation des Wortes Gottes ist [20]. Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría zeigten, daß die Armen theologischer und soteriologischer „Ort" sind, weil sich in ihnen, wenn auch verborgen, Jesus in der Geschichte gegenwärtig macht (vgl. Mt 25, 31–46). Gustavo Gutiérrez hat in seiner spirituellen Theologie besonders die Erfahrung des „evangelisatorischen Potentials der Armen" (Puebla 1147) zur Geltung gebracht. Mit der Option für die Armen verbindet sich auch die für die Theologie der Befreiung grundlegende praktische Dimension: Das Leiden der Armen stellt eine

ethische Herausforderung dar, der in der Praxis der Gerechtigkeit zu entsprechen ist. Schließlich nahmen die Befreiungstheologen die Armen zunehmend ernst als Subjekte ihrer eigenen Befreiungspraxis und Subjekte der Theologie[21]. Schon diese knappen Andeutungen machen deutlich, daß die Option für die Armen die zentralen Wesensmerkmale der Theologie der Befreiung in sich vereint und ihr theoretisches und praktisches Gravitationszentrum ist.

Methodologisch ist die wichtigste Innovation der Theologie der Befreiung in ihrem auf dem Primat der Praxis aufbauenden Selbstverständnis zu sehen. Die theologische Reflexion ist erst „zweiter Akt", dem das Engagement in der geschichtlichen Befreiungspraxis und die geistliche Erfahrung Gottes in der Wirklichkeit vorausgeht. Dahinter stehen die biblischen Grundwahrheiten, daß Gotteserkenntnis nur in Verbindung mit der Praxis der Gerechtigkeit möglich ist, und daß eine konstitutive Voraussetzung für die Christologie die Praxis der Nachfolge des historischen Jesus ist.

In der Frage nach den Gründen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung griff die Theologie der Befreiung interdisziplinär auf die Sozialwissenschaften aus. In der wissenschaftstheoretischen Begründungsdiskussion wurde der „sozioanalytischen Vermittlung" großer Raum gegeben. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff der strukturellen Sünde geprägt, der in leichter Abwandlung als „Strukturen der Sünde" auch in die kirchliche Soziallehre eingegangen ist[22].

Als kritische Theologie setzte sich die Theologie der Befreiung seit ihren Anfängen mit den Ideologien in Lateinamerika auseinander, welche die Unterdrükkungsstrukturen verschleierten oder rechtfertigten. In einer kritischen Selbstvergewisserung fragte sie auch, welche Rolle Christentum und Theologie dabei spielten. Als lateinamerikanischer „Meister des Verdachts" forderte Juan Luis Segundo eine „Befreiung der Theologie" von ihren ideologischen Verstrickungen in Unrechtsverhältnisse.

Die blutige Verfolgung jenes Teils der Kirche in Lateinamerika, der Ernst machte mit der Option für die Armen, drängte die Theologie der Befreiung zum Thema des Martyriums. Jon Sobrino hielt 1992 in El Escorial einen Vortrag mit dem programmatischen Titel „Von einer Theologie nur der Befreiung zu einer Theologie des Martyriums", in dem er das herkömmliche Verständnis des Martyriums „um des Glaubens willen" erweiterte zum „Martyrium um der Gerechtigkeit und des Reiches Gottes willen". Darüber hinaus entfaltete er die Relevanz dieses Verständnisses von Martyrium für die systematische Theologie[23].

Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung?

Der Konflikt um die Theologie der Befreiung erreichte mit der Disziplinierung Leonardo Boffs 1984 seinen Höhepunkt. Kurz danach wurde die erste Instruk-

tion „Libertatis nuntius" der Glaubenskongregation veröffentlicht, die in Verbindung mit einem pauschalen Marxismus- und Horizontalismusvorwurf ein weitgehend negatives Bild der Theologie der Befreiung zeichnete. Zu Recht bemerkten die wichtigsten Befreiungstheologen, daß sie sich von dieser Verurteilung nicht betroffen fühlten, da sie eine solche Theologie nicht verträten. Konstruktiver und gemäßigter war die zweite vatikanische Instruktion, die 1986 unter dem Titel „Libertatis conscientia" veröffentlicht wurde. Große Beachtung fand ein Brief Papst Johannes Pauls II. an die brasilianischen Bischöfe im April 1986, in dem er die Theologie der Befreiung unter bestimmten Bedingungen als „nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig" bezeichnete[24].

Seit Ende der 80er Jahre standen weniger einzelne Theologen im Schußfeld vatikanischer Kritik als die pastorale Praxis und deren Träger. So wurde insbesondere den lateinamerikanischen Ordensleuten vorgeworfen, auf ein „paralleles Lehramt" neben den Bischöfen hinzusteuern. Zum Kristallisationskern des Konflikts wurde ein kontinentweites Projekt zur Lektüre der Bibel von den Armen her, das unter dem Titel „Wort und Leben" von der Dachorganisation der lateinamerikanischen Ordensleute CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) erarbeitet worden war. Auf römische Weisung mußte die Durchführung des Projekts eingestellt werden, und der CLAR wurde ein neuer Generalsekretär aufgezwungen[25].

Auch die noch verhältnismäßig neue feministische Theologie der Befreiung kam unter römische Kritik. So strengte die Glaubenskongregation 1995 ein Verfahren gegen die brasilianische Theologin und Ordensfrau Ivone Gebara an und beanstandete ihre feministischen Positionen in der Gotteslehre, der Christologie und der Ekklesiologie. Über die Vorgesetzten Gebaras im Augustinerinnenorden verfügte die Glaubenskongregation als Strafmaßnahmen gegen die Theologin, daß sie zwei Jahre lang auf jede theologische Äußerung und Publikation verzichten, Brasilien für zwei Jahre verlassen und während dieser Zeit Theologie studieren solle, „um ihre theologischen Ungenauigkeiten zu korrigieren". Ivone Gebara unterwarf sich diesen Sanktionen[26].

Neuerdings scheint die Theologie der Befreiung weniger im Zentrum der Aufmerksamkeit der römischen Glaubenskongregation zu stehen. So stellte Kardinal Joseph Ratzinger vor den Vorsitzenden der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Mexiko im Mai 1996 nicht mehr die Theologie der Befreiung als das zentrale Problem für den christlichen Glauben heraus, sondern den Relativismus im Dialog der Religionen vor allem im Blick auf Asien[27]. Versöhnlichere Töne gegenüber der Theologie der Befreiung schlug Kardinal Ratzinger auch in seinem in Buchform erschienenen Gespräch mit dem Journalisten Peter Seewald an[28].

Allerdings gibt es seit einigen Monaten Hinweise für ein Wiederaufflammen des Konflikts um die Theologie der Befreiung. So wurde im März dieses Jahres

im Anschluß an eine kanonische Visitation von Ordensinstituten zur Priesterausbildung in Mexiko von der vatikanischen Erziehungskongregation die Schließung zweier dieser Institute verfügt; zwei theologische Zentren der Jesuiten wurden mit der Auflage versehen, in Zukunft keine Studenten anderer Orden und Kongregationen mehr aufzunehmen. Diese Maßnahme stand in einem eindeutigen Zusammenhang mit der befreiungstheologischen Orientierung dieser Zentren[29].

Neue Herausforderungen

Dabei wird von den Befreiungstheologen gar nicht bestritten, daß die Theologie der Befreiung als eine verhältnismäßig junge Theologie auch verbesserungsbedürftig und auf konstruktive Kritik angewiesen ist. So gibt es immer noch Defizite in der methodologischen Begründung des Zusammenwirkens zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Auch in exegetischer und historischer Hinsicht bleiben Grenzen zu überwinden. Dabei kann es von Vorteil sein, daß die Theologie der Befreiung aus den Schlagzeilen der Medien und zumindest ein Stück weit aus dem Kreuzfeuer polemischer Kritik geraten ist. Denn wie Juan Luis Segundo vor einigen Jahren bemerkt hat, investierten die lateinamerikanischen Theologen notgedrungen viel Energie in eine Selbstrechtfertigung gegenüber den europäischen Theologien und verstrickten sich gegenüber Mißverständnissen und Angriffen in eine endlose Apologetik. Nachdem die Theologie der Befreiung zu einer wachsenden Eigenständigkeit und Gleichberechtigung im Dialog mit anderen Theologien gefunden hat, stehen neue Wege für eine Kooperation und wechselseitige Ergänzung offen.

Wie die Theologie der Befreiung sich einer selbstkritischen Revision unterzieht, wird exemplarisch im neuen Vorwort von Gustavo Gutiérrez zur überarbeiteten Fassung seiner „Theologie der Befreiung" deutlich, in der er eine Bilanz über ihre Entwicklung zieht und Perspektiven für die Zukunft entwirft. So bemerkt Gutiérrez, daß in den Anfängen der Theologie der Befreiung nahezu ausschließlich der soziale und ökonomische Aspekt der Armut betont wurde. Neu in den Blick gekommen ist die Herausforderung des Rassismus in der Marginalisierung und Verachtung der indianischen und der schwarzen Bevölkerungsgruppen und zum anderen das Problem des Sexismus in der häufig verborgenen Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige weitere neue Themen und Herausforderungen genannt werden, die sich für die Theologie der Befreiung heute stellen und die insbesondere in den erwähnten drei Bänden „Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft" aufgegriffen und erarbeitet werden. Im Zug des Fünfhundert-Jahr-Gedenkens der Eroberung und Missionierung Lateinamerikas im Jahr 1992 wurde den Befreiungstheologen

deutlich, daß sie den Indiokulturen und ihren Religionen bis jetzt zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Die von der Bischofskonferenz in Santo Domingo geforderte Evangelisierung der Kulturen setzte neu die Themen der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs auf die Agenda der Theologie in Lateinamerika. Nicht zuletzt durch den UNO-Umwelt-Gipfel 1992 in Rio de Janeiro angestoßen, wächst auch in Lateinamerika das Bewußtsein, daß die ökologische Frage zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden ist. Insbesondere Leonardo Boff hat in den vergangenen Jahren die Ökologie als Thema für die Theologie der Befreiung aufgegriffen und entfaltet[30]. Der wachsende Zulauf zu den evangelikalen Sekten und den freikirchlichen Bewegungen stellt nicht nur eine pastorale, sondern auch eine theologische Herausforderung dar. Schließlich gewinnt in der Theologie der Befreiung auch die ökumenische Perspektive wachsende Bedeutung.

Die größte Herausforderung für die Theologie der Befreiung bleibt, was schon in ihren Ursprüngen stand: die wachsende Armut und Verelendung der Menschen, deren Ursachen neben anderen Gründen in einem Zusammenwirken der extrem neoliberalen Wirtschaftspolitik in den Ländern Lateinamerikas mit der Globalisierung der Weltwirtschaft zu suchen sind. So stellte der „Bericht über die menschliche Entwicklung 1997" des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) fest, daß mit der Globalisierung die Reichen gewinnen und die Armen verlieren. Doch die Kluft zwischen Arm und Reich vertieft sich nicht nur weltweit, sondern auch in Lateinamerika selbst[31].

Im November 1996 haben die 16 Jesuitenprovinziäle Lateinamerikas einen vielbeachteten Brief und ein Arbeitsdokument zum „Neoliberalismus in Lateinamerika" herausgegeben[32]. Unter Neoliberalismus wird dabei die derzeit in den Ländern Lateinamerikas vorherrschende Wirtschaftsform des freien Marktes ohne soziale Rahmenbedingungen und staatliche Interventionen zugunsten der Benachteiligten verstanden. Die Provinziäle heben hervor, daß die wenigen Erfolge der neoliberalen Wirtschaftspolitik, wie Wirtschaftswachstum und Senkung der Inflation, bei weitem überwogen werden von ihren negativen Folgen: Konzentration von Reichtum und Landbesitz in den Händen einiger weniger, die Zunahme der Massenarbeitslosigkeit und Verelendung, das Zugrundegehen kleiner und mittlerer Betriebe, die Schädigung der Umwelt und die rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. 180 Millionen Menschen leben in Lateinamerika in Armut, 80 Millionen in unmenschlichem Elend. Seit einigen Jahren ist in den sozialen Analysen in Lateinamerika nicht mehr nur von den Armen, sondern von den „Ausgeschlossenen" (excluidos) die Rede.

Die Globalisierung der Wirtschaft hat nicht nur verheerende Auswirkungen für die Länder der südlichen Hemisphäre, sondern sie verschärft die strukturelle Armut und Ungleichheit auch in den reichen Ländern des Nordens. So hat Jürgen Moltmann vor kurzem über die weltweite Polarisierung in der Reichtumsverteilung geschrieben: „Je mehr uns in den Ländern der Ersten Welt diese Entwick-

lung klar wird, je mehr wir selbst die unterdrückte, verarmte und verlassene Welt bei uns entdecken, desto relevanter wird die lateinamerikanische Befreiungstheologie für uns."[33] In dieser Sicht ist für Moltmann die Theologie der Befreiung heute von einer universalen Bedeutung.

ANMERKUNGEN

[1] G. Gutiérrez, Theol. d. Befreiung (= ThB) (Mainz 1992) 61. Frühere Beiträge aus dieser Zs.: Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung d. lateinam. Befreiungstheol., hg. v. W. Seibel (Freiburg 1987).
[2] ThB u. Marxismus, hg. v. P. Rottländer (Münster 1986).
[3] G. Kruip, Die ThB u. d. Zus.bruch d. realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung, in: ZMR 80 (1996) 3–25.
[4] F. Nuscheler u. a., Chr. Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis (Main 1995); M. Ramminger, L. Weckel, Dritte-Welt-Gruppen auf d. Suche nach Solidarität (Münster 1997).
[5] J. B. Metz, Die Dritte Welt u. Europa. Theol.-polit. Dimensionen eines unerledigten Themas, in dieser Zs. 211 (1993) 8.
[6] G. Collet, Der Gott d. Lebens u. d. Götzen d. Todes. Zum lateinam. Beitrag chr. Gottesrede, in: Und dennoch ist von Gott zu reden (FS H. Vorgrimler, Freiburg 1994) 313.
[7] Z. B. Páginas (Instituto Bartolomé de Las Casas, Peru), Christus (Centro de Reflexión Teológica, Mexiko-Stadt), Revista Latinoamericana de Teología (Centro Monseñor Romero, San Salvador), Revista Eclesiastica Brasileira (Petropolis). [8] 2. Bde. (Luzern 1995, 1996).
[9] G. Collet, ThB, in dieser Zs. 215 (1997) 129. [10] Hg. v. R. Fornet-Betancourt, 3 Bde. (Mainz 1997).
[11] Zur Bedeutung v. K. Rahner für d. Entstehung d. ThB: M. Maier, La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría, in: RLAT 39 (1996) 233–255. [12] Gutiérrez (A. 1) 23.
[13] L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben (Freiburg 1984) 48.
[14] J. Sobrino, Gemeinschaft mit d. gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: Was d. Geist d. Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie d. Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991) 102–135.
[15] V. Elizondo, L. Boff, Theologien d. Dritten Welt: Konvergenzen u. Differenzen, in: Conc 24 (1988) 339.
[16] J. L. Segundo, Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger (Madrid 1985) 194.
[17] HK 46 (1992) 319–323.
[18] V. Codina, in: Santo Domingo 1992. Werden, Verlauf, Wertung, hg. v. d. Missionszentrale d. Franziskaner (Bonn 1993) 13.
[19] LE 8.6; SRS 42; CA 11. Die Option für die Armen ist Grundorientierung auch im Wirtschaftshirtenbr. d. US-am. Bf. (1986) u. im gem. Wort d. dt. Kirchen zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Dtl. (1997).
[20] J. L. Segundo, La opción por los pobres como clave hermeneutica para entender el evangelio, in: Sal Terrae 74 (1986) 473–482.
[21] M. Maier, Differenzierung theolog. Diskurse: Ideologiekritik od. Hören auf d. Volk?, in: Fornet-Betancourt (A. 10) II, 11–24. [22] SRS 36.
[23] J. Sobrino, De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio, in: Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, hg. v. J. Comblin u. a. (Madrid 1993) 101–121. [24] HK 40 (1986) 277–282.
[25] L. Kaufmann, N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen. Konflikte im Vorfeld v. Santo Domingo 1992, in: Orien 53 (1989) 252–256.
[26] N. Klein, Zum Schweigen verurteilt. Röm. Sanktionen gegen d. Theologin Ivone Gebara, ebd. 59 (1995) 183 f.
[27] OR 27. 10. 1996.
[28] J. Ratzinger, Salz d. Erde. Chr.tum u. kath. Kirche an der Jt.wende (Stuttgart 1996), bes. 100, 141 f.
[29] The Tablet 3. 5. 1997, 578.
[30] L. Boff, Von d. Würde d. Erde. Ökologie-Politik-Mystik (Düsseldorf 1994).
[31] Ber. über d. menschl. Entwicklung 1997 (Bonn 1997) 99 ff. [32] Weltkirche 16 (1996) 304–308.
[33] J. Moltmann, Die Theol. unserer Befreiung, in: Orien 60 (1996) 204.

Wolfgang Beinert

Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie

Das wechselseitige Begründungsverhältnis zwischen Eucharistie und Kirche, in der Formel „Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie" kurz zusammengefaßt[1], ist von so hohem theologischem und pastoralem Rang, daß es beide Wirklichkeiten nachhaltig und tiefgreifend prägt. Das gilt zuerst und vorrangig in bezug auf das innerste Wesen von Kirche selbst. Das Sakrament des Altars nimmt die kirchliche Gemeinschaft dergestalt in das Communio-Communicatio-Geschehen der Trinität hinein, daß dadurch zugleich die Einheit der Gemeinde wie auch deren Ausrichtung auf die Menschheit und deren Welt – also sowohl die Wesenseigenschaft der Einheit wie auch der Katholizität der Kirche – ermöglicht und konstituiert wird. Die Teilhabe der Gemeinde an den heiligen Gaben des Abendmahls, „Sancta", bildet die Glaubenden zur Gemeinschaft in übernatürlichem Leben und in der Liebe der göttlichen Gnade, macht sie mithin zu Heiligen, zu den „Sancti" im ursprünglichen Sinn des Wortes, und die Kirche zur heiligen Kirche[2].

Damit sich die Feier der Eucharistie in der rechten Ordnung und im Kontext der evangelischen Botschaft vollziehe, bedarf es der amtlichen Darstellung der Christusliebe und der Christushingabe in der Vorstehung der eucharistisch konstituierten Gemeinde, bedarf es also des Priesters, der „in persona Christi" zu handeln bevollmächtigt ist in der grundsätzlich auf die Apostel zurückgehenden Linie der Beauftragung; daraus erwächst die ebenfalls zur Grundgestalt der Kirche zählende Apostolizität.

Die im großen Glaubensbekenntnis aufgezählten Wesenseigenschaften der Kirche ergeben sich also und werden konturiert von der eucharistischen Herkunft dieser Kirche. Weil aber diese Eigenschaften der Kirche wesentlich einwohnen, manifestieren sie sich in allen ekklesialen Lebensvollzügen, in der ordentlichen wie außerordentlichen Praxis der Kirche, in den Phänomenen des christlichen Lebens, der christlichen Spiritualität und Diakonie. Diese Lebensvollzüge in der ganzen Vielgestaltigkeit ihrer Ausformungen, aber auch in den Grenzen, die ihnen gesetzt sind, zeigen sich darum gleichsam als die Prolongierung der eucharistischen Feier. Diese schließt mit dem Ruf: „Gehet hin in Frieden". Das ist nicht einfach eine letzte Gruß- und Segensformel, sondern aufzufassen als die Wiederaufnahme des Friedens- und Versöhnungswunsches vor dem Herrenmahl, der „Pax", in Blickrichtung auf die jetzt, mit dem Ende der liturgischen Feier anhe-

bende Alltagsexistenz der Versammelten und sich nun Zerstreuenden. Der Friede soll deren Handlungsmaxime sein, er soll den Mitmenschen und der Mitwelt geschenkt werden, er soll als Schöpfungsfriede die Grundstruktur und der Inhalt der Geschichte werden.

Das christliche Apostolat hat also nicht minder eine eucharistische Normierung wie der Ruf zur Nachfolge der Heiligkeit Jesu Christi (Mt 5,48). Die Katholizität hat sich zu bemessen an dem Communio- und Communicatio-Geschehen der Feier des Abendmahls; sie gestaltet sich dann als wirklich universalen Austausch aller göttlichen Gaben aus dem Erlösungsgeschehen mit den göttlichen Gaben der Schöpfungsordnung. Die kirchliche Einheit endlich, hat auch sie unerläßlich an dem genannten Geschehen ihren Maßstab, kann zum einen niemals nach irgendwelchen säkularen Mustern kopiert werden, zum anderen kann sie nur dann ratifiziert werden, wenn die daraus resultierenden Bedingungen erfüllt sind. Kirchenverfassung kann also nicht zentralistisch-feudal, aber auch nicht basisdemokratisch schlechthin sein; was nicht ausschließt, daß Elemente historischer menschlicher Vergemeinschaftungsformen ekklesial adaptiert werden. Zwischenkirchliche Union vermag als letzten und entscheidenden Prüfstein ihrer Tragfähigkeit wie ihrer Rechtmäßigkeit nur die sich aus der Eucharistie ergebenden Kriterien zu benennen.

Wer die theologischen und pastoralen Probleme der Kirche(n) kennt, der weiß, daß sich hinter diesen scheinbar ziemlich abstrakten Sätzen berghohe und steinharte Schwierigkeiten verstecken, die von leidvoller Konkretheit sind und in diesen Jahrzehnten die Christen in nachhaltigerer Weise als zu früheren Zeiten bald schütteln, bald lähmen. Wenn das an dieser Stelle angeführt ist, dann gewiß nicht, um sie in vermessener Tollkühnheit beheben zu wollen. Wohl aber vermag die Problemanzeige das Bewußtsein zu wecken oder doch zu schärfen, daß die Probleme der heutigen Kirche nicht einfach zu beheben sind durch lokale Therapieversuche, sondern daß sie Indikatoren eines Zustands sind, der nur radikal, will sagen: von der innersten vitalen Wurzel her zu heilen ist. Die normativen Lebens- und Wesensäußerungen der Kirche sind die innere Konsequenz ihres eucharistischen Ursprungs.

Als erstes und fundamentales Postulat für die allfällige Erneuerung des ekklesialen Lebens ergibt sich somit die Forderung, das eucharistische Moment zu beachten, auszugestalten, zu realisieren und zu manifestieren. Aus ihm nämlich und nirgendwo anders her leiten sich alle Postulate zur Behebung der verschiedenen Probleme ab. Das bedeutet nicht weniger als die Einsicht, daß letzten Endes sämtliche dogmatischen, ethischen und pastoralpraktischen Kapitel der Ekklesiologie von diesem Zentrum her zu interpretieren sind. Die Eucharistie ist oberste Norm und verbindliches Kriterium für alle wichtigen Entscheidungen bezüglich der und für die Gemeinschaft der Glaubenden.

So wäre denn im Duktus unserer Gedanken jetzt eine eucharistische Ekklesio-

logie darzustellen. Es braucht nicht lange erläutert zu werden, daß und warum ein solches Unternehmen Rahmen und Zusammenhang dieser Reflexionen weit übersteigt. Wir wollen aber, sozusagen illustrationshalber, um unsere These zu verlebendigen, wenigstens drei Kapitel einer solchen eucharistischen Lehre von der Kirche herausgreifen und diese zwar nicht vollständig abhandeln, aber wenigstens einige Gedanken skizzieren, die sie einschließen müssen. Es geht um die Frage nach der Dialogizität der Kirche, um deren Ämterproblematik und, im Blick auf das unmittelbare Gemeindeleben, um die Feier der hl. Messe.

Dialogizität der Kirche

Die Kategorie Dialog gehört in der Philosophie und Theologie dieses Jahrhunderts zu den wichtigsten Begriffen. Man versteht darunter, dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie" zufolge, allgemein „ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen ‚Zwischen', d. h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt"[3]. Damit verbunden sind stets die Achtung und Ehrfurcht vor der Wahrheit und deren Künder, wie sie sich in den Dialogen Platons widerspiegeln. Eine wesentliche Wurzel des neuzeitlichen dialogischen Denkens ist nach der gleichen Quelle der christliche Personalismus[4].

In der Tat: Wenn das Heil der Welt Werk des dreieinen Gottes ist und wenn die innertrinitarischen Verhältnisse, die sich irgendwie im außertrinitarischen Handeln abbilden, als Liebesaustausch oder personaler Dialog verstanden werden können, dann ist auch das Heil der Welt zuinnerst und damit in allen seinen Dimensionen dialogisch geprägt: Es geht um das personale „Zwischen", um die Sinngebung für den Menschen durch Gottes Gnade[5]. Weil weiter das Heil sich in der menschlichen Geschichte und somit auf Menschenweise vollzieht, muß die Dialogizität im menschlichen Dialog als Communio und Communicatio der Sinngebung und Sinndeutung sichtbar und erfahrbar werden. Die biblische Tradition hat das auch immer gewußt.

So legt die rabbinische Tradition die Thora dialogisch aus – aus Ehrfurcht vor Gottes Wahrheit. Man kann sie nie vollständig erfassen, sondern ihr sich nur gemeinsam, eben dialogisch, miteinander suchend und redend, nähern. „Im Talmud wird jede Auslegung unter dem Namen des Auslegers geführt, sie bleibt immer als Auslegung des einzelnen erkennbar, und zugleich werden ihr stets andere Auslegungen im Namen anderer gegenübergestellt. Die Auslegungstradition der Thora ist so ein ständig fortgesetzter Dialog unter Individuen, die Autorität in der Auslegung haben."[6]

Für die neutestamentliche Überlieferung ist an erster Stelle an die Eucharistie zu denken. Sie geschieht als Mahlfeier. Von alters her aber ist Mahl auch Ort des

Dialogs – unwillkürlich denkt man an das berühmte „Symposion" des eben genannten Platon. Aber wir müssen auch an die Abschiedsreden Jesu bei Johannes erinnern, die dialogische Struktur haben und in den Ablauf seines letzten Mahls konstruiert werden, auch wenn dieses nicht als Eucharistie gestaltet ist (Joh 13, 1–17, 26). Denn Mahl im vollen Verständnis, erinnern wir, ist nicht einfach die Form der Nahrungsaufnahme zum Erhalt des Stoffwechsels, sondern Austausch von Gaben: Man trägt zum Mahl bei (heute noch wenigstens in der Form des Mitbringsels) und empfängt die Mahlgaben, und man tut dies sehr oft begleitet von wechselseitigem, sinnerhellendem Gespräch.

Das hat im Fall der Eucharistie die Liturgie bis zur Stunde bewahrt. Zu ihr gehört die Bereitung der Gaben, die die Gemeinde gestellt hat (verkörpert heute durch die Kollekte), und deren Austeilung in der Kommunion; zu ihr gehört der Gruß am Anfang und der Friedensgruß unmittelbar vor dem Mahl, beides ein dialogisches Geschehen; zu ihr gehören nicht zuletzt die responsorischen Teile der Meßfeier, am deutlichsten in der Einleitung zur Präfation zu erkennen. Wenn nun Eucharistie kirchenkonstitutiv ist und Eucharistie wesentlich dialogisch ist, dann gehört auch das Moment des Dialogischen zu den kirchenbildenden Elementen. Eine undialogische Kirche ist ein Widerspruch in sich selber. Sie ist so wenig möglich wie eine eucharistielose Kirche.

Wenn also heute auf der einen Seite mehr und mehr autoritär-zentralistische und damit undialogische Tendenzen in der Glaubensgemeinschaft Fuß fassen, auf der anderen Seite mehr und mehr Christinnen und Christen des Kirchenvolks dagegen aufbegehren, dann vollzieht sich nicht ein freilich unerquickliches, doch schließlich peripheres zänkisches Theater, sondern in letzter Hinsicht eine Auseinandersetzung über das zutreffende Verständnis der christlichen Grundbotschaft, die zuinnerst von den Basisdaten des Evangeliums her zu entscheiden ist. Es ist alles andere als ein Zufall, daß diese Auseinandersetzung ausgerechnet in unseren Tagen aufbricht, so leidenschaftlich aufbricht. Die Herrschaftsformen der Vergangenheit, denen nolens volens auch die Kirche sich verwandt gefühlt hat, waren alles andere als dialogisch. Erst der demokratische Gedanke, heute weltweit gedacht, wenn auch nicht überall realisiert, hat zu anderen Anschauungen geführt.

Dazu kommt eine instruktionstheoretisch veranlaßte Wahrheitskonzeption, die vor allem durch die Neuscholastik Raum in der Kirche hat finden können. Wahrheit wird da verstanden als eine Summe von genau formulierten Sätzen, die man zu Händen haben kann wie eine Sache, nicht aber als Name Gottes und somit teilhabend an dessen Unbegreiflichkeit und Größe. Es leuchtet ein, daß mit einem solchen Verständnis Dialogizität unvereinbar erscheint.

Die Philosophie und Theologie unseres Jahrhunderts hat auf Problematik und Ungenügen dieses Wahrheitsverständnisses aufmerksam gemacht. Vornehmlich in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" haben die Bischöfe der Zweiten Vati-

kanischen Ökumenischen Kirchenversammlung in Rezeption solcher Einsichten die anthropologische Relevanz von Gespräch und Dialog bedacht[7], zugleich aber auch innerhalb der Kirche „ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen" angemahnt, „die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien"[8]. Über diese zweifellos richtige anthropologische Begründung hinaus verdient Aufmerksamkeit die eucharistisch-trinitarische und damit speziell ekklesiologisch bedeutungsvolle Verwurzelung des Dialogs in sich und besonders für die Glaubensgemeinschaft – intra et extra muros. Das intra verdient dabei besondere Beachtung und Pflege[9].

Ämter ohne Amtsträger?

Nicht allen wird im Kontext der Theologie der Eucharistie das Thema Dialog in den Sinn kommen, das andere ebenfalls derzeit außerordentlich brisante Stichwort Amt aber wohl allemal. Wenn die Rede davon ist, daß die Kirche Eucharistie wirkt, denken wohl die meisten Christen an Bischof und Priester als an die Konsekratoren und „eigentlichen" Vollzugspersonen des Sakraments. Daß das zwar nicht falsch ist, aber doch eine sehr verkürzte Perspektive, haben wir uns im vorhergehenden Beitrag schon von Petrus Damiani sagen lassen müssen: Die ganze Gemeinde, das hat auch die letzte Kirchenversammlung ins Licht gerückt, wirkt Eucharistie.

Aber dazu gehören unabdingbar und unverzichtbar auch die Träger des Amtes, die zu Priestern oder Bischöfen ordinierten Christen. Ohne sie, ohne ihren Vorsitz bei der liturgischen Feier kommt nach alter katholischer Doktrin keine Eucharistie zustande. Dementsprechend hat der seit Jahren anhaltende, tendenziell rasch wachsendes Ausmaß annehmende Mangel an geeigneten Kandidaten für den sakramentalen Ordo (wobei uns für unser Thema nur die beiden obersten Stufen interessieren) für die Kirche verheerende Folgen. Wie kann Eucharistie Kirche wirken, wenn Kirche nicht mehr – wenigstens nicht mehr hinreichend – Eucharistie wirkt?

Es bedarf keiner langen Erläuterung, daß die Eucharistiefeier einschließlich ihrer ekklesiologischen Folgen nicht anders als je am Ort und vor Ort, das heißt im konkreten Lebensraum und Lebensbereich der konkreten Gemeinde statthaben kann. Denn es geht hier nicht nur um einen sakramentalen Ritus, der faktisch getrennt von der Aktualpräsenz der Gemeinde vollzogen werden kann, wie das bei den Sakramenten von Buße und Krankensalbung im Normalfall praktiziert wird, sondern um ein kirchenkonstituierendes Geschehen; Kirche konkret aber ist die Gemeinde hier und heute, die Ortsgemeinde – wie immer man auch in weiterer Reflexion genau den Begriff „Ortskirche" definieren mag. So ist es gewiß gut und richtig, wenn möglichst viele gottesdienstliche Formen gepflegt werden und die

Eucharistiefeier nicht das absolute liturgische Monopol in der Praxis bekommt; aber ebenso muß man wissen, daß diese Formen Ergänzung, Ausweitung, Variation der Eucharistie, nicht aber deren Ersatz sein können.

Klartext: Die Situation wird weder gerettet durch verwaltungstechnische Maßnahmen (Pfarrerweiterungen, Personalunion mehrerer Pfarreien) noch durch regelmäßige Wortgottesdienste als Ersatz der Messe, seien sie nun ohne oder, was nicht unbedenklich ist, mit Kommunionausteilung. Nochmals also: Wo keine eucharistiebevollmächtigten Ordinierten, da wird Kirche nicht lebendig sein, da kann sie das Zeugnis des Evangeliums nicht in vollem Maß geben, da vermag sie nur defizient Heilssakrament zu sein.

Das aber ist in den meisten Teilen der römisch-katholischen Kirche der Fall. Es ist bestimmt richtig, wenn die Ursachen in der allgemeinen Glaubenssituation der Gegenwart gesucht werden, in Glaubensschwäche und Glaubensmüdigkeit oder auch in dem schlechten „Image" der heutigen Kirche. Man würde es sich aber zu leicht machen, wollte man das nur klagend konstatieren und zu mehr Gebet aufrufen. Denn es gibt ganz unbestreitbar auch noch andere Gründe für den katastrophalen Rückgang der Kandidaten fürs geistliche Amt, die hausgemacht sind und etwas mit der Eucharistiepraxis zu tun haben.

Ein tendenziell exzessiver Kult hat dazu geführt, daß die Zugangsschwellen zu allem sehr hoch gesetzt worden sind, was mit diesem Sakrament zusammenhängt. Nur wer ganz rein war, durfte es empfangen, aber auch vollziehen: Das ist das Motiv für die immer restriktivere Empfangspraxis, aber auch (neben anderen Motiven) für den mit dem Ordo verbundenen Zölibat. Jedwede sexuelle Betätigung schloß vom Sakrament aus. Ein Laie konnte dem Verbot leicht nachkommen, der Priester, der täglich zelebrieren sollte, mitnichten. Eucharistievollzug verband sich mit der Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht, weil der Priester Christus repräsentieren mußte – eine Frau konnte das nicht, weil sie (so die alte Begründung) von Natur aus herrscherlicher Repräsentanz unfähig ist, bzw. (so die derzeitige Argumentation) weil sie nicht wie Christus männliche Organe besitzt[10]. Die an die Eucharistievollmacht geknüpfte Amtsgewalt (potestas iurisdictionis) erforderte eine möglichst umfassende Ausbildung der Anwärter auf das Priestertum, vor allem in der systematischen Theologie und in der Kanonistik, das heißt faktisch die Befähigung zu einem ausgeprägten rationalen, systematischen Denken.

Durch die Eucharistiedekrete Papst Pius' X. von 1905 und 1910[11] wurden die Zulassungsbedingungen für den Zutritt zum Sakrament auf niedriges Niveau gelegt, jene für die Zulassung zum Amt blieben bis zur Stunde unverändert. Ganz offensichtlich finden sich aber immer weniger Katholiken bereit bzw. sind immer weniger in der Lage, ihnen zu genügen. Damit erhebt sich die Frage, ob und gegebenenfalls was zu tun sein könnte, um die volle Eucharistiefähigkeit der Kirche sicherzustellen.

Sucht man nach Antwort, stellt man rasch fest, daß nicht allzu viele Elemente bereitstehen, um sie so zu geben, wie das notwendig wäre. Wir haben zwar in den beiden letzten Ökumenischen Konzilien wesentliche und wichtige Momente einer Theologie des Papstes und des Episkopats vorgelegt bekommen; für den Presbyterat trifft das nicht zu[12]. Jedenfalls scheint es so zu sein, daß die tatsächlichen Reaktionen der Kirchenleitung in erster Linie getragen sind von der Sorge um die Erhaltung der bisherigen Amtsperspektiven, auch wenn in can. 145 § 1 CIC ein erweiterter, nicht mehr von der Ordination abhängiger Begriff vorliegt[13].

Jedenfalls begegnen wir immer mehr Männern und Frauen, denen, obschon Laien, unter Berufung auf den Notstandscanon 715 § 2 CIC die faktische Leitung einer Gemeinde aufgetragen ist, die aber wegen des Fehlens der Konsekrationsvollmacht, gewöhnlich mangels Erfüllung der klassischen Zulassungsbedingungen, ordentliche Pfarrer bzw. Pfarrerinnen nicht werden dürfen. Wir sprechen natürlich von der wachsenden Schar der Pastoralberufe in männlicher wie weiblicher Ausprägung (Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen, Pastoralreferenten und -referentinnen).

Es ist aber zu fragen, und zwar nicht nur und nicht einmal vorrangig wegen der gegenwärtigen Personalsituation, sondern aus streng theologischen Gründen, ob die bisherige Verfahrensweise legitim ist. Bei ihr wird das Kriterium in die Konsekrationsvollmacht gelegt und bestimmt, welchen Bedingungen zu genügen hat, wer ihrer für würdig erachtet wird. Eucharistie wird, mit anderen Worten, rein in sich als isoliertes Sakrament betrachtet. Bezieht man dagegen alle Dimensionen ein, die sich von der integralen Theologie der Eucharistie her zeigen, dann kann man kaum der Konsequenz ausweichen, daß entscheidende Beurteilungsinstanz die Relation Kirche-Eucharistie sein muß.

Wenn die Kirche wesentlich aus der Eucharistie lebt und wenn die Eucharistievollmacht ans Amt gebunden bleiben soll, dann müssen Leitungskompetenz und Konsekrationsvollmacht gekoppelt sein. Das heißt: Wer immer geeignet ist zur Leitung einer Gemeinde und wer von seiner charismatischen Befähigung her als gemeindeleitende Person anerkannt werden kann, dem ist auch die eucharistische Vollmacht zu gewähren, weil er nur so in den Dienst der Kirchewerdung integriert werden kann, der durch die Eucharistie geschieht. In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" von 1964 beschreibt – im Gesamtkontext ist das nicht sonderlich ausführlich – Nr. 28 die priesterlichen Aufgaben. In diesem Zusammenhang heißt es: „Am meisten üben sie ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus". Liest man weiter, worin dieses Amt besteht – Lehre, Leitung, Heiligung, vorbildlicher geistlicher Wandel, Obsorge für Glaubende und Nichtglaubende –, so begegnet man in fast allen Punkten Dienstbeschreibungen, die in absolut gleicher Weise den nichtordinierten Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern zukommen. Nur bleibt ihnen versagt, was mit vollem Recht als Zentrum der amtlichen Tätigkeit fokussiert ist.

Liturgia semper reformanda

Das Zweite Vatikanische Konzil, das vor 35 Jahren eröffnet worden ist, hat gewiß erhebliche Folgen theologischer wie praktischer Art gehabt, die angesichts der weniger werdenden Zeitzeugen aus dem Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft mehr und mehr schwinden[14]. Das trifft aber nicht zu für die vom Konzil in Gang gebrachte Liturgiereform, die nicht nur das chronologisch erste, sondern auch das greif- und sichtbarste Reformunternehmen der Kirchenversammlung gewesen ist. Gerade in der Herrenmahlfeier gab es Änderungen, die im Vergleich zur absolut starren und sanktionsbewehrt-verbindlichen bis anher geltenden, auf die Weisungen des Konzils von Trient zurückgehenden Liturgie umstürzlerisch erscheinen mußten.

So kann es nicht verwundern, daß sich die meisten Reaktionen auf das Zweite Vatikanische Konzil, die des Jubels und der Befreiung nicht minder wie die des Entsetzens und der Angst um die Integrität des Glaubens, auf die sogenannte „neue" Messe konzentrierten. Sie war bekanntlich auch der auslösende Faktor des einzigen Schismas in der Nachgeschichte des Zweiten Vatikanums, das der frühere Erzbischof Marcel Lefebvre initiierte. Auch zur Stunde noch gibt es Nachwehen, etwa in Form massiver Anklagen gegen die Praxis der Handkommunion, die als sittenwidrig, sündhaft, mißbräuchlich, widergöttlich hingestellt wird[15]. Es gibt auch bereits Vorwehen (etwa durch Zeitungsanzeigen) als erste Reaktionen auf Pläne einer (äußerst moderaten) Anpassung des deutschen Meßbuchs an die heutige Sprache, das heißt einer neuerlichen Reform.

Wie immer man die Ergebnisse der nachvatikanischen liturgischen Erneuerung auch einschätzen mag, dem Konzil selber muß man die Folgerichtigkeit von Denken und Tun bescheinigen. Wenn die Eucharistie als Communio- und Communicatio-Geschehen des trinitarischen Heilswerks zu sehen ist, dann ist die Abendmahlsliturgie tatsächlich „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt". Wenn sich also die Kirche erneuern muß und will, dann ist eine Liturgiereform nicht zu umgehen, die „die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert", damit „sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei"[16]. So wie Eucharistie und Kirche zusammenhängen, hängen dann auch Kirchenreform und Eucharistiereform zusammen.

Ist dies richtig, dann können Bemühungen um eine Kirchenerneuerung und in deren Gefolge um eine Neuevangelisierung nur dann und insoweit erfolgreich sein, wenn und insofern der „Ecclesia reformanda" eine „Liturgia reformanda" korrespondiert. Denn es gilt die Erkenntnis der Liturgiekonstitution, „daß die Liturgie und vor allem die Feier der Eucharistie das Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens sind, und daß keine andere Lebensäußerung der Kirche derart

Ausdruck der kirchlichen Identität ist wie die Liturgie, ‚deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht'" [17].

Die hier theologisch-theoretisch aufgezeigten Relationen bestätigen die pastorale Erfahrung. Bekanntlich leiden heute wohl alle im Dienst an der Gemeinde stehenden Verantwortlichen in der Kirche an dem manchmal geradezu beängstigenden Schwund von Kirchenbesuchern, der besonders signifikant und folgenreich bei Kindern und Jugendlichen ist. Fragt man nach, warum die Unlust am Gottesdienst grassiert, dann kreisen die Antworten um die Problemkreise „Amtskirche" (vermeldet Hinterwelten), Predigt (erfahrungsfern) und Meßfeier (langweilig). In der Gegenprobe zeigt sich, daß „attraktive" (was immer das heißt) Gottesdienstfeiern (neue Lieder, neue Gestaltungsformen) und Homilien (zeitbezogen, lebensnah) durchaus viele Menschen, auch junge und ganz junge, in den Bann zu ziehen imstande sind. Nicht selten kommt es dann zu Anschlußerlebnissen, das heißt zur aktiven Teilnahme an gemeindlichen Aktivitäten und Gruppierungen.

Die Überlegungen und die Tatsachen müssen zu neuen Anstrengungen führen, das zentrale Geheimnis der Eucharistie neuerlich zum Lebensmittelpunkt der Gemeinden wie ihrer einzelnen Mitglieder werden zu lassen. Eine simple redaktionelle Revision der liturgischen Bücher griffe da, bliebe sie das einzige Moment, viel zu kurz. Vielmehr muß grundsätzlich und radikal angesetzt werden. Man kann niemandem die Sakramentalität der Eucharistie in allen ihren Dimensionen erklären, der kein Gespür mehr hat für die tiefe Symbolhaftigkeit der Welt als ganzer [18]. Desgleichen vermag keiner die Communio- und Communicatio-Struktur der Kirche zu erleben, der die Eucharistiegemeinde nicht als Ort erfährt, an dem er sich mit seiner Individualität einbringen und von dem her er sich beschenken lassen kann für seinen Alltag.

Auch ist nicht zu erwarten, daß jemand Zugang zu Kirche und Herrenmahl finden soll, der schon nicht mehr die Sprache und die Gestik versteht, in der sich die Sonntagsmesse vollzieht. An dieser Stelle ist gewiß der Ansatz der redaktionellen Überarbeitung geltender liturgischer Bücher, aber auch er bliebe, wo er wirklich Frucht zeitigte, fragmentarisch, so er nicht ergänzt würde durch intensive katechetische und homiletische Bemühungen zur Erschließung der Texte. Man kann beispielsweise ein Hochgebet durchaus mehr der gesprochenen Diktion anpassen, aber sie kann nie so sein, daß die Inhalte aus sich selber für einen heutigen Christen ohne weiteres zugänglich sind.

Epilog

Die Theologie der Eucharistie führt uns ganz von selbst in die Praxis, ins alltägliche Christsein, in das Leben der heutigen Kirche mit allen seinen Aporien und

dem Problemstau, der am Ende dieses Jahrhunderts in der Kirche bedrückend vorhanden ist. Sie gibt uns aber ebenso Anweisungen, Kriterien, Maßstäbe an die Hand, wie wir damit fertig werden können, wie also die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, ihre Not zu wenden vermag. Im Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi verdichten und konkretisieren sich zugleich die wesentlichen Momente des trinitarischen Heilsgeschehens – Gemeinschaft mit Gott durch Einheit mit Christus, Kommunikation des göttlichen Lebens an die eine Gemeinde und durch sie an die eine Welt –, und dadurch werden sie beide aus der Zerstreuung herausgeholt, auch aus jener, die Sünde und Unheil sind. Indem die Kirche nicht aufhört, Eucharistie zu wirken, wirkt die Eucharistie die Kirche als Zeichen der Versöhnung Gottes.

In der Interzession IV des neuen „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen" mit dem Titel „Jesus, der Bruder aller" bittet die Gemeinde den väterlichen Gott durch den Vorsteher der Feier darum, „daß wir im Geist deiner Liebe für immer verbunden bleiben mit ihm und untereinander". Das wird ausgeführt durch die Bitte um Vollendung aller Ämter und Gruppen in der Kirche. Dann fährt der Text fort: „Öffne unsere Augen für jede Not. Gib uns das rechte Wort, wenn Menschen Trost und Rat suchen. Hilf uns zur rechten Tat, wo Menschen uns brauchen. Laß uns denken und handeln nach dem Wort und Beispiel Christi. Mache deine Kirche zum Ort der Wahrheit und der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen." [19]

In diesen Worten wird ebenso schlicht wie prägnant die Communio- und Communicatio-Relation der Eucharistie auf den Begriff gebracht. Man darf aber nicht vergessen, daß sie Realität nur im „Geist deiner Liebe", also im epikletisch auf die Gaben herabgerufenen Heiligen Geist wird. Er ist nach traditioneller Sprache der Väter Caritas und Donum, Liebe und Geschenk, und das ist eben die Teilhabe und Weitergabe des Heiles.

„Der Geist, dessen göttliches Wirken Christi Leib dem Fleisch nach bereitete, ist auch bei der Bildung seines mystischen Leibes im Vollzug der Eucharistie dabei. Er, der wie ein verzehrendes Feuer auf das Opfer des Elias niederfuhr, verzehrt auch die menschlichen Schlacken, die der Einigungskraft des Sakraments noch widerstehen. Und wie er ein erstes Mal auf die Apostel herabstieg, nicht um sie zu einem geschlossenen ‚Kreis' zu verbinden, sondern um in ihnen das Feuer der allumfassenden Liebe zu entzünden, so wiederholt er es als der Geist Christi jedesmal, wenn Christus sich von neuem darbietet, ‚auf daß alle zerstreuten Kinder Gottes versammelt würden'. In dem Abendmahlsaal, den alle unsere Kirchen bilden, erneuert sich so zugleich mit dem Abendmahl auch das Pfingstfest." [20]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Beitrag des Vf. in dieser Zs. 215 (1997) H. 10, 665–677.

[2] Diese Relationen spiegeln sich in der komplexen Formel der Symbola von der Communio sanctorum: Zuerst wurde der Genitiv vom Nominativ Sancta abgeleitet; erst in einem weiteren Verstehensschritt verstand man darunter durchaus konsequent auch die Christen, die aufgrund von Eucharistiefähigkeit und Eucharistieteilnahme geheiligt sind.

[3] J. Heinrichs, Dialog, dialogisch, in: HWPh 2 (1972) 226. [4] Ebd.

[5] Wir sehen im Augenblick von allen näheren Bestimmungen des Modus ab, in dem unter Menschen Dialoge geführt werden müssen, so auch von der dann erforderten Symmetrie oder Herrschaftsfreiheit. Die Struktur des Dialogischen kann davon absehen; im Fall des gott-menschlichen Dialogs trifft sie auch nicht zu, da Schöpfer und Geschöpf nicht symmetrisch zueinander stehen.

[6] W. Stegmaier, Heimsuchung. Das Dialogische in d. Philos. d. 20. Jh., in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 20.

[7] Vgl. GS 3; 25; 40; 56. [8] GS 92,2.

[9] P. Neuner, Das Dialogmotiv in d. Lehre d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche (A. 6) 47–70, weist nach, daß bei aller lehramtl. Rezeption des Dialogmotivs der binnenkirchl. Aspekt eher ausgeblendet wird.

[10] Aus der überbordenden Lit. zu diesem Thema sei nur auf zwei Sammelwerke hingewiesen: Frauenordination. Stand d. Diskussion in d. kath. Kirche, hg. v. W. Groß (München 1996); E. Dassmann u. a., Projekttag Frauenordination (Bonn 1997).

[11] DH 3375–3383; 3530–3536.

[12] Vgl. dazu S. Knobloch, Prakt. Theol. Ein Lehrb. für Studium u. Pastoral (Freiburg 1996) 27–132.

[13] „Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient."

[14] Einige Erinnerungen habe ich zu wecken versucht in meinem Beitrag: Ein Konzil in unserer Zeit – ein Konzil für unsere Zeit? Ein vorausschauender Rückblick auf Vat. II in: Unterwegs zum einen Glauben (FS L. Ullrich, Leipzig 1997) 102–129.

[15] So in einer zwölfseitigen engbedruckten Broschüre des Verlags A. Schmid, Durach, mit dem Titel „Heiligste Eucharistie und Kommunionspendung/-empfang"; sie wird mengenweise in Schriftenständen in den Kirchen abgelegt.

[16] SC 10; 50; 48.

[17] Bf. K. Koch, Eucharistie als Quelle u. Höhepunkt d. kirchl. Lebens, in: AnzSS 106 (1997) 240; d. Zit. aus SC 7.

[18] Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens (FS G. Koch, Würzburg 1997). Hier auch W. Beinert, Die Welt als Sakrament 86–106.

[19] Meßbuch f. d. Bistümer d. dt. Sprachgebiets. Kleinausg. (Solothurn u. a. 1995) 44.

[20] H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme" (Einsiedeln 1978) 99; d. Zit. im Text stammt aus der Jakobusliturgie.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Schule ohne Religionsunterricht – Gesellschaft ohne Gott?

Zur sozialethischen Relevanz der Debatte um LER

„Der Religionsunterricht ist in den Streit der Meinungen geraten: Es gibt radikale Stimmen, die behaupten: In der Schule einer pluralistischen Gesellschaft darf es das Fach ‚Religion' nicht geben. Andere fordern ebenso energisch, das Fach beizubehalten." Diese Beschreibung scheint der heutigen unübersichtlichen Lage auf den Leib geschrieben zu sein – sie stammt interessanterweise aus der Einleitung des Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht von 1974. Zwar scheint also die Diskussion um den schulischen Religionsunterricht kein Novum zu sein, dennoch aber ist dieser äußerst sensible Bereich offenkundig gegenwärtig auf bisher ungewohnte Weise ins Kreuzfeuer politisch-weltanschaulichen Interesses geraten. Die kontroverse Debatte um LER in Brandenburg ist das deutlichste Indiz dafür.

Was verbirgt sich hinter dem Kürzel LER? Zunächst der Unterrichtsmodellversuch, in dem von 1992 bis 1995 im Bundesland Brandenburg das Fach „Lebensgestaltung-Ethik-Religion" als Ersatz für den konfessionellen Religionsunterricht getestet wurde, sodann die Bezeichnung für das neue Pflichtfach, das nun „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" heißt und dessen Einführung, ohne die wissenschaftliche Auswertung des Schulversuchs abzuwarten, am 28. März 1996 vom Landtag Brandenburgs beschlossen wurde. Seit dem Schuljahr 1996/97 wird dieses Fach nun schrittweise, zunächst für fünf Jahre und so lange auch ohne Benotung, eingeführt – beginnend in den Jahrgangsstufen der Sekundarstufe I (Klassen 7–10). Laut § 11, Abs. 3 des brandenburgischen Schulgesetzes wird das Fach „bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral unterrichtet".

Das Fach LER ist Pflichtfach für alle Schüler und Schülerinnen; Religionsunterricht kommt nicht als Alternativfach, noch nicht einmal als Ersatzfach in den Blick. Die einzige Konzession, die der brandenburgische Ministerpräsident Manfred Stolpe im Verlauf der Debatte in Abmilderung der zum Teil starken antikirchlichen Ressentiments seiner Partei- und Regierungskollegen bewirkte, ist die Möglichkeit, sich vom LER-Unterricht abzumelden, „wenn ein wichtiger Grund dies rechtfertigt". Dabei liegt es – im Unterschied zur gesetzlich vorgesehenen Abmeldung vom Religionsunterricht ohne Angabe und Überprüfung von Gründen – im Fall von LER im Ermessen des Schulleiters, die angeführten Gründe für die Abmeldung von LER als gewichtig genug zu akzeptieren. Als solch ein wich-

tiger Grund gilt allerdings dann wohl der Wunsch der Schüler bzw. ihrer Eltern nach kirchlichem Religionsunterricht. Selbst gegen diese Abmelderegelung gibt es allerdings deutliche Voten eines Teils der SPD-Fraktion, der der ursprünglichen Intention gemäß darauf besteht, daß ausnahmslos alle an diesem LER-Unterricht teilnehmen.

Obwohl mit diesem brandenburgischen Sonderweg auch äußerst relevante rechtliche, religionspädagogische und pastoraltheologische Probleme verbunden sind, sollen diese in den folgenden Überlegungen nicht thematisiert werden. Vielmehr geht es hier um die sozialethische Frage nach der Relevanz der Debatte um LER im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Gesellschaft und Kirche. Genauerhin ist es dabei zu tun um die bislang auch in der Literatur wenig thematisierte Frage nach der Bedeutung des Religionsunterrichts bzw. des LER-Unterrichts für die Gesellschaft und den modernen Verfassungsstaat. Die im folgenden einzunehmende Perspektive ist mithin nicht die kirchliche, sondern die staatlich-gesellschaftliche Perspektive – ganz im Sinn einer der klassischen Aufgaben der christlichen Gesellschaftslehre.

Die Debatte um LER im Kontext des spezifischen bundesrepublikanischen Modells „autonomer Zusammenarbeit" zwischen Staat und Kirche

Die spezifische, grundgesetzlich fixierte und seit Bestehen der Bundesrepublik Deutschland erfolgreich realisierte Gestalt des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche läßt sich kennzeichnen als das Modell „autonomer Zusammenarbeit"[1] beider Größen, das gründet auf der fundamentalen Unterscheidung, aber nicht Trennung von Kirche und Staat. Demzufolge entsteht eine eigenständige, aber aufeinander bezogene Zusammenarbeit beider[2]. Der brandenburgische Sonderweg LER scheint letztlich darauf abzuzielen, diese Gestalt in Frage zu stellen.

1. LER im Zeichen des Säkularisierungsprozesses. Der Bundesverfassungsrichter Paul Kirchhof verortet das spezifische Verhältnis von Staat und Kirche folgendermaßen: „Das Grundgesetz weist ... den Kirchen eine Stelle im öffentlichen Leben zu und tritt damit einem Säkularisierungsprozeß entgegen, der Glauben und Religion allein der privaten Innerlichkeit des einzelnen überlassen und sie öffentlich für unerheblich erklären will, sie damit auf Dauer aus der Wirklichkeit des Staatslebens verdrängen würde."[3] Im Gegensatz dazu stehen heute Tendenzen, die sich auch in der Diskussion um LER deutlich artikulieren, die diesen Säkularisierungsprozeß verstärken und damit letztlich den Modus des bisherigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zugunsten einer völligen Trennung beider Größen ändern wollen. Diese Intention gewinnt scheinbar in den neuen Bundesländern noch einmal zusätzliche Plausibilität angesichts der – so der evangelische Bischof Wolfgang Huber – „dramatischen Erosion der Kirchenmitglied-

schaft"[4], die die aggressive SED-Kirchenpolitik im Bereich der damaligen DDR bewirkt hat. Richtig ist sicherlich auch, daß sich in der jüngeren Generation das Problem des Entwöhnungsprozesses noch einmal deutlich verschärft; in den neuen Bundesländern ist nur noch ca. ein Fünftel der Schüler konfessionell gebunden.

Aus dieser Bestandsaufnahme leiten LER-Befürworter die Berechtigung, sogar die Verpflichtung ab, für die Vermittlung der in Frage stehenden kulturellen, ethischen und religiösen Werte neue Wege beschreiten zu müssen, wie sie in den Bestimmungen von LER als bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral programmiert werden. Ob es allerdings sinnvoll ist, hier mit dem Verweis auf die Diasporasituation in Brandenburg zu argumentieren, ist mehr als fraglich, „denn das Verschwinden von christlichen Glaubensinhalten" darf noch lange nicht bedeuten, „daß man diesen Zustand zementiert"[5] und damit der Erosionspolitik der SED im nachhinein eine institutionalisierte Erfolgsbescheinigung ausstellt.

2. *LER im Zeichen weltanschaulicher und religiöser Neutralität.* Bestätigung für ihren Ansatz meinen die Konstrukteure von LER in der verfassungsrechtlich fixierten weltanschaulichen und religiösen Neutralität des modernen demokratischen Staates zu finden. Diese bedeutet ursprünglich: Der Staat will und kann „nicht letzte Antworten auf die Frage nach Ursprung und Ziel der menschlichen Existenz geben, nicht den Sinn menschlichen Lebens bestimmen"[6].

Schon seit der Weimarer Verfassung gibt es in Deutschland keine Staatsreligion mehr. Der Staat hat folglich „nicht mehr das überzeitliche Heil und auch nicht das innerweltliche Glück seiner Bürger"[7] zu verantworten, dies ist jedem einzelnen überlassen; der Staat garantiert seinerseits die dafür unabdingbare rechtliche Freiheit. An diesem Punkt der staatlichen Abstinenz in Fragen nach dem Sinn menschlichen Lebens konvergieren zwei sehr unterschiedliche Begründungslinien: Aus der Bestimmung des demokratischen Verfassungsstaats ergibt sich notwendig Zurückhaltung im Blick auf solche religiöse Fragen des Menschen, denn – so Bischof Karl Lehmann: „Wo ... der Staat das Letzte, End-Gültige verbindlich bestimmen will ... und die vollkommene, heile, endgültige Ordnung politisch zu realisieren anstrebt, da nimmt die gesellschaftlich-politische Auseinandersetzung eine Art von Kreuzzugscharakter an."[8] Aus der Sicht des christlichen Glaubens legt sich von der Botschaft Jesu her ein „Ethos des Verzichts auf Gewißheit im Letzten innerhalb des Politischen"[9] nahe.

Diese so skizzierte Begründungsstruktur für die weltanschauliche und religiöse Neutralität erweist nun aber die Inanspruchnahme dieses Arguments durch die LER-Befürworter als unzulässig, ist doch gerade durch die Einführung von LER als Pflichtfach für alle Schüler diese geforderte Neutralität des Staates verletzt. Nun ist es eben dieser Staat, in dessen alleiniger Verantwortung und Kompetenz der Unterricht zur Wertevermittlung stattfinden soll, der damit selber eigene weltanschauliche Werte prägt und zumindest sehr schnell der Gefahr der Indok-

trination einer bestimmten politischen Richtung erliegen kann. Alarmierend muß vor diesem Hintergrund der entlarvende Satz eines SPD-Abgeordneten im brandenburgischen Landtag wirken: „Was Werte sind in diesem Land, bestimmen wir." Mit Recht kommentiert hier die Süddeutsche Zeitung vom 27. 2. 1996: „Der Staat will lieber selber Kirche spielen."

Im eindeutigen Unterschied zu dieser anmaßenden und eher obrigkeitsstaatlich als aufklärerisch anmutenden Einstellung besagt die notwendige staatliche Neutralität in bezug auf Weltanschauung und Religion, daß auch der Standpunkt, den der moderne Verfassungsstaat den Kirchen gegenüber einnehmen muß, ein „Standpunkt jenseits von Glaube und Unglaube" zu sein hat. Ganz im Sinne der Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise" versucht demnach gerade nicht der Staat obrigkeitlich zu klären und zu verordnen, welcher Ring der echte ist. Aber dennoch bleibt die Religion für den Staat nach Isensee „eine geistige Kraft der Wirklichkeit, mit der er sich auseinanderzusetzen hat. Das Christentum geht ihn an, obwohl er es sich nicht zu eigen macht." [10]

3. LER im Zeichen des Rechts auf Religionsfreiheit. Diese Tatsache, daß das Christentum den Staat etwas angeht, ohne daß er es sich zu eigen gemacht hat, artikuliert sich ebenfalls im grundgesetzlich verbrieften Recht auf Religionsfreiheit (Art. 4 GG). Die Debatte um LER entpuppt sich im Kern als Versuch, das historisch gewachsene, grundgesetzlich verankerte und fein austarierte Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit zu verschieben [11]. Das von den LER-Verfechtern in Anspruch genommene Recht auf Religionsfreiheit impliziert in seiner umfassenden Bedeutung nun aber nicht nur das von LER beanspruchte Recht auf *Freiheit vom* Bekenntnis, sondern auch das Recht auf *Freiheit zum* Bekenntnis, für das der Staat Möglichkeit und Freiraum zu schaffen verpflichtet ist.

Im Zusammenhang mit dem LER-Gesetz wird die Tendenz deutlich, eine Bedeutungsverschiebung dieses Grundrechts allein hin zur Freiheit von Religion zu erreichen und damit „religiöse und kirchliche Bezüge aus dem öffentlichen Leben auszuschalten" [12]. Würde aber der negativen Religionsfreiheit tatsächlich der Vorrang eingeräumt, dann würde dies de facto auf eine Privilegierung der areligiösen oder antireligiösen Kräfte hinauslaufen [13], mithin auf eine Entwicklung, die der ursprünglichen Intention des Grundrechts auf Religionsfreiheit völlig zuwider liefe.

Die Debatte um LER vor dem Hintergrund der spezifisch inhaltlichen Relevanz des Christentums für Staat und Gesellschaft

An dieser Stelle gilt es nun, für den vorliegenden Zusammenhang der Diskussion um LER noch einmal differenzierter aufzuzeigen, in welcher Beziehung der Staat materialiter auf das Christentum verwiesen ist. Drei Aspekte sind hier hervorzuheben:

1. Die Notwendigkeit des Christentums für die Wertbegründung. Strukturell verankert ist dieses Verwiesensein des Staates auf Religion und Kirche bereits dort, wo der freiheitliche demokratische Verfassungsstaat wie etwa die Bundesrepublik Deutschland sich gemäß dem Grundgesetz „bekennt" zu „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt" (Art. 1, Abs. 2 GG). Das heißt: Auch der weltanschaulich neutrale Staat ist nicht wertneutral, er hat seine Wurzeln in einer sinnstiftenden, einheits- und systembildenden Wertordnung. Der tiefste Geltungsgrund dieser so staatlichem Einfluß entzogenen, elementaren Wertungen „übersteigt" damit letztlich auch „die Grenzen innerweltlichen, menschlich beeinflußbaren Wirkens und verweist ... in diesem unverfügbaren Ursprung der Grundwerte auch des staatlichen Lebens auf den Bereich der Transzendenz" [14].

Daß diese zunächst rein formale Bestimmung sehr unterschiedliche Deutungen dessen zuläßt, was Transzendenz meint, liegt auf der Hand; daß die konkrete Ausprägung im Kontext unserer abendländischen Geistesgeschichte im wesentlichen durch das Christentum erfolgte (und erfolgt), liegt aber ebenso nahe. Dabei bleibt zu bedenken, daß eben die Menschenwürde, die im Grundgesetz als oberster Wert deklariert ist, und die zu ihrer Verwirklichung unabdingbaren Grundwerte der Freiheit, des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit trotz aller Irritationen und Probleme im Kontext der geschichtlichen Entwicklung letztlich zutiefst mit der Anthropologie des Christentums verbunden sind.

Wenn nun, um ein mittlerweile nahezu klassisch gewordenes Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde aufzunehmen, der „freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen (lebt), die er nicht selbst garantieren kann" [15], wenn er also die philosophisch-theologische Begründung für diese Menschenrechte und die daraus folgende Politik infolge der oben skizzierten Prinzipien der Religionsfreiheit und der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht selber leisten kann, so bedarf der freiheitliche, pluralistische Staat mithin notwendig der an anderer Stelle grundgelegten und geprägten Moralität der Bürger. Hier sind Politik, Staat und Gesellschaft also notwendig auf das Christentum und auf die Kirchen verwiesen.

In diesem Zusammenhang der Wertbegründung erweist sich damit deutlich die Notwendigkeit eines Religionsunterrichts, der die Theologie als Bezugswissenschaft hat. Wie will der religiös und weltanschaulich neutrale und bekenntnisfreie LER-Unterricht, der nur die Außenansicht verschiedener Weltanschauungen und Weltdeutungen durch Information zu vermitteln beabsichtigt, begründen, warum „z. B. Freiheit und Gerechtigkeit, Güte und Hilfsbereitschaft besser sein (sollen) als Profitgier, Grausamkeit und Unterdrückung" [16]? Mit Max Horkheimer läßt sich nämlich festhalten, daß „rein wissenschaftlich (gemeint ist: empirisch-naturwissenschaftlich) betrachtet, .. der Haß bei aller sozial-funktionellen Differenz

nicht schlechter als die Liebe (ist). Es gibt keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe." Horkheimer fährt dann fort und bestätigt damit eindeutig die Wertbegründungsfunktion von Religion: „Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letztlich auf Theologie zurück, alle Moral, zumindest in den westlichen Ländern, gründet in der Theologie." [17] Nach der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus wußten die Väter und Mütter des Grundgesetzes nur zu gut um die Notwendigkeit, die ethischen Grundlagen des Gemeinwesens für den Staat unverfügbar zu machen, deren Anbindung also im Bereich der Religion zu suchen.

2. *Die Unverzichtbarkeit des Christentums für die Sinngebung.* Das Moment der geistigen Orientierung, das damit in den Blick genommen ist, impliziert nun nicht nur den aufgezeigten Aspekt der Wertbegründung, sondern auch den der Sinngebung. Der liberale Politologe Ralf Dahrendorf bezeichnet etwa sowohl die politische Demokratie als auch die Marktwirtschaft als „kalte Projekte", die zwar große und wichtige Errungenschaften der Neuzeit sind, die aber dem Menschen bei seiner Sinnsuche keine Hilfe bieten können: „Heimat sind sie nicht; sie geben Menschen weder Identität noch einen Sinn der Zugehörigkeit." [18]

Die oben skizzierte und aus dem Wesen der Politik und der Religion begründete Abstinenz des Staates in „letzten Fragen" bringt es mit sich, daß an dieser Stelle eine andere als die staatliche, nämlich eine religiöse Größe gefragt ist. Wenn nicht einerseits, wie letzten Endes im Konzept von LER angelegt, der Staat sich durch den Werterziehungsunterricht in seiner Kompetenz doch eine Zugriffsmöglichkeit auf die Schülerseelen sichert, wenn auch nicht andererseits den Sekten freier Zugang gewährt werden soll, dann ist hier „jene qualifizierte Repräsentanz des Religiösen" vonnöten, „wie sie prinzipiell nur die christlichen Kirchen entwickelt haben und durchhalten können" [19].

Damit kommt wiederum der kirchliche Auftrag in den Blick: Im Sinn eines Minimalanspruchs ist zunächst einmal – um es mit Lehmann zu sagen – „das Offenhalten der Sinnfrage als solcher ... in einer Welt, über der sich der Himmel fast dauernd verschlossen hält" [20], unerläßlich. Spezifischer bieten dann die christlichen Kirchen darüber hinaus inmitten des Pluralismus der Überzeugungen und Weltanschauungen Sinn- und Lebensorientierung auf der Basis ihrer Botschaft; sie geben dem „atomisierten Individuum" Geborgenheit in einer festgefügten Gemeinschaft und dem Gewissen, das mit der Freiheit zurechtkommen muß, Hilfestellung zur verantworteten Entscheidungsfindung – und dies nicht nur im privat-innerlichen Bereich, sondern sehr wohl auch für den Bereich der Öffentlichkeit und der Gesellschaft.

Wenn nun der LER-Unterricht in der Konzeption seiner Verteidiger in seiner dritten Komponente, der Religionskunde, Allgemeinbildung über Religion, Religionen und Weltanschauungen verschaffen soll, dann ist das Wesen der intendier-

ten Werterziehung verkannt: „Grundlage jeder Wertvermittlung ist immer eine Weltdeutung."[21] Ein Unterricht, der ohne ein positives Verhältnis zu einer solchen Weltdeutung auszukommen und damit dem Pluralismus gerecht zu werden vorgäbe, wäre dann allerdings agnostisch oder atheistisch und würde damit eben – bewußt oder unbewußt – diese Formen der Weltdeutung vorgeben. Im religionskundlichen Konzept von LER meint der engagierte LER-Gegner und SPD-Abgeordnete Richard Schröder mit Recht ein Relikt des „Zaubers der ‚wissenschaftlichen Weltanschauung' des Marxismus-Leninismus"[22] zu erkennen. Kinder müssen aber doch zunächst einmal in einen weltanschaulichen Zusammenhang hineinwachsen und ihn aus der „Innenansicht" kennenlernen, bevor sie ihn kritisieren und gegebenenfalls auch ändern können. Bereits der Synodenbeschluß formuliert hierzu: „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 Entscheidungen stellen." (2.8.2)

Der in der Tat von den Religionslehrern erwartete religiöse, in diesem Sinn auch bekennende Standpunkt ist in keiner Weise notwendig gleichzusetzen mit Missionierung. Das Konzept des Religionsunterrichts, von dem man sich vermeintlich in dieser Diskussion um LER absetzen und damit profilieren zu müssen meint, spiegelt ein zum Teil grotesk verzerrtes Bild von Religionsunterricht wider. Gerade in seiner derzeitigen Konzeption ist er – so das Synodenpapier – angelegt auf Weltdeutung und Sinngebung (2.3), wobei die Schüler durchaus nicht nur die Antworten des Glaubens kennenlernen sollen (2.3.2). Vielmehr erörtert der Religionsunterricht „die Antworten, die Menschen heute auf diese Fragen geben und die sie in der Geschichte gegeben haben ... Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmerung des Pluralismus zu ‚wohliger Indifferenz' gewehrt werden" (2.5.1).

Einen Standpunkt innerhalb dieses Pluralismus einzunehmen – und genau das ist das Ziel jeder Werterziehung wie überhaupt jeder Erziehung – wird dem Schüler also nicht durch reine Information und Wissensvermittlung über verschiedene mögliche Weltdeutungsmuster ermöglicht, sondern nur dadurch, daß der Schüler den Standpunkt des Lehrers erfährt. „Die Idee, den Kindern ein breites Menü verschiedener Religionen anzubieten, damit sie wählen können – soll das heißen Moslems, Buddhisten oder Christen werden können? oder soll sich jeder seine eigene Religion basteln? –, das ist die Idee einer weltanschaulichen Konsumentenerziehung, nicht aber Werterziehung. Sie führt zur Beliebigkeit und Wertlosigkeit. Weltanschauung als Modeartikel. Das gibt es längst, wie die Esoterikläden beweisen. Es ist aber nicht wünschenswert"[23], denn gerade in unserer Zeit steht – so formuliert es Bischof Franz Kamphaus – der „Flut von Sinnangeboten ... eine Ebbe in der Sinnbindung gegenüber"[24]. Freiheit ist eben nicht nur eine Wissens-, sondern vielmehr eine Gewissensfrage. Ob nicht doch letztlich – die Frage sei zu-

mindest erlaubt – die Mißachtung all dieser Grundsätze zur Werterziehung und die Religions- oder besser: die Bekenntnisneutralität von LER als Frucht sozialistischer Religionskritik von der Vorstellung lebt, das Problem der Religion mit diesem Konzept langfristig erledigen zu können?

3. Die Relevanz des Christentums für die Kultur- und Ethospflege. Nach Josef Isensee ist die Kirche „aus der säkularen Perspektive des Rechtsstaates ... vornehmlich eine Kulturmacht". Insofern gehört sie notwendig zum Gemeinwesen, sie wahrt dessen Kontinuität und trägt wesentlich bei zu seiner „geistigen Identität"[25]. Aus der Perspektive des Staates ist damit die Religion wesentlich, auch und gerade, wenn man einen weiten Kulturbegriff zugrunde legt, der im Sinn der Zivilisation das Beziehungsgefüge von jenen Werten, Institutionen und Tugenden umfaßt, die eine ganz bestimmte Gesellschaft charakterisieren.

Wenn im Blick auf die gegenwärtige Situation der Gesellschaft zunehmend erkannt und beklagt wird, daß die moralischen Ressourcen, das Ethos – in der Terminologie Tocquevilles: die „Gewohnheiten des Herzens" – von dieser Gesellschaft nicht mehr reproduziert, sondern nur noch verbraucht werden, dann legt sich auch aus dieser Perspektive noch einmal verstärkt die notwendige Verwiesenheit der Politik, des demokratischen Gemeinwesens auf die kultur- und zivilisationschaffende Dimension der Religion, des christlichen Glaubens, nahe – kann doch der Staat in seinen institutionell noch stark christlich geprägten Strukturen „auf Dauer nicht bestehen, wenn die Bürger nicht Redlichkeit in das Rechtsleben, Rechtschaffenheit in das Erwerbsleben, Bindungsfähigkeit in das Familienleben und letztlich eine Verantwortlichkeit jenseits von Politik und Wirtschaftsleben mitbringen"[26].

Der Nutzen des Gemeinwohls ist mithin das entscheidende hermeneutische Prinzip, aus dem heraus die Förderung der (christlichen) Religionsausübung durch den doch weltanschaulich neutralen Staat zu verstehen ist. Isensee spitzt es folgendermaßen zu: „Der Verfassungsstaat, der die Menschen nur als Bürger in Pflicht nehmen kann, zieht Nutzen aus dem Einsatz, den sie, ihm unverfügbar, als Christen erbringen."[27] Während also die Basis seines Handelns nur die Gleichheit der Rechte und Pflichten sein kann, zehrt er von dem, was die Christen über das geforderte Mindestmaß hinaus an Momenten sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe einbringen.

Nun ist es ja gerade dieser Aspekt der Wertevermittlung und Wertpflege, der die Verteidiger von LER zur Konzeption dieses neuen Unterrichtsfachs bewogen hat. Insbesondere drei unterschiedliche, aber dennoch zusammengehörende Werte sind es, die immer wieder für das neue Unterrichtsfach beansprucht und proklamiert werden: Freiheit, Pluralismus und Toleranz. Dazu sollen im folgenden noch einige Anmerkungen gemacht werden:

1. In der Perspektive seiner Verfechter zeichnet sich der LER-Unterricht gerade dadurch aus, daß er „bekenntnisfrei" ist. *Freiheit* wird dabei offenkundig im

wesentlichen verstanden als „Freiheit von". Das würde für den freiheitlichen Staat nur das Sich-Heraushalten aus Ethik-, Wert- und Sinnfragen bedeuten, nicht aber das Ermöglichen von unterschiedlichen Positionen. Da nun der Staat zwar seinen Bürgern selbst keine Ethik verordnet, aber auf die Moralität und das Ethos der Bürger baut, bedarf es notwendig auch der „Freiheit zu" im Sinn der Ermöglichung von Pluralität; einer Freiheit also, die mehr bedeutet als Beliebigkeit und Bindungslosigkeit, sondern deren Wesenszug es ist, Stellung zu beziehen.

Daß diese positive Dimension von Freiheit als Selbstbindung im Rahmen des Pflichtfachs LER eine realistische Chance hat, scheint aufgrund der spezifischen Konzeption und der damit verbundenen Problematik kaum zu erwarten. Dazu kommt nach Hanna-Renate Laurien noch ein zentrales inhaltliches Argument: Nur die im Religionsunterricht ermöglichte „Bindung an ein Absolutes befreit von jeder Bindung an totalitäre Ideologien"[28] – wobei der Religionsunterricht nur das Angebot einer solchen Bindung für den einzelnen macht; er übt diesbezüglich in keiner Weise Zwang aus.

2. Aus jedem Freiheitsverständnis folgt notwendigerweise auch ein entsprechendes *Pluralismusverständnis.* Dem Konzept von LER, das für sich in Anspruch nimmt, dem Phänomen des Pluralismus als Signatur der Gegenwartskultur am ehesten gerecht zu werden, entspricht ein Begriff von Pluralismus als einer Mentalität, die alles als gleich-gültig nebeneinander bestehen läßt und keine Option für das eine und damit gegen das andere mehr fällt.

Untersucht man den Pluralismus aber auf seine Voraussetzungen und Implikationen, dann treten immer wieder Freiheit im umfassenden Sinn und die Wertbindung des Pluralismus in den Blick. Auf dieser Basis läßt sich der Pluralismus begreifen als Entfaltung und Realisierung von Freiheit, die, als Wesenszug des Menschen ernst genommen, nicht zu monistischen Strukturen führen kann, sondern eine begründete Vielheit hervorbringen muß, ohne den Anspruch der Einheit zu leugnen.

Um der menschlichen Person und ihrer Würde willen bedarf es des in der modernen Lebenswelt erreichten gesellschaftlichen Pluralismus, der dem Politologen Alexander Schwan zufolge als geschichtliche Errungenschaft, „einmal erworben – nicht mehr ohne Verlust an humaner Substanz preisgegeben werden kann"[29]. Der positive, unverzichtbare Wert von Pluralismus liegt vor allem in der Abwehr von Vorstellungen, die versuchen, alle Lebensbezüge des Menschen zu umfassen, das heißt zu kontrollieren und sich dienstbar zu machen. Pluralismus ist daher, vor allem im Blick auf die freiheitliche Demokratie, das Gegenmittel gegen jeden staatlichen Versuch, das zu definieren, was gelungenes Leben ist, mithin gegen die sonst unausweichliche Konsequenz des Staatsterrors.

Daß speziell ein Werterziehungsunterricht wie LER in ausschließlicher Kompetenz und Verantwortung des Staates einem solchen ethisch verantworteten Pluralismusverständnis in keiner Weise entsprechen kann, ist offenkundig.

3. Als ein zentrales Unterrichtsziel, das die LER-Verfechter auch nur im entsprechenden LER-Unterricht für erreichbar halten und dem sie auch nur mit dieser Konzeption gerecht werden zu können meinen, wird die *Toleranz* genannt. Allerdings wird im Anschluß an die bereits aufgezeigten Probleme des Freiheits- und Pluralismusverständnisses auch das Toleranzverständnis höchst dubios: Durch die Abschiebung des Religionsunterrichts in den quasi Privatbereich geraten dem Religionspädagogen Karl Ernst Nipkow zufolge Liberalität und Toleranz von LER in den Verdacht einer „toleranten Vergleichgültigung“ [30].

Das mit Toleranz Gemeinte sollte man nun aber gerade nicht mit Beliebigkeit, Gleichgültigkeit, Relativismus oder Desinteressiertheit am Ganzen verwechseln. Wäre Toleranz die „bloße Indifferenz gegenüber der Wahrheit“, so würde dies „die personale Tiefe jeder echten Überzeugung“ mißachten [31]. Toleranz hat nichts zu tun mit Fragen der weltanschaulichen oder religiösen Wahrheit, sondern die Bedeutung der Toleranz ist auf der Ebene der persönlichen Begegnung angesiedelt, auf der Ebene also, die gerade in LER aus den bereits aufgezeigten Gründen ausgeschaltet wird. Der Toleranz geht es speziell um den menschenwürdigen Umgang mit denen, die anderes für wahr halten als man selbst. Der Philosoph Jörg Splett sieht das Feld der Toleranz „dort, wo jemand nach reiflicher Prüfung eine bestimmte Lösung als die beste, gar einzig sinnvolle erkannt zu haben glaubt – während der Gegner zu anderen Ergebnissen gekommen ist“ [32].

Neben den bereits genannten inhaltlichen Aspekten hat auch der gesamte Modus der Einführung des Fachs LER das Prinzip Toleranz offensichtlich in sein Gegenteil verkehrt. Denn wer „mit aufklärerischem Sendungsbewußtsein“, symbolisiert im Prinzip Toleranz, „unter Verwendung der blanken Mittel der Intoleranz für die ‚Emanzipation des Menschen‘ kämpft, löscht sein eigenes Weltbild aus“ [33]. Wiederum erweist sich der klar eingenommene, artikulierte und auch gelebte Standpunkt des Religionsunterrichts als das entscheidende Element, von dem aus sich erst Toleranz als wichtige politische Tugend erlernen läßt.

Schulischer Religionsunterricht als unverzichtbare Institution im demokratischen Verfassungsstaat

Die Ausführungen zur sozialethischen Relevanz der Debatte um LER haben gezeigt, daß mit Verlauf und Ausgang der Diskussion für den Staat Entscheidendes auf dem Spiel steht. Selbst wenn das Bundesverfassungsgericht in seiner noch zu erwartenden Entscheidung gegen das Brandenburger LER-Gesetz votieren würde, wäre damit in keiner Weise das tieferliegende Problem gelöst, daß nämlich offenkundig derzeit die Gewichte zwischen Staat und Kirche neu austariert werden. Ob tatsächlich durch das Brandenburger Sondermodell ein Dammbrucheffekt eintritt, bleibt noch abzuwarten – in Nordrhein-Westfalen jedenfalls wird be-

reits analog über ein Fach LPW (Lebenskunde-Philosophie-Weltanschauungen) diskutiert.

Als Fazit aus den vorherigen Überlegungen bleibt festzuhalten: Der Staat gewährleistet die spezifische Stellung der Kirchen und damit auch in concreto den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nicht aufgrund der Wahrheit des Evangeliums oder des damit verbundenen Anspruchs (und damit in keiner Weise als Privileg), sondern um der Menschen willen, die sich in den Kirchen zusammenfinden, um deren Grundrechte willen und aufgrund des besonderen, unverzichtbaren Beitrags der Kirchen und der Christen zum Gemeinwohl, also aufgrund des Dienstes der Christen und der Kirchen an der Gesellschaft. Aus der hier eingenommenen staatlichen Perspektive erweist sich der Religionsunterricht mithin nicht nur in bezug auf den einzelnen und sein Recht auf umfassende Bildung als relevant, sondern auch und gerade in bezug auf den Bestand der Gesellschaft und ihrer Kultur, nämlich auf das Ethos der Menschenwürde, der Grundrechte und der damit zusammenhängenden Verfassungsprinzipien, zum Beispiel das Sozialstaatsprinzip.

Wenn schon derzeit kaum ein Wert so viel und so häufig bemüht wird wie die Solidarität, dann gilt es doch auch, zwischen den Generationen Solidarität zu üben, die nachwachsenden Generationen partizipieren zu lassen an dem, was den Staat und die Gesellschaft – wenn auch zum Teil anonym – zusammenhält, mithin also partizipieren zu lassen an den Schätzen des Christentums, die für den demokratischen Verfassungsstaat unverzichtbar sind und deren Weitergabe auch notwendige Aufgabe eines somit unverzichtbaren schulischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen ist.

ANMERKUNGEN

[1] L. Roos, Die öffentl. Relevanz d. Kirchen für d. demokrat. Verfassungsstaat, in: H. Marré u.a., Die Kirche u. ihr Geld. Kirchensteuer (Mühlheim 1995) 5; ebd. noch zwei weitere typolog. Gestalten dieses Verhältnisses: die „kirchenfreundliche Trennung" in den USA u. die „kirchenfeindliche Trennung" in Frankreich.

[2] P. Kirchhof, Die Kirchen u. Rel.gemeinschaften als Körperschaften d. öffentl. Rechts, in: HSKR 656.

[3] Ebd. 655.

[4] W. Huber in: Frankfurter Rs. 26. 1. 1996 (zit. n. Dokumentation: Religionsunterricht in d. Schulen, Sankt Augustin 1997, 137). Er nennt dort folgende Zahlen: „Für die neuen Bundesländer insgesamt besagt die Statistik, daß 27,9 % d. Bevölkerung der ev. Kirche u. 5,9 % der kath. Kirche angehören. 66,2 % aber sind religionslos bzw. ‚andersgläubig'. Zum Vergleich mit d. alten Bundesländern sind die Zahlen für den 25. 3. 1987, den Volkszählungsstichtag, bes. aufschlußreich. Im damaligen Bundesgebiet gehören 41,6 % den ev. Landeskirchen u. Freikirchen, 42,9 % der röm.-kath. Kirche, 6,8 % anderen Religionen u. Konfessionen, 8 % keiner Religion oder Konfession an."

[5] Chr. Koecke, Einführung: LER – Entwicklung u. Hintergrund eines kontroversen Unterrichtsfachs, in: Dokumentation (A. 4) 3.

[6] Kirchhof (A. 2) 651. [7] Ebd.

[8] K. Lehmann, Die Funktion von Glaube u. Kirche angesichts d. Sinnproblematik in Ges. u. Staat heute, in: ders.,

Glaube bezeugen, Ges. gestalten. Reflexionen u. Positionen (Freiburg 1993) 25. [9] Ebd.
[10] J. Isensee, Verfassungsstaatl. Erwartungen an d. Kirche, in: Essener Gespr. 25 (1991) 106.
[11] Koecke (A. 5) 3.
[12] A. Rauscher, Die ges. Dimension d. Rel.freiheit, in: Ges. ohne Grundkonsens?, hg. v. dems. (Köln 1997) 77.
[13] Ebd. 77f. [14] Kirchhof (A. 2) 653.
[15] E.-W. Böckenförde, Staat, Ges., Freiheit. Stud. zur Staatstheorie u. zum Verfassungsrecht (Frankfurt 1976) 60.
[16] E. Blöckl, Rel.unterricht u. Ethikunterricht – Zshge. u. Unterschiede, in: PolSt 47 (1996) 98.
[17] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Frankfurt 1970) 60f.
[18] R. Dahrendorf, Freiheit u. soziale Bindungen. Anm. zur Struktur einer Argumentation, in: Die liberale Ges., hg. v. K. Michalski (Stuttgart 1993) 11.
[19] L. Roos, Ges. ohne Gott? (Köln 1994) 13. [20] Lehmann (A. 8) 27.
[21] A. Schavan, Wozu brauchen wir noch einen Rel.unterricht?, in dieser Zs. 215 (1997) 5.
[22] R. Schröder, Votum bei der Anhörung zum Thema LER im Brandenburger Landtag 21. 9. 1995, zit. n. Dokumentation (A. 4) 112.
[23] Ebd. 113. [24] F. Kamphaus in: FAZ 30. 9. 1996.
[25] Isensee (A. 10) 106. [26] Kirchhof (A. 2) 652. [27] Isensee (A. 10) 111.
[28] H.-R. Laurien, Lebenskunde statt Rel.unterricht? Kein Thema, das nur Christen etwas angeht, in: Salzkörner 24. 6. 1996, zit. n. Dokumentation (A. 4) 207.
[29] A. Schwan, Ethos d. Demokratie (Paderborn 1992) 78.
[30] K. E. Nipkow, Die Herausforderung aus Brandenburg. „Lebensgestaltung – Ethik – Rel.kunde" als staatl. Pflichtfach, in: ZThK 93 (1996) 142.
[31] L. Roos, Friedensrelevante Haltungen: Gerechtigkeit – Wahrhaftigkeit – Toleranz – Vertrauen, in: Unterwegs zum Frieden, hg. v. R. Weiler, V. Zsifkovits (Freiburg 1973) 554, unter Bezugnahme auf R. Hofmann, Art. Toleranz in LThK^2.
[32] J. Splett, Der mündige Wähler. Chr.-philos. Erwägungen, in dieser Zs. 208 (1990) 107.
[33] M. Vette, Rel.unterricht/„LER" – Eine Frage der Toleranz?, in: PolSt 47 (1996) 92.

Gerd Heinemann

Priesterausbildung zwischen Tradition und Moderne

Es ist eine schmerzhafte Erfahrung wohl in allen deutschsprachigen Diözesen, daß in den letzten Jahrzehnten immer wieder junge Priester in ihren ersten Dienstjahren ihr Amt aufgegeben haben. Wer sie gekannt oder gar begleitet hat, kann bezeugen, daß die meisten – soweit dies von außen beurteilt werden kann – in ehrlichem Ringen, in offener Bereitschaft und mit nicht geringem Idealismus ihre Entscheidung für den Priesterberuf getroffen hatten und so zu Hoffnungsträgern für die Seelsorge ihres Bistums geworden waren. So sehr ein Abschied vom Amt immer als ein ganz persönlicher Schritt aus individuellen Gründen und biographischen Motiven vollzogen wird, ist es dennoch berechtigt und auch geboten, die Priesterausbildung in der derzeitigen Gestalt kritisch anzufragen.

Wir können nicht übersehen, daß insgesamt in unserer heutigen Gesellschaft offenkundig weniger als in früheren Zeiten persönliche Lebensplanungen gelingen, daß häufiger Ehen scheitern, Beziehungen zerbrechen, Mitmenschen unerwartet aus ihrem bisherigen Lebensprojekt aussteigen. Ein solcher Trend zu Brüchen in der Biographie, zum „Leben im Fragment" macht vor kirchlichen Berufen nicht halt. Wenn wir diese Entwicklung aber nicht schicksalhaft hinnehmen wollen, dann darf sich die Priesterausbildung der Überprüfung nicht entziehen.

Wer einen Einblick in das Leben der Priesterseminare und Theologenkonvikte seit der nachkonziliaren Zeit gewinnt oder auch nur die Protokolle der jährlichen Tagungen der Seminarregenten und Konviktsdirektoren sichtet, kann sich davon überzeugen, wie die Ausbildungsleiter um eine dem hohen Anspruch angemessene zeitgemäße Gestalt der Priesterausbildung gerungen haben. Die unter der maßgeblichen Mitarbeit der Deutschen Regentenkonferenz verfaßte und von der Deutschen Bischofskonferenz 1978 in Kraft gesetzte deutsche „Rahmenordnung für die Priesterbildung"[1] bezeugt, mit welch differenzierter Umsicht und gewissenhafter Aufmerksamkeit der Weg der Berufung zum Leben und Dienst des Priesters, der mindestens sieben Jahre dauert, gestaltet wird. Alles Bemühen zielt darauf ab, daß der Kandidat nach langer Selbstprüfung und sorgfältiger Eignungsklärung aus innerer Freiheit eine persönliche, verbindliche und tragfähige Entscheidung fällt. Man sollte annehmen, daß der junge Mann, gut gerüstet, sich als Priester in der Welt bewähren kann. Und doch müssen wir erleben, daß nicht wenige junge Priester nicht sehr lange nach ihrer Weihe in eine Berufskrise geraten, die oft mit einer Glaubens- und Lebenskrise verbunden ist und die nicht immer, aber öfters zu einer für viele schmerzlichen Amtsaufgabe führt.

In solcher Krise verdichtet sich, was Paul VI. „das Drama unserer Zeitepoche" genannt hat: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur"[2]. Es geraten zwei Lebenswelten aneinander: die aus Kindheit und Jugend mitgebrachte Lebenswelt und die im Priesterseminar vermittelte kirchlich-priesterlich sozialisierte Lebenswelt. Hier bricht elementar und existentiell in einer und derselben Person die Entfremdung durch, die wir generell zwischen der vor allem jüngeren Generation und unserer Kirche erleben.

Die Lebenskultur des Priesternachwuchses

Der Entwicklungspsychologie verdanken wir die gesicherte Erkenntnis, daß der Mensch seine kulturelle Prägung vorrangig in seiner Kindheit, in geringerem Maß auch noch in der pubertären Jugendzeit erhält. Danach, im jungen Erwachsenenalter, in das die Studienzeit fällt, ist kaum noch eine originäre kulturelle Prägung möglich, dagegen eine Entfaltung früher empfangener Prägung oder aber auch eine kritische Auseinandersetzung damit.

Was die – nicht sehr zahlreichen – Bewerber für den Priesterberuf in der heutigen Zeit an persönlicher Lebensprägung in die Priesterausbildung mitbringen, ist nicht über einen Kamm zu scheren. Immer seltener kommen die Kandidaten aus einem gläubigen und „intakten" Elternhaus mit vertrauter Glaubenspraxis in der Feier der Gottesdienste, der Sakramente und des Kirchenjahrs sowie im Gebetsleben. Nicht wenige haben erst im jungen Erwachsenenalter einen heißen Draht zum Glauben gefunden, etwa im Zivil- oder Militärdienst oder in einem schon erworbenen Beruf; sie sind auf der Suche nach einem sinnerfüllten Leben, ohne oft schon zu einem vertieften Mitleben in einer kirchlichen Gemeinde oder Gemeinschaft gefunden zu haben; ihr Zugehen auf den Priesterberuf stößt bei ihren Familien und Freunden meistens auf Befremden und Ablehnung.

Auch wenn sie die Jüngerschaft Jesu als ein möglicherweise lohnendes Lebensprojekt entdeckt haben, sind sie nach wie vor vom Fühlen, Empfinden, Denken ihrer Generation geprägt. Ihre Lebenskultur ist fundamental verschieden von der Lebenswelt der mittleren und älteren Generation und äußert sich in einem anderen Lebensstil und -rhythmus, in einer neuen Wertung der Erlebnis- und Freizeitwelt, in völlig anderer Schulerfahrung, in veränderter Sexualität, in einem hohen Bedürfnis nach Subjektwerdung und Autonomie, nicht zuletzt in einer veränderten Welt der Sprache, der Symbole und der Rituale. Diese Lebenskultur hat ihren Nährboden in einem entkirchlichten Milieu, das sich spätestens seit der Zeit der Aufklärung entwickelt und seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts zum vollen Durchbruch gefunden hat.

In dieser Generation der jüngeren Erwachsenen tritt der Bruch zwischen der zeitgenössischen Kultur und dem kirchlichen Leben voll zutage. Was Bischof

Klaus Hemmerle 1983 über die Beziehung von Jugend und Kirche gesagt hat, trifft mehr oder minder auch auf unsere Priesteramtskandidaten und jungen Priester zu: „Auch unter jenen, die der Kirche zugetan sind und in ihr sogar mittun, klaffen Abgründe zwischen Lebenserfahrung und Lebenshaltung einerseits und der Botschaft und Norm, welche die Kirche verkündet, andererseits." „Und auch die Jugend, die in der Kirche ist, die sozusagen in ihr auf sie zukommt, bringt solche Fremde in sich mit und muß mit der Fremde der Kirche fertigwerden."[3]

Zwei Welten stoßen aufeinander

Mit Beginn ihrer Ausbildung tauchen die Priesteramtskandidaten in eine ihnen weitgehend unbekannte Welt ein. Sie ziehen in den meistens übergroßen „Kasten" des Konvikts oder Seminars ein und finden dort eine völlig fremde kirchliche Lebenskultur vor, die sich vor allem äußert in einem anderen Lebensrhythmus und Umgangsstil, in einer ungewohnten Sprach- und Symbolwelt. Das Ambiente, oft verstärkt durch altehrwürdige Gänge und Hallen sowie durch die Ausstattung mit kirchlicher Kunst, signalisiert eine religiöse Sonderwelt, die bislang im Leben der Kandidaten nicht vorgekommen ist, die sie zugleich zu einem guten Teil ihrer bisherigen vertrauten Umwelt entrückt und die ihnen doch zutiefst fremd bleibt. Die pflichtmäßigen mehrwöchigen Gemeinde-, Sozial-, Fabrik- und Schulpraktika sind zwar dazu bestimmt, die heutige Lebenswelt differenziert wahrzunehmen, um von dieser Erfahrung her Zugänge zur Theologie, Spiritualität und Pastoral zu suchen; aber diese Praktika während der Semesterferien hinterlassen in nur geringem Maß nachhaltig wirksame Spuren, wenn die Kandidaten wieder in die Seminar- oder Konviktswelt zurückgekehrt sind.

Ein Teil der Bewerber stößt sich an dieser Sonderwelt und steigt bald oder auch später aus der Ausbildung aus. Ein anderer Teil läßt sich bereitwillig auf diesen Bildungsgang ein und erlebt ihn möglicherweise sogar als eine Entlastung, weil er unter seinesgleichen lebt und darum nicht ständig seinen Weg der Berufung vor Außenstehenden rechtfertigen muß. Die Gemeinschaft trägt, auch wenn sie oft nicht als ideal erlebt wird; eine ebenso förderliche Stütze ist die intensive Begleitung und Beratung. So kann nach langem Ringen und Prüfen ein ehrliches Ja zur Priesterweihe gesprochen werden.

Mit der Weihe wird der Neupriester aus dieser „betreuten" Sonderwelt in die offene Landschaft einer Pastoral inmitten einer weitgehend kirchendistanzierten Gesellschaft entlassen. Auch wenn in der Mehrzahl der Diözesen die ersten Priesterjahre noch eine aufmerksame Begleitung erfahren, muß nun der junge Priester auf eigenen Füßen stehen und sich bewähren. Da der regulierende Rahmen der Priesterausbildung entfällt, macht sich auf unterschiedliche Weise die lebenskulturelle Prägung aus Kindheit und Jugend wieder bemerkbar, die in der Zeit der

Priesterausbildung zurückgedrängt und von der kirchlichen Sonderwelt des Theologenkonvikts und Priesterseminars überlagert worden war. Die erneut empfundene Partizipation an der modernen Lebenskultur einerseits und die übernommene priesterliche Lebensführung einschließlich der damit verbundenen Verpflichtungen und Erwartungen andererseits stoßen unvermittelt und konfliktiv aufeinander. Diese Spannung kann zu einer Zerreißprobe führen, die eine der Hauptursachen ist für die bald nach der Priesterweihe auftauchende Berufs- und Glaubenskrise, aus der eine Amtsniederlegung folgen kann.

Hier tritt zutage, daß die Priesterausbildung offenkundig nicht hinreichend auf die mitgebrachte Lebenswelt der Kandidaten eingeht, sie nicht wirklich umfassend wahrnimmt und kennenlernt, um dann einen Prozeß der Klärung und kritischen Auseinandersetzung mit ihr in Gang zu setzen gemäß dem Pauluswort: „Prüft alles und behaltet das Gute" (1 Thess 5, 21). Statt dessen wird eine Ausbildungs- und Lebensform „übergestülpt", die trotz zahlreicher Erneuerungen in der Grundgestalt und in vielen Elementen aus der Zeit vor der Aufklärung stammt, ohne nähere Berührung mit dem Denken und Lebensgefühl der Gegenwart.

Die nachkonziliare Perspektive

Daß die vorgegebene Prägung der Priesteramtskandidaten durch die zeitgenössische Lebenswelt ein zentraler Ausgangspunkt ihrer Ausbildung sein müßte, findet in den konziliaren wie nachkonziliaren Dokumenten zur Priesterausbildung keinen ausdrücklichen Niederschlag, trotz der fundamentalen Neuorientierung der Kirche in ihrem Verhältnis zur zeitgenössischen Lebenskultur in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" des Zweiten Vatikanischen Konzils (53–62). So eindringlich in der deutschen Rahmenordnung für die Priesterbildung dem zukünftigen Priester die aufmerksame Beachtung des Zeitgeschehens und das stets neue Vertrautwerden mit dem Denken und Empfinden der heutigen Menschen nahegelegt wird, so wenig wird wahrgenommen und damit ernst gemacht, daß die Kandidaten selbst zu einem sehr großen Teil von dieser Lebenskultur mit ihren Licht- und Schattenseiten geprägt sind.

Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Pastores dabo vobis" vom 25. März 1992[4], das die Beratungen der römischen Bischofssynode von 1990 zum Thema „Priesterbildung unter den gegenwärtigen Verhältnissen" zusammenfaßt, spricht Johannes Paul II. ausdrücklich die Aufgabe an, die Herkunft und Prägung der zukünftigen Priester aufzugreifen: „Gott ruft seine Priester immer aus einer bestimmten menschlichen und kirchlichen Umgebung, von der sie unweigerlich geprägt werden" (5) . Er stellt die Frage: „Welche Probleme und zugleich welche positiven Anstöße vermittelt das heutige soziokulturelle und kirchliche Umfeld in Kindern, Heranwachsenden und Jugendlichen, die für ihre ganze Existenz ei-

nen Lebensentwurf im Priesterberuf reifen lassen sollen? Welche Schwierigkeiten und welche neuen Möglichkeiten bietet unsere Zeit für die Ausübung eines priesterlichen Dienstes?" (5) Leider werden aus diesen Fragen in den folgenden Kapiteln des Dokuments keine Konsequenzen für die Ausbildung gezogen.

Das geschilderte Defizit, die Außerachtlassung der lebensmäßigen Herkunft der meisten Theologiestudenten im Ausbildungsgang, verdeutlicht brennpunktartig die tiefgreifende, allenthalben bedrängend spürbare Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft, Glauben und Leben. „Trotz zahlreicher Ansätze in diesem Jahrhundert bestimmt nach wie vor ein Verständnis von Kultur und Kunst theologisches Denken und kirchliche Praxis, das im Mittelalter verhaftet bleibt."[5]

Es gibt widerstrebende Kräfte gegen eine Begegnung und Auseinandersetzung mit unserer „nachchristentümlichen" Kultur, das heißt gegen eine Inkulturation in unseren von christlicher Geschichte geprägten, aber inzwischen großenteils der Kirche entfremdeten Lebensraum. So steht in einem römischen Dokument von 1994 über Liturgie und Inkulturation: „Ebenso wird man darauf achten müssen, daß sich in den Ländern mit mehr oder weniger christlicher Tradition nach und nach eine Kultur etabliert hat, die von Gleichgültigkeit oder Desinteresse gegenüber der Religion gekennzeichnet ist. Angesichts dieser Situation sollte man nicht von Inkulturation der Liturgie reden."[6] Ob eine solche Einschätzung nicht die Aufmerksamkeit für die „Zeichen der Zeit" (Lk 12, 54 ff.) vermissen läßt, durch die Gott sich auch in kirchenentfremdetem Zeitgeschehen zu erkennen geben kann? Die gegenwärtige wie jede Lebenskultur ist nicht ganz und gar permissiv; sie ist auch nicht durch und durch gut, sondern ambivalent und bedarf der Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Joh 4, 1).

Inkulturation in der Priesterausbildung

Inkulturation will nicht eine verängstigte Abkapselung gegen die moderne Lebenswelt durch eine fahrlässige Anpassung an diese austauschen. Inkulturation bedeutet – gerade auch im Blick auf die kulturelle Vorprägung des Priesterkandidaten – ein Dreifaches: „Annahme des Menschen, wie er ist; Krisis falscher, verengter, bloß in sich verharrender Verhaltensweisen; Öffnung fürs Ganze, Öffnung über sich hinaus."[7] „Worauf es ankommt, ist die Entdeckung der neuen ‚Bildwelt' von Leben und Beziehung und ihr Ernstnehmen als geradezu unverzichtbaren Zugang zum Evangelium ... (Es) ist an unserer Situation völlig neu, daß ein vormals prägendes und ‚inkulturiertes' Evangelium in unserer Welt immer mehr ‚dekulturiert' erscheint und einer neuen Inkulturation bedarf, die nicht eine bloße Wiederholung der alten sein kann."[8]

Die Kontroverse, ob wir als Kirche in unserem Lebensraum einer neuen Inkulturation bedürfen, spitzt sich in der Frage zu, ob ein junger Mann, der aus einem

kirchenfernen Milieu stammt, aber den Ruf oder Wunsch zum Priesteramt entdeckt hat, sich zu einem kirchlichen Christentum bekehren muß, das sich in Sprache, Symbolformen und Sozialisation fast ausschließlich gegen die „Moderne" abschirmt und eine Gestalt aus der Zeit vor der Aufklärung bewahrt hat. Mutet man einem solchen Kandidaten möglicherweise etwas zu, was in früheren Zeiten Völkern der Dritten Welt zugemutet wurde, wenn Missionare etwa im afrikanischen Busch gotische Kathedralen oder Kirchen bauten?

Auch für die Priesterausbildung gilt, daß die Einlassung auf die biographische Lebenswelt des Kandidaten, also der Prozeß der Inkulturation, keine Einbahnstraße ist. Die Vermittlung des Glaubens als Begegnung mit einer ausschnittweise modernen Lebenskultur ist ein wechselseitiger Austausch: Nur wer sich selbst bewegt und vom Gegenüber bewegen läßt, kann dieses Gegenüber auch bewegen. Wer gibt, muß auch empfangen können. „Die Kirche hat, zugespitzt formuliert, zur jungen Generation zu sagen: Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe."[9]

Immer weniger ist es möglich, die Verhaltensmuster, Lebensperspektiven und Orientierungen der jüngeren Generation in die überkommenen Formen einzupassen. Die Zukunftsfähigkeit der Kirche hängt nicht zuletzt davon ab, daß die Priesterausbildung nicht bloße Hüterin der Tradition, sondern in Treue zum Vermächtnis und zur Sendung der Kirche ein innovativer Ort ist, wo um die Vermittlung von Evangelium und heutiger Lebenskultur gerungen wird.

Der Anfang des Weges

Bewerber, die mit dem Wunsch vorstellig werden, Priester werden zu wollen, sind für die Verantwortlichen, die diesen Wunsch entgegennehmen, ein weitgehend unbeschriebenes Blatt. Vor der Annahme als Priesteramtskandidat kann nur eine erste sorgfältige Klärung erfolgen, ob der Wunsch nach dem geistlichen Beruf ernst gemeint ist und bezüglich der geistigen und psychischen Voraussetzungen keine Bedenken vorliegen, die es angeraten sein lassen, den Ausbildungsweg nicht zu beginnen. Die Hintergründe und Motive für das Interesse am Priesteramt sind noch verborgen; meistens weiß der Bewerber selbst noch nicht, was ihn im tiefen Innersten zu diesem Ziel antreibt.

Die Annahme als Priesteramtskandidat muß ein volles, vorbehaltloses Ja zu diesem Menschen sein, so wie er ist (vgl. 2 Kor 1, 17–20). Mit diesem uneingeschränkten Willkommen ist gewiß keine Zusage für die Priesterweihe verbunden; denn der Kandidat steht am Anfang eines weiten Weges; er hat einen ganz ernst zu nehmenden Ruf vernommen und bricht nun auf – so wie Abraham, der nicht wußte, wohin ihn Gott führen würde. Die Annahme des Bewerbers, dessen mit-

gebrachte Prägung und Lebenswelt so sehr unbekannt und fremd ist, ist sicher ein Wagnis; aber die verantwortlichen Ausbilder sollten nicht vergessen, daß der neu Hinzutretende ein vielleicht noch größeres Risiko eingeht, indem er sich auf die ihm befremdliche Welt des Ausbildungsweges einläßt, ohne sicher zu sein, was diese Ausbildung mit ihm macht.

Mit dem ersten Schritt der Annahme beginnt ein Prozeß des wechselseitigen Kennenlernens. Verständlich ist, daß der Kandidat sich scheut, sein Innerstes den Ausbildungsverantwortlichen und den Mitstudenten zu öffnen. Ängste sind im Spiel; behutsamer Umgang und Bewahrung der Diskretion sind geboten. Dennoch ist das Kunststück aufgegeben, daß all das, was aus der modernen Lebenskultur an Lebensgefühl, Sprachempfinden, Ausdrucksformen, Wertvorstellungen das Innere des Kandidaten erfüllt, allmählich zur Sprache kommen und auf ein einfühlendes Verstehen stoßen kann. „Not tut der immer wieder neue Versuch, nicht nur von sich her, sondern vom anderen her zu denken." [10] Das setzt unter allen Beteiligten, Studenten, Ausbildungsleitern und Begleitern ein Klima des Freimuts voraus, wo ohne Angst vor Sanktionen „ins Unreine" gesprochen, Zweifel geäußert und kritische Fragen gestellt werden können. Wenn die Priesterausbildung ein wirklicher Lernort der Vermittlung von Evangelium und Leben, von Glauben und zeitgenössischer Lebenskultur ist, muß sie in rechter Weise den Charakter eines Labors haben, wo christliches Leben erprobt und eingeübt werden kann und auch Korrekturen möglich sind.

Ein katechumenaler Weg

Nur in seltenen Fällen bringen die Kandidaten eine voll entfaltete kirchliche Glaubenspraxis mit und sind mit dem liturgisch-sakramentalen Leben bereits vertraut. Nicht wenige stammen aus einem kirchenentfremdeten Milieu und haben Grenzerfahrungen mit dem Fortschrittsglauben, Ernüchterung mit der Inhaltsleere autonomer Freiheit sowie Enttäuschungen in zerbrochenen Beziehungen und Vereinsamung erlebt; in ihrer Suchbewegung sind sie auf die Frage nach Gott oder gar auf das Evangelium gestoßen. Und da sie diese gefundene Spur nicht mehr losläßt, haben sie jetzt den Versuch unternommen, Priester zu werden, um ihrem Leben einen tiefen Sinn zu geben. Die Palette der Quellgründe, aus denen heraus die jüngeren Männer den Ruf verspüren, ist äußerst vielfältig.

Diese Vielfalt ist ein Reichtum, aber auch eine große Herausforderung: Die Priesterausbildung ist heute – wenn sie es nicht schon früher war – ein katechumenaler Weg geworden. Priester werden ist heute ein Weg, Christ zu werden. Sofern dies in der Kirche bewußt geworden ist, liegen darin große innovative Chancen für die Zukunftsfähigkeit des kirchlichen Lebens, erfordern aber auch Konsequenzen für die Ausbildung. So ist dafür Sorge zu tragen, daß sich die Spiritualität

der Kandidaten organisch entwickeln kann und nicht in vorprogrammierter Form übergestülpt wird. Das Hineinwachsen ins geistliche Leben, in die Mitfeier der Eucharistie, ins Betenkönnen braucht seine Zeit, damit darin immer auch der Bezug zur eigenen Lebenswelt gewahrt wird. Das gegenwärtige Theologiestudium an den katholisch-theologischen Fakultäten setzt vielfach noch eine kirchlich-gläubige Sozialisation der Theologiestudenten voraus und verfehlt damit deren Lebenswirklichkeit. Die heutige Theologie kann selbst nur dadurch gewinnen, daß sie sich zu einer katechumenalen Hinführung zum kirchlichen Glauben auf wissenschaftlichem Niveau unter starker Einbeziehung der Studenten entwickelt.

Leben in Gemeinschaft und der Weg des einzelnen

Ein zeitweises Leben in Gemeinschaft ist unverzichtbar; denn der Ruf Jesu zur Nachfolge ist immer ein Ruf in die Gemeinschaft der Jünger. Sie macht Kirche konkret erfahrbar als Lebens- und Lernort des Glaubens, in den der Kandidat hineinwachsen will. Zum Christ- und Priesterwerden gehört notwendig, sich in Vorgegebenheiten einordnen und einbringen zu können in der spannungsreichen Balance zwischen Einfügung und Selbstand. Angesichts der unterschiedlichen Herkunft der Kandidaten und ihres meist ausgeprägten Individualismus ist eine nicht leichte Aufgabe in der Gemeinschaft die wohlwollende Zulassung und Annahme der anderen in ihrer Andersheit. Gerade mit diesen gilt es, in einen persönlicheren Austausch über die eigenen Glaubenserfahrungen zu treten, da der Kirche nur als Erzählgemeinschaft die Vermittlung von Glauben und Leben gelingen kann. Aus solchem gemeinsamen Suchen und Ringen um die Welt des Glaubens erfährt dann die gemeinsame Feier des Glaubens in der Liturgie ihren „Sitz im Leben". Schließlich will die Einübung in die kirchliche Gemeinschaft im Miteinander-Auskommen- und Füreinander-Einstehenkönnen eine Gefährtenschaft einüben, ohne die das Wirken des Priesters unfruchtbar bleibt [11].

Das Gemeinschaftsleben in den Priesterseminaren und Theologenkonvikten hat in der Vergangenheit auch erhebliche Schattenseiten erkennen lassen. Die Rahmenordnung für die Priesterbildung weist auf spezifische Gefährdungen hin (47). Die Großgemeinschaften haben Möglichkeiten des Rückzugs vor einer notwendigen wissenschaftlichen, spirituellen und menschlichen Auseinandersetzung sowie Nischen für Cliquenbildung geboten. Ebenso konnte sich eine Versorgungsmentalität mit einem Anspruchsdenken entwickeln; Phänomene des Hospitalismus und Infantilismus wurden erkennbar. Ein Vorzug der inzwischen kleiner gewordenen Gemeinschaften ist, daß der einzelne nicht mehr so leicht vor der Auseinandersetzung mit den anderen und darum auch mit sich selbst ausweichen kann. Dennoch ist eine Reduzierung des Hausservice und eine Beschränkung der Versorgung auf das unbedingt Notwendige geboten.

Damit der erwachsene Selbstand gefördert wird, ist die Balance zwischen den Ansprüchen des Gemeinschaftslebens und der Freigabe des einzelnen Kandidaten als fruchtbare Spannung zu gestalten. Zum einen lebt eine Gemeinschaft davon, daß der einzelne nicht total in ihr aufgeht, sondern einen umfassenden persönlichen Freiraum findet, aus dem er auch schöpferisch Neues wiederum in die Gemeinschaft einbringen kann. Zum anderen finden sich in der Gemeinschaft Jüngere und Ältere, noch relativ Unreife und schon Erwachsene, mit Abitur oder abgeschlossenem Studium oder gar Berufspraxis, mit unterschiedlich entfalteter Glaubenspraxis, mit sehr differenzierten Begabungen und Charismen; darum muß, ohne den Gemeinschaftsbezug aufzugeben, für jeden einzelnen eine persönliche Ausgestaltung des Bildungswegs in Absprache mit dem Ausbildungsverantwortlichen möglich sein. Denn was für den einen hilfreich und förderlich ist, kann dem anderen schaden; im Zusammenspiel des Ganzen muß jeder seinen eigenen unableitbaren Berufungsweg gehen können.

Erfahrung von Autorität in der Kirche

Nicht nur in unserer Gesellschaft, sondern gleichermaßen in unserer Kirche stößt ein formaler Anspruch von Autorität und Gehorsam auf Widerstand und Ablehnung. „Autorität und Verantwortung sind notwendig, aber nicht als ein bloßes Sagen, wie es geht, sondern als gelebte Zuwendung, als vollmächtige Nähe, die sich einläßt, die sich nicht spart, sondern eben: mitgeht." [12] Der Führungsstil des Ausbildungsleiters, des Konviktdirektors oder Seminarregens, ist ein zentrales exemplarisches Lernfeld für evangeliumsgemäße Autoritätsausübung („Bei euch aber soll es nicht so sein", Lk 22, 26, vgl. Mt 23, 8–11) und einen entsprechenden Erwachsenengehorsam. Unerträglich wäre ein von Mißtrauen geprägtes Überwachungssystem. Dem Ja der Annahme als Priesteramtskandidat entspricht ein volles Vertrauen, das der Regens oder Direktor dem Kandidaten schenkt und das in diesem ein Zutrauen zu sich und seinen von Gott geschenkten Gaben zu wecken vermag. Und ohne die Leitungsverantwortung zu überspielen, wird der Leiter das Vertrauen des Studenten zu gewinnen suchen, mit dem sehr behutsam umzugehen ist; denn ein Mißbrauch des Vertrauens reißt Wunden auf, die oft ein Leben lang fortschwelen. Damit das Vertrauen wächst und Bestand hat, wird der Regens oder Direktor seine lautere Absicht möglichst transparent machen, daß er dem Studenten zur Findung und Entfaltung seines ureigenen Lebenswegs behilflich sein will ohne den Hintergedanken einer Vereinnahmung und Rekrutierung für den kirchlichen Dienst.

Für den Leiter stellt sich oft die schwierige Aufgabe, der er sich aber nicht entziehen darf, daß er dem Kandidaten – gerade auf dem Hintergrund seiner Prägung durch die ambivalente Lebenskultur – konfrontierende Reibungsflächen zu bieten hat zu einem oft schmerzhaften, aber notwendigen Prozeß der Unterschei-

dung der Geister. Doch die Voraussetzung für das Gelingen einer solchen Konfrontation ist: „Wer Änderungen herbeiführen möchte, muß zuallererst einmal lernen, sich von denen ändern zu lassen, denen er helfen will." Eine in tiefer Einfühlung und großer Transparenz erfolgte Konfrontation hat das gemeinsame Suchen und Ringen um das, was Gott in dieser Situation will, zum Ziel. „Studenten wachsen in dem Augenblick über sich hinaus, wo sie entdecken, daß sie ihrem Lehrer etwas Neues zu sagen imstande waren, ohne daß der Lehrer sich bedroht fühlte, sondern daß er im Gegenteil dankbar dafür war." [13]

Der Leiter der Priesterausbildung darf damit rechnen, daß die aus der heutigen Lebenskultur hervorgehenden Priesteramtskandidaten einen ernstzunehmenden Glaubenssinn mitbringen (gemäß der Konstitution „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils 12); sonst hätten sie den Ruf Gottes in ihrem Leben nicht vernehmen können. Schon der heilige Benedikt weist in seiner Regel den Abt an, den Rat aller Brüder einzuholen, „weil der Herr oft einem Jüngeren eingibt, was besser ist" [14]. So wird Priesterausbildung zu einer wechselseitigen Lerngemeinschaft aller Beteiligten.

Geistliche Begleitung und menschliche Lebenshilfe

Da jeder Bewerber seine unverwechselbare individuelle Lebens- und Glaubensgeschichte in den Ausbildungsgang einbringt, ist eine qualifizierte persönliche geistliche Begleitung geboten, die zugleich den menschlichen Reifungsprozeß und das Glaubenswachstum im Auge hat. Diese unverzichtbare Hilfe durch den Spiritual oder einen anderen dazu geeigneten Berater wird den Wurzelgrund des Lebens und der Berufung zu erhellen suchen. Die eigene Biographie von früher Kindheit an tiefer kennenzulernen, ermöglicht eine reifere Selbstannahme sowohl in den geglückten wie in den gebrochenen und unabgeschlossenen Lebensanteilen. Nur wer es gelernt hat, sich selbst zu bejahen, kann zur wirklichen Nächsten- und Gottesliebe finden. Auch läßt das biographische Lernen in den tieferen Schichten des Bewußtseins die eigentlichen, nicht selten überlagerten Motive für den Priesterberuf aufspüren: zum Beispiel Freude an der Liturgie, Verlangen nach einer Sinngebung des Lebens, eine tiefe Gottessuche, aber auch: sublimes Machtstreben, elitäres Bewußtsein, Klerikalismus, Verdrängung uneingestandener Ängste.

Vermehrt ist auch die Hinzuziehung psychologischer Berater angeraten. Die (Pastoral-)Psychologie ist – nach strengen Maßstäben verantwortet – nicht ein Ausbildungselement, das die Spiritualität, das Hineinwachsen ins geistliche Leben stört, behindert, zu Teilen ersetzen will oder auch additiv neben dem geistlichen Leben ihr (Un-)Wesen treibt. Vorwürfe wie: „Das ist reiner Humanismus", „Verfall in eine hominististische Priesterausbildung" verkennen, daß der Beitrag der Pastoralpsychologie zur Ausbildung der Seelsorger an entscheidenden Punkten

das geistliche Leben fördern und vertiefen will und kann. Gerade wo es um das inkarnatorische Prinzip der Einwurzelung des Wortes Gottes in die menschliche Existenz geht, ist auf die Bedingungen der Empfängnisfähigkeit des Menschen für den wirkmächtigen Samen Gottes in Wort, Sakrament und Gemeinschaft sorgfältig zu achten.

Aus den Rückblicken auf die Biographie und der Klärung der Motivationen erwächst die Aufgabe, eine persönliche geistliche Lebensordnung und Tagesgestaltung auszubilden, in der die Gottsuche und Gottverbundenheit in der eigenen alltäglichen Lebenswelt ohne Verkrampfung verankert ist. Ein besonders achtsames Augenmerk gilt dabei der freien Übernahme der Ehelosigkeit; die Motive zu dieser Lebensentscheidung sollten ebenso aus der persönlichen Lebensgeschichte erhellt werden.

Je mehr der Kandidat da abgeholt worden ist, woher er kommt, und je mehr in ihm der Sinn für Gott geweckt und entfaltet worden ist, desto mehr wird er den Menschen in unserer Gesellschaft nahe sein können in diakonischer Pastoral. Es geht in der Ausbildung darum, daß der zukünftige Priester zu einer engen Verknüpfung von Gottverbundenheit, Selbstannahme und Menschennähe findet. Noch einfacher gesagt: Es geht darum, daß er die Kunst erlernt, wirklich zu leben, wirklich zu lieben, wirklich zu glauben in heutiger Zeit.

Die Priesterausbildung wird sich – in der Spannung zwischen Tradition und Moderne – darum bemühen müssen, die Priesteramtskandidaten in ihrer innersten Existenz, Mentalität und Lebenssituation zu verstehen, um von ihnen her und mit ihnen die Ausbildung zu gestalten und als Weg der Nachfolge Jesu Christi zu entfalten. Auch dann gibt es – gerade in den heutigen Umbrüchen kirchlichen Lebens – keine Gewähr, daß Krisen in den jungen Priesterjahren ausbleiben. Aber es besteht die berechtigte Hoffnung, daß in der Ausbildung hinreichende Fundamente in der Vermittlung von kirchlichem Glauben und persönlicher Lebensprägung grundgelegt sind, um solche Krisen und Selbstvergewisserungsphasen gewinnbringend in den priesterlichen Lebensweg zu integrieren.

ANMERKUNGEN

[1] Die dt. Bf. 42 (Bonn 1988). [2] Ap. Schr. „Evangelii nuntiandi" (VApS 2, Bonn 1975) 20.
[3] K. Hemmerle, Ausgew. Schr., Bd. 4 (Freiburg 1996) 324, 331. [4] VApS 105 (Bonn 1992).
[5] Kunst u. Kultur in d. theol. Aus- u. Fortbildung (Arbeitshilfen 115, Bonn 1993) 10.
[6] Röm. Liturgie u. Inkulturation (VApS 114, Bonn 1994) 8.
[7] K. Hemmerle, Arbeiterpastoral – eine Herausforderung für Theol. u. Kirche (Herzogenrath 1986) 5.
[8] Ders., Die Stunde d. Neubeginns. Ein theol. Gedanke zur Evangelisierung heute, in: Prisma (1989) 8f.; vgl. G. Heinemann, Priesterausbildung in Mitteleuropa – Ein Testfall der Inkulturation, in: Inkulturation u. Kontextualität, Theol. im weltweiten Austausch, hg. v. M. Pankoke-Schenk, G. Evers (Frankfurt 1994) 186–199.
[9] Hemmerle (A. 3) 329. [10] Ders. (A. 7) 10.
[11] J. Jeremias, Paarweise Sendung im NT, in: ders., Abba. Stud. zur ntl. Theol. u. Zeitgesch. (Göttingen 1996) 132–139. [12] K. Hemmerle, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen (Freiburg 1980) 16.
[13] H. J. M. Nouwen, Schöpferische Seelsorge (Freiburg ^{2}1991) 128, 44. [14] Regel des hl. Benedikt, Kap. 3.

Ernst Chr. Suttner

Konfliktlösung im Geist des Apostels Paulus

Zu den Nachwehen der Kirchenverfolgungen unter dem Kommunismus

Da ein Christ nicht einmal Verfolgern und Feinden die Liebe verweigern darf, sondern sie segnen soll, muß er erst recht allen jenen in Liebe zugetan bleiben, die kein Unrecht gegen ihn beabsichtigen, mit denen er jedoch nicht übereinstimmen kann, weil sie Auffassungen vertreten, die seiner tiefen Überzeugung widersprechen. Dies heißt keineswegs, daß er von seinen Überzeugungen abrücken müsse. Denn es wäre unchristlich, eine nur scheinbare Harmonie zu erstreben, indem man die Überzeugungsgegensätze einfach unter den Teppich kehrt und nicht nur der Wahrheit, sondern auch dem Irrtum zustimmt. Zweifellos ist es Christenpflicht, der Lüge und dem Irrtum zu widerstehen. Doch Christenpflicht ist es auch, den Widerstand so zu gestalten, daß im Meinungsstreit die brüderliche Liebe niemals erlischt.

Darum gilt es, mit jenen, denen wir Christen widersprechen müssen, ein mitmenschliches Einvernehmen zu wahren. Wenn wir als unwahr zurückweisen, was andere sagen, muß es unser Bestreben sein, mit ihnen so zu reden, daß deutlich wird: Wir suchen ihr Bestes, und es liegt uns am Herzen, zuerst über das nachzudenken, was uns trotz der Gegensätze mit ihnen verbindet und was uns hilft, die Brüderlichkeit mit ihnen um der Meinungsverschiedenheiten willen nicht zerbrechen zu lassen. Unter der Bedingung, daß wir Christen uns so verhalten, haben wir nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, mit unseren christlichen und nichtchristlichen Mitbürgern über Differenzen offen zu sprechen. Unterlassen wir es aber, uns in dieser Weise zu verhalten, versündigen wir uns gegen die Liebe. Wir verlieren dann auch die Wahrheit, denn die Schrift sagt: „Laßt uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4, 7–8).

Christen dürfen sich also nicht so verhalten, als wären sie Richter, die über das Denken und Handeln ihrer Mitbürger gesetzt sind. Sie dürfen nicht sozusagen „von oben herab“ Urteile fällen wollen über andere und über deren Meinungen; erst recht müssen sie sich vor dem Fehler hüten, den Polemiker nur allzu häufig begehen, daß sie ohne sorgsame klärende Aussprache den Stab über ihre Mitmenschen brechen wegen Meinungen und Haltungen, die diesen nur irrtümlicherweise zugeschrieben werden.

Erst nachdem wir Christen in gründlichem und brüderlichem Meinungsaustausch mit unseren Partnern oder Widersachern geklärt haben, wie diese wirklich denken und was die wahren Gründe für ihr Verhalten sind, und nur wenn ein langes und geduldiges Bemühen scheitert, sie von den Irrtümern wegzuholen, denen sie wirklich anhangen, können wir es verantworten, uns energisch von ihnen abzusetzen. Wenn wir den anderen gemäß der Anweisung des Apostels Paulus in Liebe brüderlich zugetan sind, bedenken wir nämlich stets, daß nicht nur die Meinungen der anderen, sondern auch unsere eigenen Auffassungen mancher Korrekturen bedürfen. Verhalten wir uns so, kann ein offener und direkter Meinungsaustausch bewirken, daß nicht nur jene, die von uns gerügt werden müssen, sondern auch wir selber in der Wahrheitserkenntnis reifen. Darum urteilen Christen, die ihr Christsein ernst nehmen, über andere niemals, ohne mit ihnen vorher eine brüderliche Aussprache geführt zu haben.

Solches Verhalten ist Christenpflicht, weil wir bestrebt sein müssen, unserem Vater im Himmel ähnlich zu werden, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Dieser unser Vater hat sich gewürdigt, über uns Sünder kein Verdammungsurteil zu sprechen, obwohl wir es vollauf verdient hätten. Vielmehr richtete er sein barmherziges Wort an uns und ermöglicht es uns trotz unserer Unwürdigkeit, daß wir ihm nahe kommen. Wie könnte einer Gottes Erbarmen für sich selber in Anspruch nehmen, wenn er mit den Mitmenschen das Gespräch nicht sucht, sondern wie ein unerbittlicher Richter über sie urteilt und sich von ihnen unbarmherzig abgrenzt?

Ein Lehrstück über die Auseinandersetzung des Christen mit dem, was falsch ist, finden wir im Bericht des Johannesevangeliums von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (8, 1–10). Die Schriftgelehrten und Pharisäer hatten eine erste Gesprächsrunde über die Sünderin und über ihr Vergehen geführt und hatten anhand der heiligen Schriften ein Todesurteil gefällt. Nun kommen sie zu Jesus und berichten ihm davon. Er widerspricht ihrem Urteil nicht. Denn das Eheband ist ihm heilig, er verwirft die Sünde des Ehebruchs; ausdrücklich hat er gelehrt, daß der Mensch nicht trennen darf, was Gott verbunden hat. Doch er tritt mit den Schriftgelehrten und Pharisäern in eine zweite Gesprächsrunde ein und führt sie zu der Einsicht, daß auch sie mit Fehlern behaftet sind. Bei diesem Gespräch, das mit ihnen geführt wird, werden sie schweigsam und gehen weg. Sie müssen ihr Todesurteil, das nicht unberechtigt war, nicht widerrufen. Aber Jesus hat sie gehindert, es auszuführen. Sie lernen, daß zwar die böse Tat der Ehebrecherin verurteilt werden muß, daß sie aber mit der Täterin nachsichtig sein sollen. Sobald Jesus mit der Sünderin allein ist, beginnt er eine dritte Gesprächsrunde mit ihr. Er rechtfertigt nicht, was sie getan hat; er entschuldigt es nicht einmal, sondern nennt Sünde, was Sünde ist. Indem er aber nicht über sie spricht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern sie anspricht, holt er sie auf den rechten Weg zurück und rettet ihr Leben.

Diesem Vorbild entsprechend sollen wir Christen uns mit unseren christlichen und nichtchristlichen Mitmenschen auseinandersetzen. Norm bleibt die Wahrheit. Doch mit Blick auf unsere eigene Fehlbarkeit dürfen wir nicht einmal in offensichtlichen Fällen verdammen. Vielmehr sollen wir in einem Gespräch, das nicht an der Wahrheit rüttelt, aber gütig ist, versuchen, die Irrenden zurückzuholen. Denn über die Wahrheit zu reden, die stets Norm bleiben muß für unser Denken, steht uns nur zu, wenn wir den Gesprächspartnern in brüderlicher Liebe zugetan sind und der Güte des Herrn nacheifern, der die Wahrheit und das Leben ist und nicht kam, um zu richten, sondern zu retten.

Verfolgte Kirchen

Die Kirchen Ost- und Südosteuropas haben in unserer Zeit eine der schwersten Christenverfolgungen der Kirchengeschichte bestanden. Am ärgsten waren die von alters her auf dem Gebiet der früheren Sowjetunion beheimateten Kirchen betroffen. Nach dem Ende der Verfolgung erklärte die orthodox-katholische Dialogkommission im Dokument von Balamand:

„Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Anerkennung und ihre Hochachtung für alle zum Ausdruck bringen, die, seien sie bekannt oder unbekannt, Bischöfe, Priester oder Gläubige, Orthodoxe oder östliche oder lateinische Katholiken, gelitten, ihren Glauben bekannt und ihre Treue zur Kirche bezeugt haben, ja ganz allgemein für alle Christen ohne Unterschied, die Verfolgung erlitten haben" (Art. 33).

Die Zahl dieser Martyrer und Bekenner ist unüberschaubar, und das Aufblühen der Kirchen nach dem Ende der Sowjetmacht zeigt, daß sich das Blut der Martyrer – wie in alter Zeit, so auch in unserem Jahrhundert – als Same der Christenheit erweist.

Doch leider geschah es, und man kann nur mit Beschämung davon sprechen, daß christliche Emigrantenkreise aus Osteuropa und integralistisch denkende westeuropäische Christen, die in der Sicherheit eines westlichen Staates mit Religions- und Redefreiheit lebten, die Russische Orthodoxe Kirche verächtlich als „sowjetische Kirche" apostrophierten, denn Rußlands Kirchenführer haben zwangsläufig nach einem „modus vivendi" mit den kirchenfeindlichen Behörden suchen müssen. Dieser erwies sich wegen der Rechtlosigkeit der Kirche und wegen ihrer Schwäche gegenüber dem totalitären Staat als ein enges Korsett. Die scharfen und lieblosen Kritiker überhörten, daß russische Hierarchen damals davon sprachen, daß sie sich einem Martyrium der Selbstverleugnung unterzogen. Sie beachteten nicht, daß viele Hierarchen bewußt auf die Reputation verzichteten, die sie als unbeugsame Widerstandskämpfer persönlich hätten erwerben können; daß sie statt dessen Kompromisse eingingen, damit sie dem christlichen Volk um einen Preis, der bisweilen sehr hoch war, wenigstens die Spendung der Sakramente sicherten.

Niemand bestreitet, daß beim Kompromisse-Schließen Fehler gemacht wurden. Die Kritiker, die hämisch auf einschlägige Fehler verweisen, bedenken zu wenig, daß keiner, der in einer schwierigen Situation zu Kompromissen gezwungen wird, ahnen kann, was sich später daraus entwickeln wird. Sie nehmen auch nicht zur Kenntnis, daß der Geist Gottes den Kirchen Rußlands in jener Epoche, in der viele Bischöfe das Martyrium der Selbstverleugnung auf sich nahmen, in besonderem Maß beistand und ihnen gerade damals die Kraft zu einem beispielhaften Zeugnisgeben verlieh. Bedauerlicherweise erheben sich neuerdings auch in Rußland Stimmen, die den Verurteilungen zustimmen. Leider gibt es Fälle, in denen über Menschen, die nicht nur Selbstverleugnung übten, sondern Gefängnis und Lagerhaft ertrugen, und sogar über solche, die zu Blutzeugen wurden, mit wenig oder fast ganz ohne Ehrfurcht gesprochen wird. Von selbstüberheblichen Besserwissern werden sie heutzutage bisweilen für Fehleinschätzungen verurteilt, die ihnen trotz ihrer Aufrichtigkeit unterlaufen sind. Aufgrund von Einsichten, die die später Geborenen aus den historischen Erfahrungen ihrer Eltern und Großeltern ableiten, ist es nämlich verhältnismäßig leicht, manches von dem als falsch zu erkennen, was früher getan wurde. Besonders in zweifacher Hinsicht übersieht man heute nur allzu oft, daß gewisse inzwischen erreichte Einsichten den Generationen der Eltern bzw. Großeltern noch unzugänglich waren.

1. Die Russische Orthodoxe Kirche war bis 1917 Staatskirche gewesen, und bis zum Untergang der Zarenmacht hatten alle, die für die Übernahme eines kirchlichen Führungsamts in Frage kamen, eine Ausbildung erhalten, durch die sie zu weitgehender Kollaborationsbereitschaft mit den staatlichen Organen erzogen wurden. Zwar hatte es an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert unter Rußlands Orthodoxen sehr ernste Bedenken dagegen gegeben, daß die Kirche weiterhin in der durch Peter I. eingeleiteten Weise an den Staat ausgeliefert bleibe. Daß das Russische Landeskonzil von 1917/18 das Patriarchat wiedererrichtete und Verfügungen zum Schaffen neuer Gremien gab, um der Kirche eine Führungsautorität zu sichern, die nicht wie der Heilige Regierende Sinod in staatlichem Auftrag handeln sollte, war ein wichtiges Resultat des Drängens auf Neubesinnung und ganz allgemein auf eine gründliche pastorale Erneuerung in der Russischen Orthodoxen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Doch es ist zweierlei, nach einer neuen Haltung nur zu verlangen oder auch bereits die Verhaltensweisen erlernt zu haben, die es braucht, um das alltägliche kirchliche Leben gemäß der neuen Einstellung zu gestalten. Sowohl in den Verfolgungen der zwanziger Jahre als auch unter den veränderten Bedingungen der sogenannten „neuen Kirchenpolitik" Stalins nach dem Zweiten Weltkrieg[1] mußten aufrechte orthodoxe Christen, denen das Wohl der Kirche Christi am Herzen lag, die aber auf keine langjährige Erfahrung vom Verhältnis einer selbständigen Kirche zur Staatsmacht zurückblicken konnten, in vielen Einzelsituationen nach eigenem Gutdünken die Verfahrensweise wählen. Um so mehr waren sie trotz

des Mangels an Erfahrungen auf sich allein gestellt, weil es die Sowjetmacht nicht zugelassen hatte, daß die russische Kirche die vom Landeskonzil 1917/18 vorgesehenen eigenständigen kirchlichen Gremien tatsächlich einrichtete. Die vom Konzil gewünschte Eigenständigkeit der Kirche hat darum nie volle Wirklichkeit werden können. Darf jemand aufrechten Christen die verräterische Gesinnung von Kollaborateuren nachsagen, weil sie in einer solchermaßen zwiespältigen Lage der Kirche Fehlentscheidungen trafen?

2. Während Rußlands Kirchen in der Verfolgung lebten, erfolgte in der nichtkommunistischen Welt eine Neubesinnung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche[2]. Im Lauf der Neubesinnung fanden beide Kirchen zu jener Ekklesiologie zurück, die bis ins 18. Jahrhundert ihr gemeinsames traditionelles Erbe war[3]; sie lernten wieder einzusehen, daß sie beide von Gott beauftragt sind, zum Heil der Menschen das Evangelium zu predigen, die heiligen Sakramente als Gnaden- und Heilsmittel zu spenden und ihre Gläubigen zum ewigen Leben zu führen. Davon spricht die orthodox-katholische Dialogkommission in ihrer Erklärung von Balamand; sie führt aus:

„Von beiden Seiten erkennt man nun an, daß das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat – Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostelnachfolge der Bischöfe – nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann ... Aus diesem Grunde erkennen sich die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt" (Art. 13 f.).

Zwei Jahrhunderte lang war diese Einsicht verdunkelt gewesen, und auf beiden Seiten war man überzeugt gewesen, daß es dem Willen Gottes entspräche und dem Heil der Seelen förderlich wäre, wenn man die „getrennten Christen" zur Konversion veranlaßt. Vor dem Ausbruch der kommunistischen Kirchenverfolgung war dies unangefochten die nahezu einhellige Überzeugung von Katholiken und Orthodoxen gewesen. Beim heimlichen Weitergeben des Glaubens an die Kinder und Kindeskinder gaben Rußlands Gläubige auch diese Überzeugung weiter. Nur eine verschwindende Minderheit von Rußlands Bischöfen und Theologen, die zu ökumenischen Treffen ins Ausland reisen durfte, erfuhr etwas von der Rückbesinnung auf die traditionelle, aber etwa 200 Jahre fast vergessene Lehre, die in den Kirchen der nichtkommunistischen Welt vor sich ging; der breiten Mehrheit von Klerus und Laien blieb sie verborgen.

Daß in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion unter diesen Umständen viele Christen – Katholiken ebenso wie Orthodoxe – die neue ökumenische Einsicht ihrem kirchlichen Verhalten derzeit noch nicht zugrunde legen können, verwundert nicht. Wie sollten sie diese auch kennengelernt haben? Begreiflich ist auch, daß es vielen von ihnen überaus schwer fällt, beim Beurteilen des Verhaltens von Kirchenführern aus früherer Zeit, die das Umdenken schon bzw. noch nicht vor-

genommen hatten, zu begreifen, warum diese in voller Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit Gegenteiliges für richtig hielten. Die heute Urteilenden kennen den Unterschied zwischen beiden Denkweisen in der Regel ja gar nicht; wie sollten sie es verstehen können, daß die Anhänger der einen und jene der anderen Denkweise hinsichtlich derselben Angelegenheit zu gegensätzlichen Entscheidungen kommen konnten? Und noch schwieriger ist es, über jene Kirchenführer gerecht zu urteilen, die zwar die Notwendigkeit eines Umdenkens erkannten, es aber in den Wirren der Zeit und unter dem Druck der Verfolgung nicht in der notwendigen Ausgewogenheit durchführen konnten und von den Umständen zu einem Handeln „nach bestem Wissen und Gewissen" gezwungen waren, von dem sich später herausstellte, daß es nicht fehlerfrei war. Ihnen Inkonsequenz nachzuweisen, ist selbstverständlich nicht schwer. Wer dies tut, kommt leicht in die Gefahr, über sie ohne die gebührende Achtung zu urteilen.

Beispiele

Wenden wir uns einigen Beispielen zu. Unter staatlichem Schutz war die Russische Orthodoxe Kirche im 19. Jahrhundert in den Gebieten, die bei den polnischen Teilungen zum Zarenreich gekommen waren, in der Lage gewesen, die unierten Katholiken auf ihre Seite zu holen. Sie war überzeugt, dies im Gehorsam gegen das Evangelium tun zu sollen. Es wäre schweres Unrecht gegenüber den damaligen russischen Hierarchen, wenn man ihr geistliches Anliegen übersähe und ihr Mittun bei den vom Staat gewünschten Bekehrungsaktionen allein aus weltlichen Motiven erklären wollte.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts machten sich Katholiken die politische Entwicklung Rußlands zur Religionsfreiheit zunutze, um orthodoxe Russen für die Unterstellung unter das Hirtenamt des Nachfolgers Petri zu gewinnen, indem sie in St. Petersburg eine neue, mit Rom unierte Gemeinschaft gründeten[4]. Aufgrund der damals geläufigen Ekklesiologie erschien ihnen dies als für das Heil der Seelen erforderlich. Von eben derselben Ekklesiologie waren der Jesuit und Bischof Michel d'Herbigny[5] und alle, die mit ihm zusammenarbeiteten, geleitet. Es ist zu berücksichtigen, daß dies geschah, ehe die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu der Einsicht zurückfand, daß auch die orthodoxe Kirche die Gnaden- und Heilsmittel der Kirche Christi verwaltet. Vielmehr waren die beteiligten Katholiken damals überzeugt, daß sich die orthodoxen Gläubigen außerhalb der Kirche befänden und des Heimholens bedürftig seien. Was, wenn man dies übersieht, auf reine Expansions- und Eroberungsabsichten zurückgeführt werden könnte, war in Wirklichkeit von ernster pastoraler Sorge mitbedingt und das Bestreben gewesen, unter den Russen die Kirche Christi aufzubauen, weil man meinte, daß sie dort noch nicht bestünde.

Als im Gefolge des Zweiten Weltkriegs Galizien und Karpatoruthenien der Sowjetunion eingegliedert wurden, gab es ein neues „Heimholen" von Katholiken in die orthodoxe Kirche. Es war ein von der Sowjetmacht veranlaßtes und im Ablauf allein von den Polizeibehörden geleitetes Unternehmen[6]. Abermals standen Kleriker im Dienst der Ereignisse, und aufgrund der damals verbreiteten ekklesiologischen Ansichten müssen wir einräumen, daß zumindest ein Teil von ihnen es gut meinte. Neben den aufrichtig Überzeugten gab es andere Kleriker, die sich aus Angst vor den Behörden und aus übergroßer Bereitschaft, deren Willen zu erfüllen, zum Mittun gewinnen ließen. Auch von ausgesprochener Erpressung durch die Behörden und von schweren Zwangsmaßnahmen gegen nicht kooperationswillige Kleriker hat man Kenntnis. Die Sowjetbehörden nahmen die einen wie die anderen für eine Aktion in den Dienst, deren Ablauf jeder Christlichkeit Hohn sprach und die Religionsfreiheit mit Füßen trat, und sie erlaubten niemandem, auch nur die leiseste Kritik an dem Vorgehen zu üben. Es gelang ihnen sogar, die Opfer der Zwangsmaßnahmen soweit hinters Licht zu führen, daß diese die Hauptschuld bei jenen orthodoxen Hierarchen vermuteten, die mißbraucht wurden. Viel Unrecht ist den mißbrauchten russischen Kirchenführern in westlichen Publikationen angetan worden und wird ihnen neuerdings auch in Äußerungen der inzwischen wieder frei gewordenen unierten Katholiken der Westukraine angetan.

Sogar dem Moskauer Patriarchen Aleksij I. wurde Schuld angelastet, obwohl dieser das Mittun verweigerte, wie sich bei genauer Lektüre der einschlägigen Veröffentlichungen ergibt[7]. Auf seine Art ist er zum Dulder geworden und verhielt sich den Geschehnissen gegenüber wie einer, der über sich ergehen läßt, was er nicht abwenden kann; wie einer, der sehr genau weiß, daß er, wenn er protestieren wollte, dies im äußersten Fall durch Schweigen tun darf, weil jedes unerwünschte Wort aus seinem Mund bitter gerächt würde, und zwar nicht an ihm selbst, wahrscheinlich auch nicht an den Bischöfen, wohl aber an zahlreichen Priestern und Gläubigen seiner Kirche. Er schwieg, weil ihm keine andere Möglichkeit mehr blieb als durch Schweigen wenigstens nicht zur Ursache zusätzlicher Leiden von Orthodoxen zu werden, nachdem er einsehen mußte, daß er das Leid der Unierten auch durch Reden nicht hätte mindern können.

Wie würde von ihm gesprochen werden, wenn alle, die über sein Verhalten urteilen wollen, der Aufforderung des Apostels Paulus nachkämen, einander in gegenseitiger Achtung zu übertreffen? Wie müßte von Michel d'Herbigny gesprochen werden, wenn man bedenkt, welcher Ekklesiologie er sich verpflichtet wußte und daß er – wie Tretjakewitsch deutlich aufzeigte[8] – ein Erbe der Auffassungen früherer russischer Konvertiten zur katholischen Kirche war, welche die staatskirchliche Ordnung im Zarenreich für das Grundübel der russischen Kirche hielten? Er, der sich unter schwierigsten Bedingungen mit aufrichtiger Anteilnahme für Rußland einsetzte, meinte, das Moskauer Patriarchat habe sich zu we-

nig von der staatskirchlichen Ordnung des Zarenreiches abgekehrt und deshalb könne das Christentum in Rußland auf die Dauer nur durch eine Beerbung der orthodoxen Kirche durch die katholische Kirche erhalten bleiben. Er irrte. Aber darf man deswegen über ihn und über jene, die mit ihm zusammenarbeiteten, ohne Hochachtung reden? Darf man, wie es jüngst geschah, dem Martyrerbischof Varfolomej, dem ehemaligen Vorsteher des Moskauer Petrovskij-Klosters und in den 20er Jahren auch Leiter der Moskauer Geistlichen Akademie, der nach mehrmaligen Verhaftungen 1935 für sein christliches Bekenntnis hingerichtet wurde[9], die Ehrerbietung nur deshalb verweigern, weil er es in den Unklarheiten der Verfolgungzeit unter dem Eindruck der Ideen Michel d'Herbignys, mit denen er über den Moskauer katholischen Seelsorger Neve bekannt geworden war, für richtig hielt, sich dem Hirtenamt des Nachfolgers Petri zu unterstellen? Darf ein Christ eine Entscheidung, die aufrichtigen Herzens erfolgte, die man aber später als fehlerhaft erkennt, zum Anlaß nehmen, um über einen Blutzeugen Christi ohne Hochachtung zu sprechen?

Wenn wir guten Grund für sachliche Einwände gegen das haben, was bestimmte Menschen taten, dürfen und sollen wir es fehlerhaft nennen. Dann haben wir auch die Pflicht, vor dem Wiederholen derselben Handlungen zu warnen, denn es ist angebracht, aus der Geschichte Lehren zu ziehen. Was aber die ethische Qualität des Handelns von Menschen anbelangt, die Fehler begingen, sollen wir des Herrenwortes eingedenk sein: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet." Anstatt ein Urteil fällen zu wollen, sollen wir, um uns der heiligen Schrift gemäß in gegenseitiger Achtung zu überbieten, lieber, wo immer es möglich ist, die Annahme machen, daß das Handeln trotz seiner Fehlerhaftigkeit „nach bestem Wissen und Gewissen" geschah.

Doch es kann sein, daß der oder jener von uns ein verantwortliches Amt auszuüben hat, das ihn verpflichtet, nicht nur über das Handeln selbst, sondern auch über die Motive für das Handeln zu einem Urteil zu kommen. Ein solcher kann sich nicht mit der Annahme zufriedengeben, alles sei „nach bestem Wissen und Gewissen" geschehen. Er muß weiter forschen. Dabei muß es aber für ihn ein Anliegen bleiben, daß er nicht über die Handelnden, sondern mit ihnen redet. Das wirkliche Zuhören bei einer geduldigen Aussprache wird ihn nämlich davor bewahren, ihnen Motive zu unterstellen, die sie nie hatten.

Gehören die Handelnden aber früheren Generationen an, so daß mit ihnen kein direktes Gespräch mehr geführt werden kann, muß man bemüht sein, die Urteilssuche damit zu beginnen, daß man im Leben derer, um die es geht, nach allem sucht, was der Hochachtung wert ist. Dann gilt es zu überlegen, ob man einem Menschen, dem solcher Respekt gebührt, mit dem Verdacht unter die Augen treten darf, er sei auf das fehlerhafte Handeln aus üblen Motiven verfallen und habe es nicht „nach bestem Wissen und Gewissen" vollzogen. Viel Polemik, die es zwischen uns sündigen Christen gibt, käme so zum Schweigen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Chr. Suttner, Sowjet. Religionspolitik von 1917 bis 1989, in: ders., Kirche u. Nationen. Beitr. zur Frage nach d. Verhältnis d. Kirche zu d. Völkern u. d. Völker zur Religion (Würzburg 1997).

[2] Ders., Alte Rivalitäten aufs neue? Zum Verhältnis zw. röm. u. russ. Kirche, ebd.

[3] Zur Trübung d. traditionellen Ekklesiologie auf orthod. u. auf kath. Seite u. zur Rückbesinnung in jüngster Zeit: ders., Das wechselvolle Verhältnis zw. d. Kirchen d. Ostens u. d. Westens im Lauf d. Kirchengesch. (Würzburg 1996) 67–128.

[4] A. Szepticky, Das russ. kath. Exarchat, in: Ex Oriente. Rel. u. philos. Probleme d. Ostens u. d. Westens, hg. v. L. Berg (Mainz 1927) 78–89.

[5] L. Tretjakewitsch, Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity (Würzburg 1990).

[6] E. Chr. Suttner, Die kath. Kirche in d. Sowjetunion Würzburg (1992) 54–85.

[7] Ders., Patriarch Aleksij von Moskau u. d. Unterdrückung d. Unierten Kirche, in: Ökum. Forum 14 (Graz 1993) 137–152.

[8] Vgl. A. 3, 13–66.

[9] Über ihn vgl. I. I. Osipova, „V jazvach svoich sokroj menja …" Gonenija na Katoliceskuju Cerkow' v SSSR, po materialam sledstvennych i lagernych del (Moskau 1996) 43–40, 193.

UMSCHAU

Autor – Lehrer – Zeuge

Elie Wiesels autobiographische Aufzeichnungen

Wie kam der Junge aus Sighet nach Oslo, fragt sich Elie Wiesel verwundert in seiner Autobiographie „Und das Meer wird nicht voll“[1]. Wie kam es, daß der Mann aus dem Schtetl an der Theiß internationaler Journalist wurde, die Freundschaft von Golda Meïr, François Mitterrand, Kardinal Jean-Marie Lustiger, das Vertrauen amerikanischer Präsidenten gewann? Der Pariser, dann New Yorker Zeitungskorrespondent für die israelische Zeitung „Jediot Achronot“ („Morgengrauen“) wurde später Professor in New York und Boston, unter Präsident Clinton Leiter der jüdischen Holocaust-Gedächtnisstätte in Washington. Im Jahr 1985 erhielt Wiesel die Ehrenmedaille der Vereinigten Staaten in Gold aus der Hand von Ronald Reagan. Mit der Verleihung war die Prägung einer Goldmünze verbunden. Das Porträt auf der Vorderseite „krönt“ die Umschrift „Autor – Lehrer – Zeuge“. Die nationale Auszeichnung des US-Bürgers wurde übertroffen durch die Verleihung des Friedensnobelpreises in Oslo 1986.

Elie Wiesel hat Auschwitz und Buchenwald überlebt. Der 1928 in Sighet (Rumänien) Geborene war mit der jüdischen Gemeinde im Frühjahr 1944 deportiert worden. Seine Mutter und die jüngste Schwester wurden in Auschwitz ermordet. Als 1945 die sowjetischen Soldaten anrückten, wurde der arbeitsfähige Junge zusammen mit dem Vater nach Buchenwald gebracht. Noch nach fünfzig Jahren träumt Wiesel von seinem geliebten Vater, redet mit dem Erschöpften, der nicht mehr aufstehen konnte und erschlagen wurde. Wiesels ältere Schwestern Hilda und Bea überlebten das Kriegsende im Lager Dachau. Er selbst ist in seinem ganzen Bewußtsein der „Überlebende“ geblieben. Gebrandmarkt mußte er schreibend und redend die Erinnerung weitergeben, träumend und betend mit dem Unsagbaren umgehen.

Mit einem französischen Hilfstransport war der ausgehungerte Häftling 1945 nach Paris gekommen. In einem Heim für überlebende jüdische Jugendliche versuchte der Siebzehnjährige das Leben zu erlernen. Als Kind war er eingetaucht in den väterlichen Chassidismus. Der Überlebende, lange Zeit sprachlos über das Erlittene, bewahrt mit seinem Andenken die Gottesfrage (wo war der Allmächtige in Auschwitz?) und den jüdischen Glauben. Bis in die Abgründe seines Bewußtseins fragt Wiesel nach dem ausbleibenden Messias. Von jüdischen Gelehrten läßt er sich in Talmud, Hebräisch und Bibel unterweisen. In Paris lernte Wiesel rasch Französisch – wie vor ihm der andere Rumäne Paul Celan, dem er damals nicht begegnete, dessen Freitod ihn später tief traf. Er studierte Philosophie und Literatur an der Sorbonne. Als Student hatte er die Wahl, eine Käsebaguette zu kaufen und zu Fuß zur Sorbonne zu gehen oder mit dem Bus zu fahren und zu hungern.

Als schlecht bezahlter Journalist fristete er in Paris ein ärmliches Auskommen. 1948 berichtete er von der israelischen Staatsgründung und dem jüdischen Befreiungskampf in Palästina nach Europa. Ab 1956 war er akkreditierter Korrespondent bei den Vereinten Nationen in New York. Er bekennt, daß er in den fünfziger Jahren Artikel gegen Deutschland schrieb, „nur weil mir ein israelischer Konsul zu verstehen gab, daß es der israelischen Diplomatie von Nutzen wäre oder den Interessen Israels diente“ (232f.). Ein Jahrzehnt hatte der ehemalige Lagerinsasse gebraucht, um seinem Auschwitzerleben, der Vernichtung seines Volkes eine Sprache zu finden. Auch in seinen jüngsten Aufzeichnungen spricht der berühmt gewordene Zeuge von den Schwierigkeiten, jenseits der öffentlichen Auftritte eine Sprache zu finden für das Unvergleichbare, eine Sprache auch für und zu Gott nach Auschwitz.

Die religiöse Bezeichnung „Holocaust" wurde von Wiesel in die öffentliche Rede miteingeführt, andere haben das neutrale Wort „Shoa" (Vernichtung) gewählt.

Der Autor, seit den siebziger Jahren Professor, der seit vier Jahrzehnten in New York lebt, redet englisch und doziert englisch, aber seine Bücher schreibt er bis heute französisch. Das mag erklären, warum ihm die tieferen Schichten der französischen Sprache, die wortbildende Fähigkeit für das Dunkelbewußte und für Gefühle nur schwer zugänglich sind. In seinen Aufzeichnungen verbindet Wiesel die Ereignisse und Erinnerungen des persönlichen Lebens mit öffentlichen, an denen er teilnimmt und teilhat. In den Erzählbericht fügt er Zeitungsberichte und Niederschriften von Reden ein. Er kommentiert das Mitgeteilte, begründet Stellungnahmen, rechtfertigt Verhaltensweisen nach Art von Memoirenschreibern. Wiederholt gebraucht er im Bewußtsein der öffentlichen Person den Ausdruck „Memoiren". Er weiß, daß er eine herausragende jüdische Gestalt in diesem Jahrhundert ist und läßt dieses Wissen durch Dritte bestätigen. Stilistisch schreibt Wiesel mehr als Journalist, der die Worte häuft, denn als Poet, der die Worte sucht, die Sätze formt, Geschriebenes verdichtet. Der beteuerte Schweigeraum gewinnt sprachlich wenig Gestalt. Wiesel scheut Pathos nicht, rhetorische Begriffe nur selten. Als Prediger ist er manchmal sehr direkt auf Wirkung bedacht.

Wiesel besitzt eine unvergleichliche Erinnerungs-, Erlebnis- und Erzählmasse, die ohne größere Auslassungen schwer zu strukturieren ist. Durchdrungen von den eigenen Holocaust-Erinnerungen, hat er auch die Shoa-Geschichten zahlreicher osteuropäischer Juden gesammelt. Er schrieb Berichte und Aufsätze, hat Reden vor nationalem und internationalem Publikum gehalten. Er ist Journalisten, Wissenschaftlern, Schriftstellern (unter ihnen Max Tau in Norwegen, François Mauriac in Paris), rabbinischen Gelehrten begegnet, Spitzenpolitikern von Golda Meïr bis Mitterrand, Clinton, Gorbatschow. Er hat viele einflußreiche Leute, Minister, Millionäre und Meinungsmacher kennengelernt. Er wurde um Rat ersucht und sagte öffentlich seine Meinung. Mit dem Mystikforscher Gershom Scholem mußte er sich in Jerusalem, mit Simon Wiesenthal in Wien auseinandersetzen. Als Schriftsteller wollte er auch sein literarisches Werk in den biographischen Kontext einbringen. Er kommentiert, mehr assoziativ als methodisch, seine Romane und Essays. Er erzählt chassidische Geschichten und setzt Talmud-Interpretationen fort. Als Verteidiger und Moralist trägt er der Welt laufend die israelische Sache vor, in beiden Autobiographien den Sechstagekrieg (1967) mit der begeisternden Eroberung der Altstadt und des Tempelbergs. Der beteiligte Zeitgeschichtler äußert sich im ersten Band zu Vietnam, im zweiten ein Kapitel lang zum Golfkrieg, zur deutsch-amerikanischen Bitburg-Affäre, zuletzt zum bosnischen Haßkrieg. Er engagiert sich in Moskau für den eingesperrten Sacharow und die unterdrückten Juden, prangert Antisemitismus in Polen, Rumänien und sogar in Japan an.

In den frühen siebziger Jahren haben hierzulande Heinrich Böll und Günter Grass von den Schriftstellern als „Gewissen der Nation" gesprochen. Elie Wiesel verkörpert als Opfer, Zeuge und Sprecher das internationale Gewissen gegen Antisemitismus, Gewalt und Haß, gegen Kindermord und rassistische Kriege in der Welt. Wie bewältigt der Vielbeschäftigte eine solche Erzählmasse? Wiesel verbindet das chronologische Prinzip mit thematischer Darstellung. Dem breiten Publikum macht er es nicht leicht. Zwar versucht er thematisch zu bündeln, aber er springt öfter zeitlich und lokal hin und her, nennt Namen und Personen, deren Bedeutung und Beziehung dem Leser oft erst später verständlich werden. Um die Jahreszahlen zu klären, muß man manchmal hin und her blättern. Nur der zeitgeschichtlich Kundige wird das ganze Gewicht der politischen Aussage verstehen. Wiesels „ceterum censeo" heißt: Vergeßt niemals Auschwitz. Was für die Christen Christi Geburt, ist für ihn negativ die Shoa, eine Wendemarke der Menschheitsgeschichte.

„Der erste Band meiner Erinnerungen war der Versuch, mit leiser Stimme das verborgene, fast ausgelöschte Leben eines jungen Talmudschülers zu erzählen, der nach seiner Rückkehr aus den Todeslagern Schriftsteller wurde" (10). Mit seiner Heirat am 2. April 1969 in der Altstadt von Jerusalem beginnt der zweite Band. Seine Frau Marion, Wiener Jüdin, die sich an die Rede Hitlers

1938 auf dem Heldenplatz erinnern kann, hat in Holland überlebt. Die Eheleute wohnen am Central Park in New York. Als Marion 1972 Elisha gebiert, sind beide überglücklich. Der Vater hat sich mit 44 Jahren endlich in die jüdische Geschlechterfolge eingereiht. Das Kind Elisha wird auf dem Schoß von Präsident Reagan sitzen, der Vierzehnjährige darf bei der Verleihung des Nobelpreises vor laufenden Kameras mit auf die Bühne treten. Sein Vater wird als „Zeuge für die Wahrheit und Gerechtigkeit" und als „Botschafter der Menschlichkeit" gepriesen (427). Mutter Teresa hatte gebeten, anstelle des Festessens den Betrag auf das Konto ihres Hilfswerks zu überweisen. Für Wiesel mußte das Essen nach den rituellen Regeln zubereitet werden. Das hieß, neues Geschirr, die Zubereitung der Gerichte von einem Oberrabbiner überwacht, besondere, aus Frankreich und Israel eingeführte Weine.

Die Welt applaudiert dem Nobelpreisträger. Abgesehen von zwei arabischen Staaten wurde die Verleihung nur in Israel von einem Teil der Presse negativ kommentiert. „Ein Berichterstatter der extremen Rechten wirft mir vor, daß ich nicht in Israel lebe, sein Gegner von der extremen Linken verübelt mir, daß ich die Sache der Palästinenser nicht zu der meinen mache" (449). Die von zwei Seiten erhobenen Vorwürfe verfolgen Wiesel seit den sechziger Jahren. Sie zeigen auf die verwundbare Stelle des berühmten Zeugen. Schon in Paris warfen ihm intellektuelle Freunde vor, daß er bei seinem „Ahawat Israel", der religiösen und kämpferischen Liebe zu Israel, das Lebensrecht der Palästinenser außer acht lasse. Wiesel beteuert zwar allgemein das Lebensrecht aller Menschen, weiß aber, daß er sein Wort für das der Palästinenser nie verwendet hat. Warum er sich für das Leben in der Diaspora entschieden hat, mag er so ausdrücklich nicht sagen. Welche geistige, politische, finanzielle Enge wäre ihm in Israel beschieden. Die außen- und innenpolitischen Auseinandersetzungen würden ihn unablässig beschäftigen, er müßte sich überdies parteipolitisch festlegen. Als nationale Person wäre er international weit weniger gefragt, die finanziellen Möglichkeiten und Reisen wären eingeschränkt. Über dreißig Seiten lang setzt sich Wiesel mit seinen intellektuellen Anklägern auseinander. In Paris forderte man von ihm klare Aussagen zum Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser. Jean Daniel, der Herausgeber der Wochenzeitschrift „Nouvel Observateur", fragt ihn, wie er Lebensstil und religiöse Erfahrung zusammenbringe. Wiesel schreibt beglückt über die „zurückeroberte Altstadt von Jerusalem", weil so zweitausend Jahre überbrückt seien. Ministerpräsident Netanjahu werde „das Werk und den Traum Jitzak Rabins fortsetzen" (226). Im „Figaro littéraire" antwortet er einem besorgten Freund: „Der siegreiche Jude wird Sie nicht enttäuschen ... Er ist zwar kein Opfer mehr, aber er wird niemals zum Peiniger werden" (229). Nach all diesen Bekundungen und Beteuerungen überrascht dann der (unkommentiert bleibende) Satz: „Für mich bleibt Israel ein Fragezeichen" (234). Der „Spiegel" griff 1990 den seinerseits Besorgten an, weil er sich vorbehaltlich zur deutschen Wiedervereinigung geäußert hat.

Zwei großen Freundschaften setzt Wiesel ein literarisches Denkmal, der offenen mit Kardinal Lustiger und der tragisch endenden mit François Mitterrand. Wiesel kritisiert die christlichen Kirchen in Deutschland und Österreich und den Vatikan in Rom rigoros wegen ihres passiven Verhaltens gegenüber Hitler und den Judenverfolgungen. Die Ernennung des konvertierten Juden Jean-Marie Lustiger, ehemals Aaron, zum Erzbischof von Paris durch Papst Johannes Paul II. bewegt ihn sehr. Er möchte den Mann kennenlernen und erhält sofort die Antwort ja, aber „off the record", ohne Presseöffentlichkeit. Nach dem ersten Gespräch sagt Wiesel: „Irgend etwas an ihm berührt mich zutiefst. Vielleicht sein Streben nach Lauterkeit? Oder das Bedürfnis, seine jüdische Vergangenheit mit seiner christlichen Zukunft zu vereinen?" In einer Buchbesprechung bekennt er: „Wie Kardinal Lustiger und mit ihm verkünde ich, daß es nur einen Gott gibt, daß nur dieser eine Gott Gott ist, und daß er überall ist, in allem, was die Menschen vereint, aber auch in allem, was sie trennt" (280). Ein Gott, aber verschiedene Wege zu ihm. Wiesel glaubt, daß man „zweitausend Jahre des Argwohns und der Verfolgung unter dem Zeichen des Kreuzes" nicht einfach übergehen kann. Er erhält 1987 eine Einladung zu einem Besuch beim Papst. Zwischen dem polnischen Papst und dem rumänischen Talmudschüler steht trennend

Auschwitz, verbindend der Pariser Kardinal polnischer Abkunft. Welche Gesprächsszene des Jahrhunderts, welche Protagonisten der Weltbühne wären sich gegenübergetreten! Nachdem die „New York Times" im voraus von der Einladung berichtet, wäre das persönliche Gespräch ein Medienspektakel geworden, das beide Partner nicht wollten. Jemand im Vatikan hat es durch gezielte Indiskretion verhindert.

Die sehr persönliche Freundschaft mit dem französischen Präsidenten zerbrach 1994, als bekannt wurde, daß Mitterrand seine Nähe zum Vichy-Regime verschleiert hatte und Beziehungen unterhielt zu René Bousquet, dem einstigen Polizeichef, der die Deportation französischer Juden organisiert hatte. Wiesel bat den Freund um Auskunft, die dieser nicht gab. Er konnte dem Präsidenten nicht zugestehen, daß dieser, schwer krank, politisch bedrängt, in seiner Kraft stark gemindert, sich nicht mehr mit den dunklen Jahren seiner Lebensgeschichte auseinandersetzen wollte.

Wiesel will kein Heiliger sein, wohl aber ein im jüdischen Sinn Gerechter. „Der Gerechte lebt in der Gesellschaft, während der Heilige sich von ihr absondert" (427). Zuletzt kehrt der Alternde mit seinem Sohn nach Sighet zurück, er zeigt ihm Buna und Auschwitz. Der Vater spricht mit seinem toten Vater und seiner ermordeten Mutter. Elisha soll die Geschichte seines Vaters wissen und nie vergessen. Nicht das Öffentliche, das persönlich Private, Leise, die offen vernarbte Wunde beschließt die Aufzeichnungen. Der Repräsentant hüllt sich in seinen chassisischen Mantel. „Warum hat Gott die Dunkelheit erschaffen? Um sich vor Seinen Geschöpfen zu verstecken?" Zuletzt hofft der Fragende, Leidende, Liebende, daß er „das von Gott im Herzen der Menschen begonnene Werk fortsetzen" kann (599). Der innerste Kreis seines Denkens und Hoffens ist die chassidische Präsenz, der talmudische Glaube. Aus dieser Glaubenserfahrung hat er seine nie resignativen bewundernswerten Aktivitäten entwickelt. Die Strahlkraft dieser traumatisierten Lebensenergie fasziniert den Leser. Der Auschwitz-Überlebende ist geschichtlich, moralisch und religiös einer der bedeutendsten Zeitzeugen des Jahrhunderts. *Paul Konrad Kurz*

[1] Elie Wiesel, Und das Meer wird nicht voll. Autobiographie. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1997 (der 1. Teil: Alle Flüsse fließen ins Meer ebd. 1995).

Vom Rätsel Mensch zum Geheimnis Gottes

Zum Tod von Sir John Carew Eccles

Mit John C. Eccles ist am 3. Mai dieses Jahres ein großer Naturforscher gestorben, für den wissenschaftliche Entdeckungen und religiöser Glaube kein Widerspruch waren. Der berühmte Gehirnphysiologe hat die offenen Fragen seiner Disziplin nicht banalisiert, sondern zum Anlaß genommen, über das grundlegende Rätsel Mensch nachzudenken.

1903 in Melbourne geboren, wo er Medizin studierte, nahm Eccles nach der Promotion eine Lehrtätigkeit in Oxford auf, wurde Institutsdirektor in Sydney und hatte Professuren inne in Otago (Neuseeland), Canberra (Australien) und Buffalo (USA). 1957–1961 war er Präsident der australischen Akademie der Wissenschaften. Für seine grundlegenden Arbeiten über die Funktion von Nervenzellen wurde er 1963 mit dem Nobelpreis ausgezeichnet. Bis zu seinem Tod war er Mitglied der päpstlichen Akademie der Wissenschaften und auswärtiges Mitglied des Max-Planck-Instituts für biophysikalische Chemie in Göttingen.

Aufbauend auf der Entdeckung seines Lehrers Charles Sherrington, daß das Gehirn aus einzelnen Nervenzellen besteht (Nobelpreis 1932), hat Eccles nachgewiesen, daß die Hirnzellen durch einen Botenstoff miteinander kommunizieren. Dieser „Transmitter" genannte Botenstoff wird von einer Nervenzelle zur anderen ausgeschüttet und sorgt dafür, daß Reize weitergeleitet oder gehemmt werden.

Während Eccles jahrzehntelang im Labor die Funktionsweise des Gehirns untersuchte, ließ ihm auch die Frage nach der Seele keine Ruhe.

Schon in den 50er Jahren veröffentlichte er Aufsätze zu den philosophischen Aspekten des Gehirn-Seele-Problems. Intensiver setzte er sich damit nach seiner Emeritierung auseinander, als er u.a. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften des Vatikans zwei Kongresse organisierte, an denen fast alle führenden Neurobiologen teilnahmen.

In seinen philosophischen Überlegungen vertritt Eccles einen strikten Dualismus von Körper und Geist. Nach Eccles ist das Gehirn jedoch eine Art Schnittstelle, durch die Körper und Geist miteinander interagieren. Diese Vorstellung eines Interaktionismus – bereits im 17. Jahrhundert von Descartes vertreten – modernisiert Eccles gemäß den Erkenntnissen der neueren Hirnforschung. Während bei Descartes noch eine Teilstruktur des Gehirns, die Zirbeldrüse nämlich, die Kommunikation von Körper und Geist gewährleisten soll, verlegt sie Eccles auf die Synapsen, die Bindeglieder zwischen den Nervenzellen im Gehirn. Er entwickelt unterschiedliche Konzepte, wie der Geist auf das Gehirn einwirken könnte, das letzte 1992 zusammen mit einem Quantenphysiker. Darin geht er von quantenmechanischen Effekten aus, durch die der Geist die Ausschüttung von Botenmolekülen zwischen den Nervenzellen steuert.

Eccles' Überlegungen sind deshalb so interessant, weil hier ein Naturwissenschaftler, der sich zugleich als gläubiger Christ bekennt, versucht, das immaterielle Phänomen „Geist" auf eine Art und Weise zu erklären, die sich mit Laborbefunden verträgt und alles andere als naiv ist. Eccles' Ideen, gestützt auf die Prinzipien der Quantenmechanik (die die Wechselwirkung von Teilchen auf der atomaren Ebene beschreiben), weisen dem Geist keinerlei physikalische Eigenschaften zu und bieten dennoch eine mögliche Erklärung dafür, wie der Geist das Gehirn steuert.

Da wissenschaftlich aber nur der Effekt – die Ausschüttung von Botenstoffen – und nicht die Einwirkung selbst meßbar ist, ist diese Theorie weder zu verifizieren noch zu widerlegen. Fachkollegen haben deshalb Eccles' philosophische Überlegungen, denen er sich in seinen letzten zwanzig Lebensjahren verstärkt widmete, häufig belächelt.

Das philosophische Grundkonzept, in dem sich Begriffe wie Gehirn und Geist gleichermaßen diskutieren ließen, fand Eccles mit der „Drei-Welten-Theorie" des englischen Philosophen Karl Popper. Ihr gemeinsames Buch „Das Ich und sein Gehirn" wurde seit seinem Erscheinen 1977 hunderttausendfach verkauft. Popper ordnet die Wirklichkeit in drei Ebenen ein: Welt 1 ist ihm zufolge die Welt der materiellen Gegenstände, des physikalisch Meßbaren. Welt 3 sind die Gegenstände, die der Geist des Menschen geschaffen hat, also etwa Kulturgüter. Welt 2 ist der menschliche Geist. Auch für Popper sind die zweite und die erste Welt nicht voneinander losgelöst, sondern interagieren miteinander.

In der naturwissenschaftlich-philosophischen Diskussion der späten 70er und 80er Jahre kommt diesem Buch hohe Bedeutung zu, da es die Vorherrschaft naturwissenschaftlichen Denkens durchbricht und zu einem neuen Dialog führt. Schon der Titel weist darauf hin, daß beide Autoren dem Geist Autonomie einräumen. Wurde in den 60er Jahren nach gängigen biologischen Vorstellungen der Mensch einzig durch seinen Körper definiert, quasi zu einer Reiz-Reaktions-Maschine verkürzt, so rehabilitieren Popper und Eccles das Bewußtsein als Instanz der Freiheit. Eccles geht dabei noch weiter als der Philosoph der Wiener Schule, der sich als Agnostiker versteht: Er bezeichnet sich im Vorwort als Katholik, der an eine unsterbliche Seele glaubt. Ihre Differenzen diskutieren Popper und Eccles im dritten Teil des Buchs, das ausführliche Gespräche nachzeichnet.

In den Jahren bis zu seinem Tod vertieft Eccles seine Studien über den Interaktionismus von Gehirn und Seele, indem er dieses Thema aus psychologischer, evolutionstheoretischer, entwicklungsbiologischer und zuletzt philosophischer Perspektive angeht. Dabei erweist er sich auch als genialer Publizist, der es versteht, große Themen der Wissenschaft allgemeinverständlich darzustellen.

Vom Beginn seiner Studien 1925 bis zu seinem Tod spannt sich ein großer Bogen des Suchens und Ringens, wie die Gehirnforschung mit christlichen Überzeugungen vom Wesen des Menschen zusammengebracht werden kann. Eccles war sich dieser Konstante und auch der

Kraft, die sie ihn kostete, durchaus bewußt. Insofern ist er auch Beispiel einer katholischen Existenz, die in widrigen Zeiten zu ihren Überzeugungen steht und Wege sucht, sich und die Gegenwart in Einklang zu bringen.

Von katholischer Seite aus wurden seine philosophischen Überlegungen bemerkenswert wenig rezipiert. Sein Dualismus wurde vereinzelt als Rehabilitierung der Seele gefeiert, ging jedoch nicht in die Theologie der Gegenwart ein. Dies mag zwei Gründe haben. Zum einen ist die Theologie der letzten zwanzig Jahre den impliziten theologischen Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Erkenntnisse gegenüber nicht unbedingt aufgeschlossen. Zum anderen ist der Dualismus theologisch äußerst umstritten. Insbesondere die theologische Diskussion um die Seele seit Mitte der siebziger Jahre zeigt deutlich, daß Leib und Seele in der jüdisch-christlichen Tradition nicht als zwei verschiedene, möglicherweise interagierende Entitäten gesehen werden müssen, sondern daß eine Einheit denkbar ist. Damit wird das Leib-Seele-Problem entschärft, da Gehirnforschung und Seelenvorstellungen nicht grundsätzlich gegeneinander gerichtet sein müssen, sondern einander ergänzen.

Wie ist es möglich, daß ein Naturforscher, der lebenslang einen sich aus katholischen Wurzeln speisenden Dualismus verteidigt hat, nicht erkennt, daß die katholische Kirche diesen Dualismus hinter sich gelassen hat? Offenbar hat es selbst mit einem so berühmten Mann wie Eccles keinen grundlegenden Dialog gegeben.

Und so ist Eccles, der als Emeritus in der Schweiz lebte und mit 94 Jahren in Locarno starb, seinen eigenen Weg gegangen, der ihn vom wissenschaftlichen Rätsel zum gläubigen Geheimnis führte. Darüber schreibt er in einem seiner letzten Bücher: „Auf geheimnisvolle Weise ist Gott der Schöpfer all der lebenden Formen, die im Evolutionsprozeß entstanden, und besonders der in der Hominidenevolution entstandenen menschlichen Personen, deren jede das bewußte Selbst einer unsterblichen Seele besitzt. Wir möchten mit der Feststellung schließen, daß die biologische Evolution sich selbst transzendiert, indem sie mit dem menschlichen Gehirn die materielle Basis für selbstbewußte Wesen schafft, deren Natur es ist, nach Hoffnung zu streben und nach Sinn zu forschen auf der Suche nach Liebe, Wahrheit und Schönheit."

Caspar Söling

BESPRECHUNGEN

Politik und Gesellschaft

Beestermöller, Gerhard: *Die Völkerbundsidee.* Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 169 S. (Theologie und Frieden. 10.) Kart. 69,–.

Der Autor untersucht in diesem als Habilitation vorgelegten Buch Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" von 1795 sowie weitere einschlägige Texte Kants und setzt sich sehr gekonnt mit maßgeblichen Kommentatoren der Friedensschrift auseinander, um in zentralen Punkten seine eigene Auslegung anzubieten. Darüber hinaus fragt Beestermöller nach dem Einfluß der „Friedensphilosophie" Kants auf die politische Philosophie des US-Präsidenten Woodrow Wilson (1856–1924), im besonderen auf seine 14-Punkte-Rede vom 8. Januar 1918 (117f.) und auf die von Wilson angeregte Gestaltung des Völkerbunds und seiner Satzung (127–142). Beestermöllers Hauptinteresse gilt sowohl der Erforschung der Zusammenhänge als auch der Frage, wie dieses Kriegsächtungsprogramm für die Zeit nach 1989 durch eine auf Solidarität beruhende Staatenföderation (13f.) fruchtbar gemacht, weiterentwickelt oder umgestaltet werden könnte. Schließlich versteht Beestermöller seine Schrift auch als ein Element im Dialog zwischen katholischer Friedenslehre und der Völkerbundsidee und weiteren völkerrechtlichen Friedensgestaltungen und -bemühungen.

Es kann nicht auf die zahlreichen stilistisch geglückten, nuancenreichen und ideengeschichtlich erhellenden Untersuchungen Beestermöllers eingegangen werden. Seine für die Geschichte des Völkerfriedens sehr wichtige Arbeit fordert allerdings auch Kritik heraus: Ein wenig mißlich ist, daß der Großteil seiner Arbeit über ein Thema handelt, nämlich Kants Friedensschrift, auf das der Buchtitel nicht hinweist, und das, worauf er hinweist, doch sehr knapp entfaltet wird (94–142). Was den „Dialog der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee" betrifft, so handelt es sich buchstäblich um „erste Überlegungen" (143–145). Die letzten Seiten lassen etwas ratlos werden. Kant weise, so Beestermöller zutreffend (150), auf Triebfedern des Bösen hin, die zu einer Art Verständigung unter den Menschen führen könnten, wie etwa die Bedrohung durch Dritte oder die Auswanderung aus Unwilligkeit, sich unterzuordnen. Diese Überlegungen Kants kommentiert Beestermöller folgendermaßen: „Eine derartige instrumentalisierende Deutung des moralisch Bösen verbietet die Unbedingtheitserfahrung des moralischen Anspruchs." Kant will doch aber nur bestimmte Folgen bösen Handelns deutlich machen und nicht das Böse als Böses moralisch rechtfertigen!

Und wenn Beestermöller sich (150) gegen Kants Rede von ererbter Tugend wendet, weil es „keine Tugend... gebe, die nicht durch eigene moralische Bewährung erworben ist" und „die Geschichte der Moral... mit jedem Menschen auf dessen ganz individuelle Weise neu" beginne, so hat Beestermöller recht, wenn er den Menschen unabhängig von der sozialen Dimension betrachtet. Wenn er diese aber einbezieht, was Kant tut, so findet der Mensch doch für sein tugendhaftes Handeln Unterstützung in gesellschaftlich gelebter Moral. Mehr wollte Kant nie behaupten (150). Verschiedene Ebenen werden hier verwechselt, die Beestermöller in seinen wichtigen Bemerkungen zum Ethos übrigens (39f.) auseinandergehalten hat. Nicht unproblematisch ist es, die Schrift Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welche „Frieden in Abhängigkeit von der Moralität" (34) bringt, mit der Friedensschrift zusammenzustellen. Wie der Autor selbst einmal sehr richtig sagt, wollte Kant ja gerade eine mögliche politisch-gesellschaftliche Entwicklung aufzeigen, die von moralischer Besserung der Menschen absehen kann (39). Daß jedoch Kant auf institutioneller Ebene wenig für uns heute anzubieten vermag, rechtfertigt es nicht, die moralischen Anforderungen an

die Völkergemeinschaft zu steigern. Unumgänglich ist es deswegen, worauf Beestermöller auch hinweist (41), das Eigeninteresse eines Volkes und den Egoismus von Staaten so zu öffnen, daß das Gute aus Selbstsucht angestrebt und das Gerechte als nützlich angesehen wird.

Darauf hingewiesen zu haben, daß die Völkerbundsidee mit den Ideen der Selbstbestimmung und Solidarität uns heute noch etwas zu geben vermag, ist das Verdienst von Beestermöllers Arbeit. Doch darf die Entwicklung nach 1945 nicht unterschätzt werden. Allmählich rückt der „einzelne Mensch als moralisches Subjekt" (79) mit seinen Menschenrechten und allerdings noch unzureichenden Klagerechten in den Mittelpunkt, in dem bislang der Staat stand.

Norbert Brieskorn SJ

„Totalitarismus" und „Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs. Hg. v. Hans Maier. Paderborn: Schöningh 1996. 442 S. (Politik- und Kommunikations-Wiss. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. 16.) Kart. 48,–.

Zu was sind wir fähig, zu was unfähig? Zu einem demokratischen, rechtsstaatlichen Umgang, gewiß aber eben auch zu Faschismus, Nationalsozialismus und Bolschewismus. Hans Maier, Inhaber des Guardini-Lehrstuhls an der Universität München, ging mit einer großen Zahl renommierter Wissenschaftler daran, diese drei politischen Zwangsordnungen und Weltanschauungen darzustellen, zu beurteilen und an einer Renaissance zu hindern. Um diese Weltsichten und Regime aufzuschlüsseln, bediente sich die Arbeitstagung der Begriffe „Totalitarismus" und „Politische Religion".

Unter „Totalitarismus" ist eine spezifische Erscheinung der Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Der totalitäre Staat stärkt und bündelt die Verwaltung, er militarisiert die Gesellschaft, reißt die Erziehung an sich und beansprucht ein Monopol über sie; er ordnet sich die Wirtschaft unter (42, 63), politisiert das menschliche Leben und verabsolutisiert die diesseitige soziale Welt (60). Totalitarismus profitiert von der vielfach erfahrenen Kraftlosigkeit demokratischer Ideen und bezieht seine Kraft aus der Abkehr von der erschreckt wahrgenommenen, kalkülhaften egoistischen Selbstverwirklichung (63, 65). „Politische Religion" meint eine „Ersatzreligion": Politik staffiert sich mit religiösen Symbolen aus, verlangt Glauben an ihre Ideen und Führer, stellt ihren Katechismus und ihren „Papst" auf. Die Politik und der Staat liefern die Sinngebung für das gesamte Leben. Die Auswertung der Parteiprogramme, begleitender Reflexionen, auch aus dem Widerstand, Erlebnisberichte, Zeugnisse der Literatur verhelfen beiden Begriffen zu einem eindrucksvollen und zugleich erschütternden Inhalt, der in den auf der Arbeitstagung untersuchten Gesellschaften Italiens, Deutschlands, Ungarns, der Tschechoslowakei und der Sowjetunion einen je verschiedenen Akzent annahm. Polens und Frankreichs Gesellschaften bleiben im Hintergrund.

Wie ist zu verhindern, daß solche oder ähnliche Diktaturen wiederentstehen? Was ist zu vermeiden? Einer Agonie der Demokratie (371) ist vorzubeugen; föderale, kommunale Strukturen sind zu stärken, auf Subsidiarität, Mündigkeit und Selbstverantwortung ist zu achten. Oder ist die Gefahr des Wiederaufkommens durch die neue Kommunikationstechnik gebannt, wie H. Lübbe äußert? Zweifel sind angebracht. Bislang konnte noch jede Erfindung mißbraucht werden.

Einen der Referenten hervorzuheben, wäre ungerecht gegenüber den nicht Genannten. Alle Texte bestechen durch Sachkenntnis und eigene Forschungsleistung. Nur auf die Beiträge von H. Maier selbst sei hingewiesen. In straffen Sätzen vermag er Bögen durch die Geistesgeschichte zu schlagen, die erhellend wirken und als Orientierungsangebot höchst hilfreich sind (bes. 155f., 186f.), auch sei sein Beitrag „Konzepte des Diktaturvergleichs" (233–250) als Einstieg empfohlen.

Angenehm wirkt die offene, vornehme und doch engagierte Atmosphäre, welche die mitabgedruckten Diskussionen bestimmt. Wohl fast allen Thesen wird widersprochen, eine Synthese niemals übergestülpt. So bleibt beispielsweise offen, ob es die Politik des Nationalsozialismus auf die Politisierung der gesamten Gesellschaft angelegt hatte (so Waldemar Gurian), oder ob sie die Gesellschaft entpolitisieren wollte, wie Hannah Arendt es sah (60, 260ff., 297). Zweierlei bringt die Arbeitstagung deutlich zum Ausdruck: daß 1989 uns nicht grundsätzlich neue Erkennt-

nisse über die Natur der Regime eröffnet hat, sondern ihre elementaren Züge längst bekannt waren, und daß kein Regime sich als pure Gewaltherrschaft, sondern nur als (von A. Gramsci so genannte) „kulturelle Hegemonie" behaupten wollte und konnte. *Norbert Brieskorn SJ*

Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz". Bd. 1. Hg. v. Michael Krüggeler und Fritz Stolz. Zürich, Basel: NZN Buchverlag, Reinhardt 1996. 316 S. Kart. 38,–.

Die religionssoziologische Studie der Jahre 1988–1989 „Jeder ein Sonderfall?" (vgl. diese Zs. 212, 1994, 68) hat eine so große Nachfrage und Reflexion angestoßen, daß in zwei Bänden die Grundprobleme der Studie kommentiert werden sollen. Der erste Band gilt der religiösen Individualisierung, der zweite den Organisationsformen der Religion.

In diesem ersten Band mit 16 wissenschaftlichen Beiträgen wird der nicht mehr revidierbaren Individualisierung in Herkunft, Chance und Risiko nachgegangen, und dies mit großer Vorsicht im Umgang mit diesem neuzeitlichen (auch religiösen) Phänomen. Natürlich wird die Individualisierung nicht so hoch in den Himmel gehoben, daß sie alle Bindung an den Boden, d. h. an die konkrete Kirche verlöre (114). Hiermit wird offenbar, daß beide Bände eigentlich in einem Band vereinigt sein müßten. Die Individualisierung wird ebenso ausgehalten werden müssen, wie die Pluralismusfähigkeit noch weithin gelernt werden muß. Die Individualisierung sollte – statt parasitär – solidarisch sein (112). – Unter der Überschrift „Religiöses Lernen" werden dann sehr grundsätzlich Probleme wie Familie, Ökumene, Sakramente, Symbole besprochen. Der dritte Problemkreis umfaßt „Neue Aspekte religiöser Lebensformen in der Schweiz" und wird thematisiert als Gemeinde, Sprache, Frauenbewegung, Synkretismus und Esoterik. Diese Kapitel führen schon näher an die Praxis (vgl. Transformation, 199 ff.) heran.

Summa summarum: Es zeigt sich eine diffuse Religiosität, wie sie bei einer Erfahrungsreligiosität nicht anders zu erwarten ist. Die Gefahr, daß Volksreligion in Konfrontation zu einer Elitereligion gerät, ist nicht geringzuschätzen. Diese Situation wird noch überlagert von der Spannung „pluralisiert – polarisiert". So kann man Rolf Weibel nur zustimmen, wenn er im Rückgriff auf Karl Gabriel (286) zwei Szenarien entwirft: der in sich geschlossene Katholizismus oder die offene Kirche, die – bei allen Ängsten – die Zukunft für sich hat. Den zweiten Band kann man nur mit Spannung erwarten. *Roman Bleistein SJ*

Böhnisch, Lothar: *Gespaltene Normalität.* Lebensbewältigung und Sozialpädagogik an den Grenzen der Wohlfahrtsgesellschaft. Weinheim: Juventa 1994. 264 S. Kart. 34,80.

Mit der Erosion des wohlfahrtsstaatlichen Rahmens und der zunehmenden Individualisierung und Ökonomisierung der sozialen Beziehungen habe die Sozialarbeit ihren sozialintegrativen Bezugsrahmen verloren, so die Ausgangsthese Böhnischs. Er analysiert dann zunächst, was es heute im Leben einzelner und in der Gesellschaft zu bewältigen gibt. Die marktwirtschaftlichen Vollzügen immanente Tendenz zu Individualisierung, Enttraditionalisierung und damit auch zu Pluralisierung schafft ein Nebeneinander von zum Teil gegensätzlichen Orientierungen. Böhnisch entfaltet einige: Nicht mehr ist selbstverständlich, einer Erwerbsarbeit nachzugehen, trotzdem bildet sie die Existenzgrundlage. Schulabschlüsse garantieren nicht mehr angemessene Laufbahnen, trotzdem bleiben sie für die gesellschaftliche Plazierung zentral. Familiäre Einbindung ist nicht mehr der Normalfall, trotzdem ist der Generationenvertrag unverzichtbar. Das Prinzip geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung findet inzwischen keine allgemeine Zustimmung mehr, trotzdem ist in der Praxis eine gegenläufige Tendenz feststellbar. Vom Armutsrisiko ist längst keine typische Minderheit mehr betroffen. Trotz Risikofurcht gilt das furchtlose Postulat: „Alles ist machbar." System- und Sozialintegration haben sich entkoppelt; der Wohlfahrtsstaat hat an sozialintegrativer Kraft verloren.

Soziale Integration zu erreichen bleibt zunehmend dem Handeln der einzelnen überlassen und vollzieht sich zum Teil auch jenseits „normaler" Wege. Böhnisch spricht in diesem Zusammenhang von subjektivem Bewältigungshandeln

in jeglicher Form, auch als Gewalt. Handlungsfähig bleiben, mit welchen Mitteln auch immer, heißt die Devise. Die Gesellschaft bildet eine Art Doppelmoral aus.

Böhnisch entwirft eine sozialpädagogisch orientierte Antwort, die auf Sozialintegration setzt. Er beginnt mit der Erkenntnis, daß durch den Massenkonsum die gesellschaftliche Schichtzugehörigkeit an Bedeutung verloren habe und sich eher Milieus als emotional strukturierte sozialräumliche Gemeinschaftsgebilde entwickeln. Diese Milieus werden zur handlungsleitenden Perspektive für die Sozialpädagogik und Sozialarbeit. Dem Autor ist wichtig, daß vorgefundene Milieus und Alltagskulturen – so schwer es im Einzelfall auch fallen mag – anzuerkennen sind, aber als offene Milieus verstanden werden müssen, will man von destruktiven Abgrenzungen wegkommen.

Die Sozialpädagogik und Sozialarbeit brauche – so Böhnisch – angesichts des Wegrutschens einer allgemeingültigen Option für die soziale Integration ein praxisleitendes Modell, das die sozialintegrative Option von den Individuen her entwickelt. Dies wird mit dem Milieukonzept vorstellbar. Geht dies ohne eine alltagsübersteigende Vision? Böhnisch entfaltet in seinem letzten Kapitel die moralische, visionshaltige Komponente des Konzepts. Er geht auf die Gefahren ein, die die Gegenwartszentriertheit seines Milieukonzepts mit sich bringt, wenn die Nutzenmaximierung im Vordergrund steht, und er weist auf die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung hin.

Streben nach Normalisierung ist handlungsleitend. Zentral ist, wie der oder die einzelne mit der eigenen Hilflosigkeit und dem eigenen Selbstwert umgehen kann. Hierin liegt die handlungsleitende Vision. Das visionäre Bild einer Gesellschaft jenseits bisheriger systemintegrierter Normalität bleibt der Leserin und dem Leser überlassen. Das entfaltete Milieukonzept bietet ein Theoriegebäude zu bereits vollzogener Praxis in der Straßensozialarbeit, der mobilen Jugendarbeit, in den vielfältigen Ansätzen der Gemeinwesenarbeit. Böhnischs Verdienst ist die hilfreiche Integration verschiedener Denkansätze und Konzepte, die bisher eher nebeneinander standen: Milieuansatz, Netzwerkarbeit, Lebensweltorientierung, Alltagsorientierung. Schade nur, daß man sich immer wieder durch lange, verschachtelte und extrem abstrakt formulierte Sätze „ kämpfen" muß. *Marion Paar*

Jugend und Erziehung

Jugend '97. Zukunftsperspektiven, Gesellschaftliches Engagement, Politische Orientierung. Hg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell. Opladen: Leske + Budrich 1997. 459 S. Kart. 19,80.

Seit 1953 fördert die Deutsche Shell AG die Jugendforschung in Deutschland, indem sie an politischen Wendemarken empirische Jugenduntersuchungen vorlegt. Bis 1981 wurde dieses Unternehmen jeweils von Emnid (Bielefeld) in Verantwortung von Viggo Graf Blücher betreut. Seitdem führt Psydata (Frankfurt) unter Leitung von Arthur Fischer die Untersuchung durch, was nicht ohne Folgen für ihre gesellschaftspolitische Ausrichtung blieb. Die Untersuchung „Jugend '97" wurde im November und Dezember 1996 unter 12- bis 24jährigen Jugendlichen durchgeführt, auf dreifache Weise: in 19 biographischen Portraits, in einer qualitativen Studie (unter 60 Jugendlichen) und in einer quantitativen Studie (unter 2000 Jugendlichen mit standardisierten Interviews). Der Felduntersuchung gingen eine Literaturrecherche, Expertengespräche und eine Expertentagung voraus, die zu einer Präzisierung der Fragestellung führten, die der Untertitel des Buchs andeutet.

Das Ergebnis lag seit Mai 1997 vor und erregte vor allem durch seine Grundaussage die deutsche Öffentlichkeit: Die gesellschaftspolitische Situation habe nun auch die deutsche Jugend erreicht; ihr großer Zukunftsoptimismus sei zusammengebrochen und einer eher realistischen bis pessimistischen Einschätzung der Lage gewichen. Aus der quantitativen Studie wäre besonders zu unterstreichen: Das Hauptproblem Jugendlicher ist die Arbeitslosigkeit (279). Die Jugendlichen leben in einer großen Distanz zu Institutionen (295). In der Wertorientierung rangieren jene Werte an der Spitze, die der Selbstverwirkli-

chung, dem Lebensgenuß und der Freiheit (Unabhängigkeit) dienen (299). Die oft beschworene Politikverdrossenheit der jungen Generation beruht eher auf einer Jugendverdrossenheit des politischen Systems; denn junge Deutsche sind bereit sich zu engagieren, wenn dieses Engagement ihnen „Spaß macht", sie nicht fest bindet und von ihnen mitbestimmt werden kann (325). Trotz dieser Vorgaben ziehen sie zielorientierte Motive den nutzenorientierten Motivationen vor (326), Motivationen, die sich auch in einer Entscheidung für das Ehrenamt auswirken werden.

Daß es „die" Jugend gerade heute nicht gibt, veranlaßt Richard Münchmeier, nach Merkmalen eine Typologie Jugendlicher zu entwerfen. Er kommt auf fünf Gruppen: die Kids, die jungen Erwachsenen, die sich wiederum als Gesellschaftskritisch-Loyale, Traditionelle und Konventionelle darstellen. Endlich die (noch) Nicht-Integrierten. Obgleich jene Minderheit fehlt, die sich gänzlich einer Einordnung ins System entzieht, kann diese Typologie einen Zugang zur Jugend bieten. Leider wird die Thematik Religion, Glaube und Kirche nur am Rand behandelt (105, 296, 357). Es wäre naheliegend gewesen, die Studie von „Jugend '92" (II, 91–104) fortzuführen. Ein Defizit der Untersuchung, das ihren Wert beeinträchtigt. Trotzdem: eine wertvolle Information über die heutige Jugendgeneration.

Roman Bleistein SJ

Schmidtchen, Gerhard: *Wie weit ist der Weg nach Deutschland?* Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt. Opladen: Leske und Budrich 1997. 471 S. Kart. 39,–.

Dies ist keine Jugenduntersuchung im üblichen Sinn; denn G. Schmidtchen stellt die Ergebnisse seiner Umfragen in Deutschland aus den Jahren 1993 bis 1995 (unter Jugendlichen zwischen 15 und 30 Jahren) jeweils auf einen Theoriehintergrund. Dadurch gelingt es ihm, die Mythen über die Einstellungen und Verhaltensweisen Jugendlicher in den neuen Bundesländern als falsch zu erweisen, etwa eine große Neigung zu Sekten, der Mangel an einer Arbeitsmoral, eine DDR-Nostalgie (9f.). Um dieses Ziel zu erreichen, bespricht der Verfasser fünf große Themenbereiche: „die Verarbeitung der deutschen Einheit als Ereignis und Prozeß, das Netz der sozialen Bindungen, die religiöse Situation, Aufklärung, kirchliche Bindungen und Sekten, Illegalität und Gewalt, Handlungsvertrauen und Verhaltensstörungen" (10). Bei der Darstellung dieser Ergebnisse referiert er als jeweilige grundlegende Voraussetzung: etwa die Investitionstheorie des Wertewandels, die religionsgeschichtlichen Ursachen der christlich-kirchlichen Situation oder neue Theorien zur Aggressionsforschung.

Beispielhaft soll vom Kapitel über die religiöse Situation berichtet werden. Gerade in diesem Lebensbereich kann mit einer baldigen Angleichung von alten und neuen Bundesländern nicht gerechnet werden (149). Kirche und Glaube bedeuten im Osten Deutschlands wenig. Dies ist aber zum geringsten Teil das Ergebnis der atheistischen Erziehung in der DDR. Die Gebiete im Osten Deutschlands wurden erst spät christianisiert (im 10. bis 12. Jahrhundert) und haben sich von daher auch eine andere Praxis des Christlichen zu eigen gemacht als etwa die Menschen in Süddeutschland und im Rheinland. Nicht ohne Grund breitete sich gerade dort die Reformation aus. Die damit gegebene distanzierte Einstellung zu Kirche und Glaube wurde durch 40 Jahre DDR nur vertieft. Heute sind im Westen 87 Prozent der Jugendlichen konfessionell gebunden, im Osten sind es nur 21 Prozent. Doch wer im Osten christlich ist, stellt seine Einstellung auch im Engagement unter Beweis. Und für alte und neue Bundesländer gilt, daß Kirchgang und Altruismus eng zusammenhängen (170). Aufgrund der aufgeklärten Lebenseinstellung besteht im Osten eine nüchterne Rationalität, die vor Magie ebenso wie vor Sekten schützt. Für beide Teile Deutschlands erkennt Schmidtchen unter den Jugendlichen das Anwachsen von „Neo-Renaissance-Motiven" (162) in der Fixierung auf die Person, also im Vorrang der Selbstverwirklichung, des Lebensgenusses. Doch diese bringen auch Identität mit sich und Standfestigkeit. Allerdings muß dann die Beziehung zwischen Individuum und Institution neu definiert werden (349).

Die Schlußüberlegungen (355ff.) greifen drei zentrale Themen auf: den sinkenden Nutzen der Identifikation (mit Staat und Gemeinschaften), das Legitimitätsparadox, das ein ohnmächtiger Staat selbst hervorbringt, und den Aufstand der Person. Am Ende hält Schmidtchen eine positive

Sicht der Situation fest, nämlich eine „produktive Ungleichheit" (364) zwischen den Bundesländern, durch die erneut unterstrichen wird, daß „Deutschland eine erstrebenswerte Heimat" bleibt. Allerdings mit dem Nachsatz: „In ein Deutschland, das seine geistigen humanistischen Traditionen aufnimmt, Lebensformen der Kreativität bietet, würden Jugendliche gern aufbrechen" (357). Eine Kultur der Gerechtigkeit, der Aufklärung, der Offenheit, ein Land, in dem Freiheit und Ordnung keine Widersprüche sind, werden gesucht. Welche Herausforderung aller! Ein nicht nur instruktives, sondern vor allem anregendes Buch. *Roman Bleistein SJ*

Gehres, Walter: *Das zweite Zuhause.* Institutionelle Einflüsse, Lebensgeschichte und Persönlichkeitsentwicklung von dreißig ehemaligen Heimkindern. Opladen: Leske + Budrich 1997. 273 S. (Focus Soziale Arbeit. Materialien. 2.) Kart. 33,–.

In den sechziger und siebziger Jahren stand die Heimerziehung im Mittelpunkt der Kritik: sie wurde als unpädagogisch, als „Terrorsystem" abgelehnt und an ihrer Stelle entwickelten sich neue Modelle der Fürsorgeerziehung: Wohngruppe, Betreutes Wohnen. Trotzdem bleiben die Probleme um die Heimerziehung bestehen, die auch noch im neuen Kinder- und Jugendhilfegesetz 1990 (§ 34) zu finden ist. Allerdings wurde an die Stelle des Begriffs „Heimerziehung" die Formulierung „Erziehung in einer Einrichtung über Tag und Nacht" gesetzt, allein aus der Absicht heraus, diese Art erzieherischer Hilfe von belastenden Assoziationen zu befreien.

Die vorliegende Publikation – 1995 als Dissertation an der Freien Universität Berlin angenommen – geht anhand von Interviews mit ehemaligen „Heimkindern" der Frage nach, wie sie heute ihre Jahre im Heim beurteilen. Über diese Analyse hinaus ist Ziel des Autors „einen Beitrag zu leisten für eine differenzierende und verstehende Herangehensweise an Erziehungsprozesse, die statt vordergründiger Stereotypen und Wertungen die Komplexität von menschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt rückt" (28). Die Ergebnisse überraschen. So heißt es: „Die Heimerziehung hat bei den meisten befragten ehemaligen Absolventen und Absolventinnen einen konstruktiven Beitrag zur Entwicklung ihrer Persönlichkeit leisten können" (126). Bei der großen Wertschätzung von „Beziehungen" trägt wesentlich das Vermögen der Erzieherinnen und Erzieher zum Gelingen der Erziehung bei. Sie sollten Interesse an der Lebensgeschichte und Entwicklung der Jugendlichen haben, sollten über Fähigkeit und Mut verfügen, in berechtigten Fällen konflikt- und durchsetzungsfähig sein und ehrliche Beziehungen zu ihrer Klientel aufbauen (127). So kommt der Autor immer wieder auf Profil und Qualifikation der Erzieher zurück. Nur daraus läßt sich dann auch folgern: „Die ehemaligen Heimkinder haben eine überwiegend positive Einstellung und Einschätzung der Entwicklungsphasen im Heim, sie sehen in dieser Unterbringung einen Sinn für ihr Leben, können ‚Gewinne für ihr Leben' benennen" (200). Eine hilfreiche Studie, die das „neue Heim" als „Ort zum Leben" (M. Mannoni) zu entdecken lehrt.

Roman Bleistein SJ

Spiritualität

Meissner, William W.: *Ignatius von Loyola.* Psychogramm eines Heiligen. Freiburg: Herder 1997. 542 S. Lw. 98,–.

Der amerikanische Psychoanalytiker und Jesuit legt eine umfassende Studie vor, in der er die Biographie seines Ordensgründers psychoanalytisch deutet und daraus ein „Psychogramm" zu erstellen sucht. Nach einer methodologischen Einleitung geht er in den ersten vier Teilen die Lebensgeschichte des Ignatius durch. Teil fünf behandelt eher systematisch die Frage, wie sich bei Ignatius Mystik bzw. spirituelles Leben psychoanalytisch deuten lassen und ob sich beide Ansätze zu einer Gesamtsicht integrieren lassen. Der sechste Teil versucht, ein psychoanalytisches Porträt des Heiligen zu entwerfen.

Die historischen Darlegungen sind gut lesbar und auf dem Stand der Wissenschaft; sie wurden von dem Historiker John O'Malley SJ überarbeitet. Die der Biographie abschnittsweise beigefüg-

ten psychologischen Deutungen erscheinen allerdings dem historischen Material seltsam unverbunden und wie davon abgetrennt, daher bisweilen reichlich spekulativ. Bei einigen Kapiteln, etwa dem siebten über die Pilgerfahrt nach Jerusalem, fehlt erstaunlicherweise eine solche psychologische Auswertung völlig. Im fünften Teil spürt man das wohl tiefe und sehr persönliche Ringen des Autors um die Grundfrage, wie das „atheistische" Menschenbild der Psychoanalyse bzw. das reichlich „negative" Ergebnis seines Psychogramms mit dem theologisch-spirituellen Axiom zu vereinbaren sei, nach welchem im Leben eines Heiligen ja die Gnade Gottes alles überformt und bestimmt. Indem Meissner auch unbewußte psychische Strukturen zur „Natur" zählt, kann er das Problem im Rückgriff auf den scholastischen Satz „*gratia supponit naturam*" lösen. Auch die Mystik deutet er theologisch ganz traditionell, etwa spricht er wiederholt von der „eingegossenen Beschauung", ohne diese Begrifflichkeit für den modernen Leser aufzuschließen. Theologisch ließe sich heute manches weiterführen. Der sechste Teil bringt recht breite allgemeine psychoanalytische Darlegungen.

War Ignatius psychisch krank? Meissner bejaht vorsichtig: Seine „phallisch narzißtische Persönlichkeit" (z. B. S. 57) habe sich durch Verletzung und Rekonvaleszenz „in einer schweren narzißtischen Krise" befunden. Die „regressive Krise in Manresa" weise „alle Merkmale einer schwer psychotischen Episode" auf. Nach der mystischen Erhebung soll Ignatius sich für den Rest seines Lebens in einem „sublimierten psychotischen Kokon" befunden haben; diese Lösung habe „narzißtische Grundbedürfnisse befriedigt und wäre durch seine religiöse Mission, die Verehrung und Mitarbeit seiner Anhänger und Gefährten und die weitergeführte Praxis asketischen Heldentums auf geeignete Weise verstärkt und unterstützt worden" (392).

Schon in der Einleitung thematisiert Meissner die Grundfrage, ob heute eine psychoanalytische Untersuchung einer in historisch-kulturell völlig verschiedenem Kontext lebenden und seit 400 Jahren verstorbenen Person überhaupt möglich sei, zumal direkte Informationen über die Psyche des Ignatius nur recht spärlich überliefert sind. Seine eigene Skepsis hält der Autor durch, wenn er gegen Ende schreibt: „Das Ergebnis beruht auch im besten Fall auf nicht mehr als Vermutung und Wahrscheinlichkeit. Die Leser müssen entscheiden, ob sie das Porträt Ignatius', das ihnen hier präsentiert wird, für überzeugend und glaubhaft halten" (432). Wenn der Autor selbst seine Ergebnisse zum Glaubensgegenstand erklärt, stellt sich die Frage, wie es um die wissenschaftliche Absicherung seines Vorgehens bestellt sein mag. Auch werden Welt- bzw. Menschenbild und Begrifflichkeit Freuds nirgends hinterfragt, so daß der Leser sie als Grundaxiom des Werkes nur einfach übernehmen bzw. „glauben" kann oder nicht. *Stefan Kiechle SJ*

LAMBERT, Willi: *Beten im Pulsschlag des Lebens.* Gottsuche mit Ignatius von Loyola. Freiburg: Herder 1997. 316 S. Kart. 32,–.

Als einer der kompetentesten Interpreten ignatianischer Spiritualität im deutschsprachigen Raum versteht es der Jesuit Willi Lambert meisterhaft, die mitunter trockenen Texte des heiligen Ignatius für unsere heutige Zeit neu zum Sprechen zu bringen. Das vorliegende Buch lädt zur „Gottsuche mit Ignatius von Loyola" ein und verbindet dabei eine Theologie des Gebets mit praktischen Anweisungen und Übungen.

Lambert macht sich die Weite des Ignatius von Loyola zu eigen, der viele Wege kannte und zuließ, „Gott in allen Dingen" zu finden. Er versteht die Vielfalt der Methoden von Meditation und Gebet als Mittel und legt den Leser und Beter auf keine einzelne von ihnen fest. So läßt er etwa eine mehr „feststellend-deutend-analytische" Methode des Betens neben einer „wahrnehmend-synthetischen" bestehen (48). Es geht also nicht um ein reines Ausschalten der menschlichen Rationalität, wie sie von einigen Wegen der östlichen Tradition verfolgt wird, denn: „So wie Jesus gekommen ist, die Schrift zu erfüllen und nicht um sie aufzuheben, so ist er auch nicht gekommen, um die Rationalität des Menschen aufzuheben, sondern um sie zu erfüllen." (166) Doch dies schließt eine letzte Konvergenz der unterschiedlichen Wege von Meditation und Gebet im einfachen Dasein vor Gott nicht aus (vgl. 58).

Der Grundtext, auf den Lambert seine Hinführung zum Gebet aufbaut, ist das Exerzitien-

buch des heiligen Ignatius. Dabei wird deutlich, daß die Exerzitien als angeleiteter Weg zur Selbsterkenntnis, zur Gotteserfahrung und zur Christusbegegnung gerade für den heutigen Menschen eine Antwort auf seine existentielle und geistliche Suche anbieten. Die ignatianischen Gebetsweisen sind so offen und den ganzen Menschen umfassend, daß sie auch „für die gegenwärtige Begegnung mit östlich- und westlich-esoterischen Weisen der Meditation und des Gebets" (12) fruchtbar werden können.

Den größten Raum widmet der Autor der Gewissenserforschung, die Ignatius selber als den wichtigsten Bestandteil eines geistlichen Lebens einstufte (212ff.). Doch Lambert macht deutlich, daß damit nicht in erster Linie eine akribische Erforschung des „schlechten Gewissens" gemeint ist, sondern daß es um die „liebende Aufmerksamkeit" auf die Zeichen der Anwesenheit und des Wirkens Gottes im alltäglichen Leben geht.

Die Vielzahl von Übungen und Anstößen mag verwirren, wenn die „Hinweise zum persönlichen Gebrauch" (14f.) nicht beachtet werden: Man kann dieses in einer sehr schönen und bilderreichen Sprache geschriebene Buch als geistliche Lesung ganz durchgehen; man kann es aber auch als eine Art geistlicher Ratgeber zu verschiedenen Gebetsweisen und geistlichen Übungen konsultieren. Dabei findet sowohl derjenige Hilfe, der am Anfang eines geistlichen Weges steht, es kann aber auch zur Erneuerung und Vertiefung von in Routine erstarrten geistlichen Übungen helfen. *Martin Maier SJ*

ZU DIESEM HEFT

Sowohl die weltpolitischen Veränderungen der vergangenen Jahre als auch neue Entwicklungen in Lateinamerika stellen die Theologie der Befreiung vor eine neue Situation. Martin Maier versucht eine Standortbestimmung und geht auf neue Herausforderungen ein, die sich für die Theologie der Befreiung stellen.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, hat in der vorausgehenden Nummer dieser Zeitschrift das wechselseitige Begründungsverhältnis zwischen Eucharistie und Kirche aus dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition entfaltet. Er zieht daraus Konsequenzen für die dialogische Grundverfassung der Kirche, die Ämterproblematik und die liturgische Praxis.

Die Einführung des Unterrichtsfachs „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" als Ersatz für den konfessionellen Religionsunterricht in Brandenburg hat eine kontroverse Debatte entfacht. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Privatdozentin an der Universität Bonn, fragt in einer sozialethischen Perspektive nach der Bedeutung des Religionsunterrichts bzw. des LER-Unterrichts für die Gesellschaft und den modernen Verfassungsstaat.

Die Tatsache, daß immer wieder junge Priester ihr Amt aufgeben, stellt auch eine Anfrage an die Priesterausbildung dar. Gerd Heinemann unterzieht die derzeitige Priesterausbildung einer kritischen Prüfung und unterstreicht dabei besonders die Notwendigkeit einer Inkulturation in die moderne Lebenswelt.

Die Kirchen Ost- und Südosteuropas wurden unter den kommunistischen Regimen unterdrückt und verfolgt. Ernst Ch. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, untersucht besonders die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche und nimmt sie vor polemischer Kritik aus christlichen Emigrantenkreisen und integralistischer Christen aus Westeuropa in Schutz.

Die Kirche und ihre Schuld

Schon seit einigen Jahren bringt Johannes Paul II. mit wachsender Intensität ein Thema zur Sprache, das ihn gerade im Blick auf das Jubiläumsjahr 2000 bewegt: Die Kirche muß in einem „Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes" das vielfache Versagen in ihrer Geschichte offen anerkennen, um Vergebung bitten und das begangene Unrecht wiedergutmachen. Der Papst bleibt dabei nicht im allgemeinen. Er nennt konkrete Fälle wie das Unrecht gegenüber Nichtkatholiken, vor allem gegenüber den Juden, die Mitschuld beim Sklavenhandel und bei dem grausamen Vorgehen gegen die Indios in Lateinamerika, bei den Kirchenspaltungen und den Religionskriegen, die Geringschätzung der Frauen und, vor allem, die „Intoleranz und sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit".

Eine solche Offenheit war in offiziellen kirchlichen Stellungnahmen bisher unbekannt. Wie das Erste Vatikanische Konzil formuliert hatte, galt die Kirche als das „unter den Völkern aufgerichtete Zeichen" „hervorragender Heiligkeit" und „unerschöpflicher Fruchtbarkeit an allem Guten". Damit war jeder Blick auf die Schattenseiten der Geschichte verstellt. Diese wurden entweder ignoriert oder man versuchte, sie apologetisch zu rechtfertigen.

Der Vorwurf des „Triumphalismus", der in den Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine wesentliche Rolle spielte, bezog sich nicht zuletzt auf diese Haltung. In den Dokumenten des Konzils wird nun ausdrücklich gesagt, daß die Kirche „stets der Reinigung bedürftig" ist und daß sich in ihrem Leben „immer auch Untreue gegen den Geist Gottes fand". Konkret wurde die Schuld an den Kirchenspaltungen genannt, die Intoleranz, das „unzulängliche Verständnis für die legitime Autonomie der Wissenschaft" mit einem Hinweis auf den Fall Galilei und der Antisemitismus. Aber ein so offenes Eingeständnis schuldhaften Verhaltens wie von Johannes Paul II. ließ sich damals noch nicht durchsetzen. Es blieb bei sehr zurückhaltenden, allgemein formulierten Aussagen.

Als Johannes Paul II. bei der Vollversammlung der Kardinäle im Jahr 1994 zur Vorbereitung des Jubiläumsjahrs 2000 auch von der Notwendigkeit eines Schuldbekenntnisses sprach, stieß er auf deutlichen Widerspruch. Zahlreiche Kardinäle, darunter die deutsche Sprachgruppe, hielten dies nicht für zweckmäßig. Man könne nicht anderen an die Brust schlagen, die schon längst tot sind. Ein solches Schuldbekenntnis wäre auch Mißdeutungen und Manipulationen ausgesetzt. Man solle die Gewissenserforschung eher auf die Fehler von heute beschränken. Ob diese Kardinäle an ein Schuldbekenntnis nach dem – bisher einmaligen – Vorbild Papst Hadrians VI. dachten? Dieser hatte vor dem Reichstag in Nürnberg am 3. Januar 1523 eine Erklärung verlesen lassen, in der er die Schuld der Kurie an

den kirchlichen Mißständen bekannte und versicherte, „allen Fleiß anwenden" zu wollen, „damit zuerst der römische Hof, von dem vielleicht alle diese Übel ihren Ausgang genommen, gebessert werde".

Im Blick auf die Geschichte geht es nicht um eine persönliche Schuld der damals Handelnden. Darüber ein Urteil zu fällen, ist schon wegen des zeitlichen Abstands nicht möglich. Bis zum Erweis des Gegenteils muß man annehmen, daß sie in gutem Glauben handelten, sich also des Unrechtscharakters ihres Tuns nicht bewußt waren. Johannes Paul II. hat vielmehr die „objektive Schuld" vor Augen, Sachverhalte nämlich, die dem Evangelium widersprechen und von denen sich daher die Kirche prinzipiell distanzieren muß. Gewiß muß man das Verhalten aus der jeweiligen Zeit verstehen, muß die Denk- und Lebenswelt der damaligen Menschen kennen, darf nicht einfach heutige Kategorien in die Vergangenheit zurückprojizieren. Dieses Bemühen findet jedoch dort seine Grenzen, wo Taten und Verhaltensweisen in offensichtlichem Gegensatz zu den Grundnormen der Kirche selbst stehen, und um dies zu erkennen, braucht es keine langwierigen historischen Untersuchungen, wie es manche fordern.

Als Beispiel sei die Inquisition genannt. Als Verfahren war sie ein Fortschritt der Rechtsfindung und der Rechtskultur gegenüber dem vorher üblichen Akkusationsprozeß. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts finden sich jedoch kaum noch Stimmen, die auf Bestrafung der Häretiker durch den Staat verzichten wollten, ein Zeichen allgemeiner Akzeptanz. Das ist aber keine Entschuldigung dafür, daß in Sachen des Glaubens Zwang und Gewalt angewendet wurde, von der Folter bis zur Verbrennung der Verurteilten. Dies war keine Fehlleistung untergeordneter Instanzen. Die Päpste selbst haben dieses System übernommen und ausgebaut, vor allem Innozenz III. (1198–1216) und Gregor IX. (1227–1241). Das vierte Laterankonzil (1215) drohte den Fürsten, die Häretiker nicht bestrafen, die Exkommunikation und den Entzug ihrer Länder an. Und Papst Innozenz IV. ermächtigte im Jahr 1252 die Inquisition, zur Erzwingung von Geständnissen die Beschuldigten foltern zu lassen.

Das Zweite Vatikanische Konzil betont dagegen, daß in religiösen Dingen „alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang", daß dies in der Würde des Menschen und in der Offenbarung Gottes gründet und daher zu den unverletzlichen, immer und überall geltenden Menschenrechten gehört. Die „körperliche und seelische Folter" zählt Johannes Paul II. in der Enzyklika „Veritatis splendor" zu den Handlungen, die „immer und an und für sich" schlecht sind, weil sie „in radikalem Widerspruch" zu der von Gott geschaffenen Ordnung stehen. Der Papst sieht klar, daß diese Aussagen alle Glaubwürdigkeit verlieren, wenn sich die Kirche nicht eindeutig von Intoleranz und Gewaltanwendung in ihrer Geschichte distanziert. Der Mut und die Konsequenz, mit denen er nach Jahrhunderten des Schweigens das Wort ergreift, verdienen Bewunderung – und Nachahmung.

Wolfgang Seibel SJ

Paul M. Zulehner

Solidarität – ein Wert mit Zukunft

Entsolidarisierung, so wird geklagt, sei gerade in den reichen Freiheitskulturen voll im Gang. Die modernen Gesellschaften, Inbegriff der Lebenschance für die größtmögliche Zahl, werden für immer mehr Menschen zu Risikogesellschaften[1]. Zwar sagt man den Menschen, zumal den jungen: „Du hast eine Chance, also nütze sie!" Doch immer mehr von ihnen erleben es in anderer zynischer Verkehrung: „Du hast keine Chance, also nütze sie"[2]. Und in dem Maß, wie Modernisierung in den modernen Gesellschaften voranschreitet – ökonomisch, sozial, kulturell –, um so größer wird neben den Modernisierungsgewinnern die Zahl der Modernisierungsverlierer.

Diese verbreitete These von der Entsolidarisierung hat bereits beunruhigende politische Nebenwirkungen. Parteien, und zwar gerade die regierenden Solidarparteien (in Österreich sind das die Sozialdemokratie und die Volkspartei), geraten vor ein tragisches Dilemma. Legen sie nämlich ihrer Politik die Entsolidarisierungsannahme zugrunde, dann stehen sie unter den demokratischen Prämissen vor der Wahl, entweder an der Macht zu bleiben oder solidarische Politik zu machen. Unter dem vermuteten und befürchteten Druck vermeintlich unsolidarischer Wähler mutieren somit die alten Solidarparteien mit dem Ziel des Machterhalts. Die Gefahr besteht, daß aus der durchaus vernünftigen Option für den Machterhalt, um „unsolidarische Wählerschichten" zu halten, eine tendenziell unsolidarische Politik gemacht wird.

Ich vertrete hier die politologische Grundthese, daß es ohne Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften auf die Dauer keinen Frieden und keine Freiheit geben wird. Gerechtigkeit meint hier einen angemessenen Zugang aller zu den gesellschaftlich verfügbaren Lebenschancen, also trinkbares Wasser, atembare Luft, unkontaminierte Erde, Nahrung und Wohnen, Familiengründung und freie Kindererziehung, Bildung und Arbeit, freie gemeinsame Religionsausübung. Fehlt einer wachsenden Zahl von Menschen der Zugang zu diesen „Überlebensmitteln", dann sammelt sich jener Sprengstoff, der zu sozialen Unruhen und Kriegen führt, wodurch aber der Friede und damit zumeist auch die Freiheit bedroht sind. Nur Gerechtigkeit schafft Frieden: Dieses Leitwort aus der Gebetspoesie des jüdischen Volkes (Psalm 89) ist politologisch unumstritten.

Ausgehend von diesen Überlegungen ist in einer kritischen Analyse zu fragen, wie es um die Gerechtigkeit auf der Welt, auf den Kontinenten, aber auch innerhalb der einzelnen Nationen bestellt ist. Das Ergebnis solcher krititischen Analy-

sen zeichnet immer deutlicher ab: Die Zahl jener Menschen, die weltweit Opfer einer ungerechten Verteilung von Lebenschancen sind, ist nicht nur groß, sondern wächst.

Solidarbedarf: Überflüssigwerden

Um den Blick zu schärfen, ziehe ich einen markanten Satz von Hans Magnus Enzensberger heran. In seinem Essay „Die große Wanderung" steht der Satz: „Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?" [3] Enzensberger erinnert hier einleitend daran, daß ganze Kontinente (wie Afrika) oder Regionen (wie der Balkan) von diesem Überflüssigwerden bedroht sind. Dann aber rückt er die reichen Gesellschaften in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Vom Überflüssigwerden ist auch hier die Rede. An sie wird die Frage „Wohin mit ihm?" angebunden. Diese Frage enthält einen Verdacht, den ich, um der Entdramatisierung tragischer Vorgänge durch Wortbehübschung entgegenzuwirken, in den provokanten Begriff „Entsorgung" kleide. Für Überflüssige wird soziale Entsorgung geplant. Das würde bedeuten, daß wir dabei sind, von vielen unbemerkt, die überkommenen Solidargesellschaften in Entsorgungsgesellschaften umzuformen.

Zunächst: Wer ist in Gefahr, überflüssig zu werden? Hier genügt es in einem ersten Zugang, sich an jenen Begriffen zu orientieren, mit denen unsere moderne Gesellschaften plakativ begriffen werden: Arbeitsgesellschaft[4], Konsumgesellschaft[5], Erlebnisgesellschaft[6]. Wird nicht überflüssig, wer nicht arbeitet, kauft und erlebt?

Nimmt man diese Kriterien, ist es nicht mehr schwer, vom Überflüssigwerden bedrohte Personengruppen in unseren reichen Gesellschaften aufzuspüren. Beispiel *Sterbende*. Längst wird die Frage diskutiert, wie das überlastete Gesundheitssystem finanziell entlastet werden kann. Immer deutlicher zeichnet sich ab, daß unser kapitalintensives Gesundheitssystem nicht mehr allen in gleicher Weise offengehalten werden kann. Fragt man Fachleute des Gesundheitssystems, wer morgen noch in den Genuß der kapitalverzehrenden Intensivmedizin kommt, dann wird immer häufiger als ein mögliches Kriterium die Frage gestellt: Kehrt diese Person noch in den Produktionsprozeß zurück? Überflüssig wird, wer nicht arbeiten kann. Gesundheitsexperten weisen darauf hin, daß die letzten sechs Lebenswochen zu den teuersten gehören. Eine Abkürzung dieser Zeit würde eine enorme Entlastung bringen. Trägt die sich rasch ausweitende Euthanasiedebatte nicht auch Züge von Entsorgung Sterbender an sich? Natürlich wird die Vorderansicht human stilisiert. Euthanasie wird als der Höhepunkt menschlicher Freiheit hingestellt. Aber ist das nicht eine am Ende zynische Theorie?

Folgt man den Erkenntnissen über den seelischen Prozeß des Sterbens[7], dann

geraten Sterbende mit hoher Vorhersehbarkeit in eine depressive Phase. Man kann sich ausmalen, was dann passiert, wenn eine Kultur mit der Aufforderung: „Nütze deine Freiheit und entscheide dich frei für die Beendigung deines Lebens!" einem Sterbenden beisteht, der womöglich vom depressiven Gedanken geplagt wird, Angehörigen nach einem selbständigen Leben zur Last zu fallen. Natürlich entwickeln sich zur Zeit gegen diese Variante der Entsorgung von Sterbenden solidarische Varianten: „Sterben daheim", von 75 Prozent der Österreicher nachhaltig gewünscht, wird eine Chance geschaffen: kurzfristig und subsidiär durch Hospizbewegungen, längerfristig durch jenen neuen Generationenvertrag, den Österreichs Bischöfe 1991 in ihrem Sozialhirtenbrief im Anschluß an eine Rede des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini – damals Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen – gefordert haben: „So wie die Eltern die Kinder zur Welt bringen, werden künftig die Kinder die Eltern aus der Welt begleiten können."

Dieses „können" hat massive gesellschaftspolitische Implikationen: Freistellung von angehörigen Männern und Frauen, die Sterbende daheim pflegen; Entwicklung des Wohnungsbaus von den Zwei-Generationen-Familienschließfächern hin zu verbundenem Wohnen, das Grundlage für eine „Solidarität in Ruf- und Reichweite" ist; Wiedergewinnen der verlorenen pflegerischen Kompetenz bei den Angehörigen und der palliativen Kompetenz bei den „Hausärzten". Kurz: Das Beispiel der Sterbenden zeigt, daß vor uns die Alternative zwischen Solidargesellschaft und Entsorgungsgesellschaft liegt. Der Entsorgungsgesellschaft werden wir entgehen, wenn es eine ausreichend große Mehrheit von Menschen mit einem hohen Maß an belastbarer Solidarität gibt.

Entsorgungsdruck

Dem bedrängenden Beispiel der Sterbenden sind viele weitere hinzuzufügen: Werden nicht auch *Alte und Pflegebedürftige* oftmals in einer Weise entsorgt, daß man den Eindruck nicht los wird, daß bei vielen der soziale Tod lange vor dem physischen eintritt? Dabei übersehe ich nicht, daß die Alten- und Pflegeheime für viele eine humane Alternative zur tödlichen Vereinsamung in ihren Kleinstwohnungen sind.

Droht nicht neuestens wieder den *Behinderten* Entsorgung? Peter Singer[8] hat eine Diskussion erneuert, die nach der nationalsozialistischen Unzeit erledigt zu sein schien: die Frage nach „unwertem Leben" und dessen Lebensrecht. Stehen nicht schon Eltern in Gefahr, die nach pränataler Diagnostik mit hoher Unschärfe eine Behinderung ihres Kindes befürchten, kriminalisiert zu werden, wenn sie ein solches Kind der ökonomisch ohnedies überlasteten Gesellschaft aufbürden? Ich bin in dieser Frage auch deshalb sehr empfindlich, weil einer meiner Brüder der

Entsorgungsmaschinerie des Dritten Reichs in Neydharting nur mit Mühe entgangen ist. Und ich weiß, welchen Charme sein Leben bis auf den heutigen Tag besitzt und welche Förderung von Solidarität er in unserer Familie ausgelöst hat.

Droht nicht auch *Kindern,* die das Lifedesign von Erwachsenen immer mehr stören, die Entsorgung? Wieder: Wer wollte nicht eintreten für die Entlastung jener alleinerziehenden Väter und Mütter durch soziale Einrichtungen? Ich verstehe auch, daß es für Kinder, die verurteilt sind, in der „Madonnenszene" Mutter mit Kind[9] groß zu werden, gut ist, wenn sich ihr Lebensraum ausweitet und Erfahrungen mit anderen Bezugspersonen und mit Gleichaltrigen ermöglicht werden. Aber sollten jene Fachleute, welche diese Einrichtungen mit großer pädagogischer Umsicht leiten, recht haben, wenn sie beobachten, daß es neben diesen entlastungsbedürftigen Eltern auch andere gibt, welche ihre Kinder loswerden wollen? Dabei bleiben die alltäglichen Entsorgungsmaßnahmen vors Fernsehen, mit Gameboys, ins Internet außer acht. Die Entsorgung von Ungeborenen wäre dann nur eine Variante der Entsorgung überflüssiger Kinder.

Droht nicht schließlich auch den *Arbeitsplatzlosen* Entsorgung? Fachleute der EU rechnen für die nächsten Jahrzehnte mit einer hohen Sockelarbeitslosigkeit. Eine neue Klassenteilung zeichnet sich ab: hier die Arbeitsplatzbesitzenden (gut organisiert und geschützt in den schrumpfenden Gewerkschaften), dort die vereinzelten und daher lobbylosen Arbeitsplatzlosen, die womöglich durch ein „Grundeinkommen ohne Arbeit"[10] ökonomisch ruhiggestellt werden, was aber deren soziale und psychische Lage nicht verbessert.

Ich breche an dieser Stelle diesen Gedankenstrang ab. Meine Absicht war, hinreichend plausibel zu machen, daß wir zur Zeit vor einer dramatischen Alternative stehen: *Hier die Entsorgungsgesellschaft, dort die Solidargesellschaft;* hier ein Weg in eine Zukunft mit hohen sozialen Spannungen, die Frieden und Freiheit gefährden, dort der Weg in eine Zukunft, in der es einen zunehmend gerechten Zugang zu den verfügbaren Lebenschancen gibt, und zwar nicht nur in den einzelnen Ländern, sondern tendenziell in der längst eins gewordenen Welt.

Solidarvorrat

Welchen Weg wir gehen werden, hängt engstens zusammen mit der Frage, ob wir eine ausreichend große Zahl von Menschen haben, die ein hohes Maß an belastbarer Solidarität besitzen und mit denen zusammen die politisch Verantwortlichen jene Politik machen können, die – weil solidarisch – auch zukunftsfähig ist. Haben wir dieses Potential an solidarischen Menschen? Hermann Denz vom Institut für Soziologie an der Universität Innsbruck und ich als Leiter des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Werteforschung sind in einer Repräsentativstudie dieser Frage in Österreich nachgegangen[11]. Dabei haben wir versucht, den diffusen Begriff der

Solidarität zu dimensionieren und damit untersuchbar zu machen. Das sind nur einige wichtige Ergebnisse der Forschung, die nicht nur für Österreich Geltung haben dürften:

1. Die Menschen in Österreich haben mehrheitlich ein solidarisches Selbstbild. 85 Prozent halten „teilen können" für das wichtigste Erziehungsziel. 1970 hatten mit einem ähnlichen hohen Wert die Österreicher für das Erziehungsziel „Gehorsam" plädiert[12]. Wir sind also in wenigen Jahren von einer Gehorsamskultur in eine Solidarkultur übersiedelt. Das allerdings mit einer empfindlichen Einschränkung: Wertgeschätzt ist Solidarität im Modus des Wünschens. Je mehr wir uns der Bereitschaft zu solidarischem Handeln nähern, desto niedriger werden die Werte.

2. Die zweite Einschränkung: Stark ist die Bereitschaft zur Mikrosolidarität, weitaus geringer jene zur Makrosolidarität. Im Zug der Operationalisierung von Solidarität haben wir verschiedene „Reichweiten" angenommen: Solidarität in der Mikrowelt der Familie, gegenüber Angehörigen und Kindern; ihr gegenüber Solidarität mit großer Reichweite: gegenüber Ausländern, mit Flüchtlingen, im Bereich der Entwicklungshilfe. Dazwischen liegen zwei Formen der Solidarität mit mittlerer Reichweite (Mesosolidarität): Solidarität am Arbeitsplatz, mit Arbeitslosen, mit Nachbarn, Solidarität im Betrieb und Solidarität hinsichtlich der Resozialisierung von Jugendlichen.

3. Das forscherische Interesse richtete sich sodann auf die Frage, warum der Wunsch nach Solidarität auf dem Weg zum solidarischen Handeln (selbst auf der Ebene der Einstellungen) verkommt. Dabei sind wir auf solidarisierende und entsolidarisierende Faktoren gestoßen. Den entsolidarisierenden gemeinsam scheint Angst zu sein: die Angst vor einem zu schwachen Ich; die Angst vor eigenem Minderwert; vor allem aber die Angst, in einem knappen Leben mit dem Wunsch nach möglichst leidfreiem Glück unterzugehen. Demgegenüber gibt es kulturelle Kräfte, die offensichtlich den Horizont ausweiten und zugleich Angst mindern. Dazu zählen postmaterialistische Strömungen, die ein Gespür für die All-Einheit aller Wirklichkeit besitzen; dazu zählt aber auch die Einnetzung in traditionelle christliche Gemeinschaften. Es gehört zu den bemerkenswerten Ergebnissen unserer Solidaritätsstudie, daß im Umkreis vernetzter Religiosität Solidarität gemehrt wird. Die soziorelegiöse Landkarte ist weithin kongruent mit der Solidarlandkarte. Das Land wäre somit ohne die Solidarstärke christlicher Netzwerke kälter und ärmer.

Solidarmehrung

Stärkung solidarisierender Kräfte. Auf der Folie dieser Erkenntnisse lassen sich auch Wege zur Solidarmehrung ausmachen. Insofern es vielgesichtige Angst ist,

welche die vorhandene Solidarbereitschaft offensichtlich lähmt, wird der moralische Appell „Seid doch solidarischer!" nur wenig fruchten. Was nützt es denn auch einem Lahmen, wenn man ihn auffordert, schneller zu laufen? Das wird ihn vielmehr aggressiv machen. Was dagegen eher weiterführt ist der Versuch, solidarhemmende Kräfte im Menschen zu mindern. Das könnte positiv bedeuten: Stärkung jenes Selbst, das dann auch selbstlos sein kann; Stärkung des Selbstwerts, daß nicht alle Kraft in die Kompensation eigenen Minderwerts investiert wird; Ausweitung der Transzendenzreichweite der Lebenswelten in räumlicher wie zeitlicher Dimension. In räumlicher Hinsicht: Begegnungen mit den Fremden, den anderen; Entprovinzialisierung der Lebenswelt; Vernetzungen der zu kleinen Lebenswelten. In zeitlicher Hinsicht: Weitung des Zeithorizonts über den Tag hinaus; auf die nächsten Generationen, über die Grenze des Todes hinaus. „Lehre mich meine Tage zählen, damit ich ein weises Herz gewinne": Dieser poetische Text der Psalmendichtung läßt sich abwandeln in: „Lehre mich meine Tage zählen, damit ich ein solidarisches Herz gewinne!" (Psalm 90, 11)

Solidarbiotope. Solidarität gilt es sodann biographisch zu lernen. Dazu braucht es das Solidarbiotop Familie. Aber auch die Schulen sind heute mehr denn je aufgefordert, und das zum Teil auch deshalb, weil die Familien vielfach überfordert sind. Für die Entwicklung der Überlebenstugend Solidarität[13] ist mit Sicherheit die Herkunftsfamilie wichtig. Hier wachsen Ichstärke und Selbstwertgefühl. Damit dies geschehen kann, braucht es aber nicht nur die symbiotisch-bergende Erfahrung der Mutter, sondern auch das die Symbiose aufbrechende Dazutreten eines Dritten, den wir in unserer Kultur „Vater" nennen. Seine Aufgabe ist es, die Mutter-Kind-Symbiose zu öffnen und damit den Weg zu einer eigenständigen Identität freizumachen. Fehlen die Väter, was heute oft der Fall ist, bleiben die Kinder mit hoher Wahrscheinlichkeit im symbiotischen Arrangement mit der Mutter. Die Ichentwicklung wird dadurch stark gebremst.

Wer also wünscht, daß der Gesellschaft eine solidarische Generation nachwächst, wird sich um die Stärkung des Familiensystems und hier wieder besonders darum mühen, daß Männer auch Väter sein können. Die Balance zwischen Erwerbswelt und Familienwelt muß besser gestaltet werden. Geschieht das nicht, vernachlässigen wir weiterhin – wie schon seit geraumer Zeit – die familiäre Lebenswelt, dann gehen wir einem nichtfinanzierbaren Therapie- und Polizeistaat entgegen. Das ist eine andere Position als jene, die von konservativen Kreisen vertreten wird. Denn diese verlangen die Rückkehr der Mütter in die Familienwelt, ohne dasselbe von den Vätern zu fordern, was aber wiederum nach einer Neubestimmung im Verhältnis Familien- und Erwerbswelt verlangt (was bei Konservativen nur selten gesehen wird).

Für die Solidarmehrung in der Kultur kommt sodann den Schulen wachsende Bedeutung zu. Das setzt voraus, daß schulische Erziehung nicht nur berufliche Ausbildung ist, sondern sich auch um den Wertevorrat der Gesellschaft kümmert.

Dazu wäre es gut, würden Klassen zu einer Art Solidarbiotope werden, in denen Personen sind, die wie Solidarhebammen wirken, also das solidarische Wunschpotential in den jungen Menschen heben und fördern. Das wird um so leichter geschehen, je mehr die Lehrenden selbst randvoll mit der Tugend der Solidarität sind. In Schulklassen kann dann die Solidarität zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Inländern und Ausländern eingeübt werden. Die Aufmerksamkeit für die Schwächeren, die Langsameren, die „Klassenomegas" kann sich entwickeln.

Solidarisierende Kraft der Kirchen. Nicht zu unterschätzen ist die Solidarleistung der religiösen Netzwerke, darunter der christlichen Kirchen. Dies hat wohl damit zu tun, daß dann, wenn sich die Kraft der christlichen Botschaft unbehindert entfalten kann, Menschen viel von den der heutigen Kultur innewohnenden Ängsten verlieren. Das aber begünstigt die Ausbildung von belastbarer Solidarität nachhaltig. Daher finden sich eben in den christlichen Netzwerken, also in den Orden, den Basisgruppen, in den Pfarrgemeinden Personen mit einer Solidarausstattung, die über dem Bevölkerungsschnitt liegt. Hinsichtlich der Solidarität sind also die Kirchen eine nahezu unersetzliche gesellschaftliche Kraft. Von da aus erhält auch der Religionsunterricht eine seiner Rechtfertigungen. Er weitet die Lebenshorizonte enorm und fördert das Solidarvermögen der Kinder. Deshalb wird auch die Gesellschaft nicht um die Frage herumkommen, wie diese Förderung belastbarer Solidarität bei jenen Kindern geschieht, welche sich vom Religionsunterricht abmelden oder wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gruppe der Konfessionslosen an keinem teilzunehmen verpflichtet sind. Welcher Alternativunterricht wird gegeben werden? Und wie ist dieser zu gestalten, damit der Zukunftswert Solidarität gefördert wird?

Solidarförderung durch solidarische Politik. Schließlich kann auch die Politik solidarmehrend wirken. Das ist heute kaum der Fall. Denn zur Zeit beschleunigt eine solidararme Politik eher den Prozeß der Entsolidarisierung. Es ist ein Teufelskreis: Politiker halten die Wähler für unsolidarisch und machen daher keine solidarische Politik, was wiederum die letzten spärlichen Solidarvorräte bei den Menschen aufbraucht. Aber warum wirtschaftet die Politik mit der tatsächlich nur schwach ausgeprägten Bereitschaft zu solidarischem Handeln? Politik könnte ja auch einmal auf den Wunsch der Menschen nach Solidarität setzen. Damit würde sie den Menschen mehr Solidarität zutrauen, als sie momentan zu leisten bereit wären. Dieses vernünftige Zutrauen könnte aber den Wunsch stärken und für solidarisches Handeln öffnen. Wo solches in kluger und gekonnter Weise gemacht wird, erweisen sich die Menschen durchaus bereit, über den Schatten ihrer tiefsitzenden Ängste zu springen und sich an solidarischen Vorgängen zu beteiligen. Musterbeispiele dafür sind in Österreich die Aktion „Nachbar in Not" oder auch „Licht ins Dunkel".

Ich habe einmal in einem Gespräch mit einem Journalisten vorgeschlagen, daß

die Politik auch für riskierte Solidarpolitik argumentativ wirbt. Das bringe nur wenig, vermerkt der Zeitungsmann. Denn die Leute seien unsolidarisch. Stimmt nur zum Teil, sage ich, gestützt auf meine Forschungsergebnisse. Richtig ist vielmehr, daß die Politik die Menschen ebenso unterschätzt wie die solidaritätsmehrende Dynamik riskierter Solidarpolitik. Zudem: Die Politik ist von der Notwendigkeit der EU überzeugt und hat dafür auch nicht immer eine Mehrheit. Und auch hier bleibt die Politik nicht tatenlos, sondern wirbt massiv für die EU. Sollte ähnliches nicht geschehen, weil die Notwendigkeit solidarischer Politik doch nicht klar genug gesehen wird?

ANMERKUNGEN

[1] U. Beck, Risikoges. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986); Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Ges., hg. v. dems. (Frankfurt 1994).

[2] R. Oltmanns, Du hast keine Chance, aber nutze sie: eine Jugend steigt aus (Reinbek 1980).

[3] H. M. Enzensberger, Die große Wanderung. 33 Markierungen (Frankfurt 1992).

[4] R. Dahrendorf, Ges. Abhandlungen (München 1972).

[5] P. P. Pasolini, Freibeuterschriften. Aufsätze u. Polemiken über d. Zerstörung d. Einzelnen durch d. Konsumges. (1993).

[6] G. Schulze, Die Erlebnisges. Kultursoziologie d. Ggw. (Frankfurt ^{6}1996); Das schöne Leben. Eine interdisziplinäre Diskussion v. Gerhard Schulzes „Erlebnisges.", hg. v. U. Winkler (Thaur 1994).

[7] E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden (1990); R. A. Moody, Leben vor dem Leben (Gütersloh 1992).

[8] Ethics, hg. v. P. Singer (Oxford 1994); H. Kuhse, Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener (1993).

[9] B. u. P. L. Berger, In Verteidigung d. bürgerl. Familien (Frankfurt 1980).

[10] H. Büchele, L. Wohlgenannt, Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Ges. (Wien 1985); dies., Den öko-sozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen (Wien 1990).

[11] P. M. Zulehner u. a., Solidarität. Option für d. Modernisierungsverlierer (Innsbruck 1996).

[12] P. M. Zulehner, H. Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Wien 1991).

[13] Johannes Paul II., Sollicitudo rei socialis (1987).

Dieser Beitrag entstand als Produkt der Forschungsaktivitäten des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Werteforschung in Wien.

Eugen Biser

Die neue Lesart

Anleitung zu einer transkritischen Bibellektüre

Die Bibel beweist ihren Charakter als Gotteswort nicht zuletzt dadurch, daß sie nie zu Ende erklärt ist. Wenn der Eindruck entstanden war, daß ihr alle Geheimnisse entrissen worden seien, setzte sich meist in Schüben eine neue Lesart durch, die das Gegenteil bewies. Das gilt auch von der historischen Bibelkritik. Als Reimarus meinte, ihre Glaubwürdigkeit durch den Nachweis von Widersprüchen, insbesondere in den Osterberichten, erschüttert zu haben, bewies Lessing, daß davon allenfalls der überlieferte Wortlaut, nicht aber das ihnen zugrundeliegende Zeugnis betroffen war. Als Albert Schweitzer seinen Anfangsglauben an dem Faktum der unerfüllten Naherwartung Jesu scheitern sah, bahnte sich bereits die Perspektive der „vergegenwärtigten Eschatologie" an. Als Rudolf Bultmann die Auferstehung Jesu durch ihre Zurücknahme ins Kerygma zu retten suchte, brachte Ernst Käsemann die historische Auffassung erneut zum Zug. Als Joachim Jeremias die allegorisierende Gleichnisdeutung festgeschrieben zu haben schien, verhalf Ernst Fuchs der immanenten zum Durchbruch. Und als Gerd Lüdemann den Osterglauben mit dessen faktizistischer Begründung verloren gab, gewann die mystische des Apostels Paulus unerwartet an Boden.

Diese fortgesetzten Umbrüche sind wohl nur so zu erklären, daß die jeweils dominierenden Lesarten zu kurz trugen und gegen das Gewicht der andringenden Fragen nicht aufkamen. Das aber stellt nun an sie die Frage nach ihrer Übereinkunft, verstanden als die nach ihrem gemeinsamen Ansatz. Der aber besteht unverkennbar in dem, was Paulus den „toten Buchstaben" nannte, modern ausgedrückt, in ihrer Würdigung der Bibel als ein Werk der Literatur.

Die Ergiebigkeit dieses Ansatzes kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Er führte nicht nur zur Unterscheidung von originären und pseudoepigraphischen Schriften, zur Identifizierung authentischer und nachgestalteter Herrenworte und zur Abhebung urchristlicher Adaptationen vom ursprünglichen Wortlaut, sondern auch zur Lösung des synoptischen Problems mit Hilfe des Postulats einer Logienquelle, das durch die Entdeckung des gnostischen Thomasevangeliums weitgehend verifiziert wurde, von der Lösung einer Fülle von Einzelproblemen ganz zu schweigen. Vor allem aber führte diese Einschätzung zur Entwicklung und Differenzierung der historisch-kritischen Methode, der diese Ergebnisse zu verdanken sind. In ihrer zur Text-, Literatur-, Traditions- und Redaktionskritik

entfalteten Form hat diese Methode als eine, wenn nicht die methodologische Spitzenleistung im Bereich der Erschließung literarischer Texte zu gelten. Mit Recht wurde sie deshalb von Ernst Troeltsch als „nicht hintergehbar" bezeichnet.

Der Rückgriff

Der Ausdruck läßt freilich die Möglichkeit offen, die historisch-kritische Methode in einem andern als dem von Troeltsch angenommenen Sinn zu „hintergehen". Denn literarische Texte nutzen, verallgemeinernd gesprochen, vor allem die informative Sprachqualität. Tatsächlich steht diese bei der derzeitigen Einschätzung der sprachlichen Kommunikation so sehr im Vordergrund, daß andere Sprachqualitäten meist nur vom Rand her ins Blickfeld traten. Dabei zeigt schon das eklatante Mißverhältnis zwischen der Menge der faktisch verwendeten Sprachzeichen und der der tatsächlich gebotenen Informationen, daß das Medium Sprache multifunktional und keineswegs nur im informativen Interesse eingesetzt wird. Dafür zeugt seit alters die Dichtung. Es kennzeichnet jedoch den eingefahrenen Umgang mit der Bibel, daß deren dichterische Qualität nur im Fall der ausdrücklich als Dichtungen und Liedgut ausgewiesenen Texte, nicht jedoch durchgängig, in Anschlag gebracht wurde. Daß die Evangelisten auch in ihrer Eigenschaft als Schriftsteller – und nicht nur als Referenten – gewürdigt werden sollten, wurde demgemäß auch nur von dem Außenseiter Walter Jens hervorgehoben.

Die angesprochene Engführung gilt aber auch von der Methode. Von ihrem Ursprung her dem „toten Buchstaben" zugeordnet, geriet sie zunehmend in den Sog der analytischen Sprachphilosophie, die – mit Ausnahme der Pragmalinguistik und der von John L. Austin herausgestellten performativen Sprachverwendung – die Sprache lediglich als ein Medium des Informationstransfers versteht. Selbst Ausnahmen wie die Pragmalinguistik bleiben, wie schon die Bezeichnung erkennen läßt, dem informationstheoretischen Grundansatz verhaftet. Dabei hatte Nietzsche in einer aufschlußreichen Nachlaßnotiz betont: „Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden – kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann."

Daß im biblischen Wort eine „Musik" hinter den Worten hörbar wird, hat in seiner Weise Kierkegaard in seiner „Einübung im Christentum" herausgestellt, als er von dem „Leidenston" sprach, der selbst in den freudigsten Herrenworten durchklinge. Dabei steht er auf den Schultern von Nikolaus von Kues, der die ganze Offenbarungsgeschichte als das Erklingen einer viele Modulationen durchlaufenden „großen Stimme" versteht. Daß im Schriftwort aber bisweilen auch eine „Leidenschaft" fühlbar wird, verdeutlichen Stellen wie der paulinische Not-

schrei: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem todverfallenen Leib befreien?" oder der johanneische Jubelruf: „Seht doch, welch große Liebe der Vater zu uns hegt, daß wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern sind", in denen sich die Aussage zu exklamatorischen Ausbrüchen steigert. Daß es dabei überdies um die Vergegenwärtigung der Person des Offenbarers zu tun ist, zeigt sich überall dort, wo dieser selbst in präsentativer Weise wie insbesondere in den johanneischen Ich-bin-Worten oder im Machtwort des Abschiedsgebets initiativ wird, mit dem er die Schau seiner Herrlichkeit für die Seinen fordert.

Der Ausgangspunkt

Entscheidend ist bei alledem die Gewinnung des Ausgangspunkts, von dem aus die neue Lesart aufgenommen werden kann. Der aber liegt zweifellos dort, wo die aufgeführten Elemente in noch ungeschiedener Einheit aufscheinen, wo also die die Texte durchhallende Stimme ertönt, wo das Wort seine performative, von der ihm innewohnenden Glut bewirkte Macht erweist und im Gesprochenen der Sprecher zum Vorschein kommt. Angesprochen ist damit die Taufszene, sofern sie nur im Gegenzug zu ihrer taufätiologischen Einschätzung in ihrem genuinen Sinn begriffen wird. Darauf verweist das große Programmwort Jesu, er sei gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen und er müsse dafür „eine Taufe empfangen", nach der er sich sehne. Damit ist unverkennbar die „Bluttaufe" seines Todes gemeint. Im Licht dieses Wortes wird die Taufszene aber unverkennbar zum Ursymbol der Todüberwindung, wie sie sich dann auch nach Paulus an dem in der Taufe mit Christus begrabenen und auferweckten Christen ereignet. Tatsächlich wurde die Szene von der „Vordatierungshypothese" in diesem Sinn verstanden, da sie in ihr eine lebensgeschichtliche Vorwegnahme dessen erblickt, was der Eingang des Römerbriefs in die Worte faßt: „dem Fleische nach hervorgegangen aus dem Geschlecht Davids, durch den Geist der Heiligkeit jedoch zum Gottessohn mit Macht eingesetzt durch die Auferstehung von den Toten." In dieser Sicht erweist sich die Himmelsstimme als diejenige, die „in die Gräber dringt" und den Gekreuzigten dem Tod entreißt, um ihm seinen Platz am Herzen des Vaters und damit im Zentrum des Lebens zuzuweisen. Insofern „datiert" die Taufszene das Ereignis der Auferstehung auch in dem Sinne voraus, als sie – in erzählender Brechung – den Anruf hörbar macht, der den Gekreuzigten in sein neues unvergängliches Leben ruft. „Du bist mein geliebter Sohn" will somit als das Wort der Erweckung verstanden werden und damit als das Urwort der Auferstehung Jesu und der mit ihr markierten Wende von der Lebensgeschichte zu seiner Wirkungsgeschichte und all dem, was diese an Folgen hervorbrachte.

Im Blick auf die gesuchte Lesart betrifft dies nicht zuletzt die Entstehung der mündlichen und schriftlichen Dokumentation dessen, was von Jesus in Erinne-

rung geblieben war. Denn ohne den Initialstoß seiner Auferstehung hätte keinerlei Anreiz bestanden, den Worten und Taten des scheinbar Gescheiterten und sogar von Gott Verworfenen, wie der Lukasprolog sagt, „von Anfang an nachzugehen" und sie durch schriftliche Aufzeichnung vor der Gefahr der Vergessenheit und Verfälschung zu bewahren. Naturgemäß wirkte sich diese einzigartige Veranlassung auch auf den Stil der Berichterstattung aus. Denn jetzt erschloß sich erst der Zusammenhang dessen, was geschehen war, und jetzt ergaben sich erste Gesichtspunkte, unter denen auszuwählen, zu ordnen und darzustellen war.

Insofern steht die gesamte Jesusüberlieferung im österlichen Licht. Das stellt die Historizität der berichteten Fakten so wenig in Frage wie die Tatsächlichkeit des Kreuzestodes Jesu, ohne die von seiner Auferstehung überhaupt nicht gesprochen werden könnte. Doch ebenso gewiß besitzen diese Fakten einen neuen Stellenwert und eine über ihr bloßes Geschehensein hinausweisende Relevanz. Wie es die Vordatierungshypothese von der Taufe annimmt, weisen sie, je nach Signatur, entweder auf den Kreuzestod oder auf die Auferstehung voraus, so daß der Gesamtbericht einen zielgerichteten Zug gewinnt. So kommt es, daß in der lukanischen Weihnachtsgeschichte bereits der Glanz des Osterlichts aufleuchtet, während über vielen Konfliktszenen der Schatten einer unüberhörbaren Todesdrohung liegt. Vor allem aber erklärt sich damit der Tatbestand der „versprengten", genauer gesagt, der vorgezogenen und in die Lebensgeschichte zurückverlegten Ostergeschichten wie die vom wunderbaren Fischzug, vom nächtlichen Gang Jesu über den See und von der Verklärungsszene.

Die Vordatierungshypothese ist überdies dazu angetan, einen eher unterschwelligen Zusammenhang aufzudecken, der die Erzählrichtung der Evangelien betrifft. Ihrer Oberflächengestalt zufolge sind sie insgesamt, am deutlichsten das Lukasevangelium, „biographisch" in dem Sinn angelegt, daß sie von den – unterschiedlich angesetzten – „Anfängen" auf das Ende in Tod und Auferstehung hin erzählen. Jetzt aber zeichnet sich, überlagert von diesem biographischen Hauptduktus, eine Gegenströmung ab, die seine Lebensgeschichte von ihrem Ende her erzählt. Ihre Stütze hat diese Lesart in der Zweiwertigkeit der einschlägigen Szenen, insbesondere der als vorweggenommenes Auferstehungssymbol erwiesenen Taufszene. Unterschwellig verfahren die Evangelien somit im Sinn einer Rekonstruktion der Lebensgeschichte Jesu von ihrem Ziel und Ende her. Das verleiht den fraglichen Szenen einen palimpsestartigen Charakter, aufgrund dessen in anfänglichen Begebenheiten bereits Szenen der letzten Lebensphase durchscheinen. So weist die Versuchungsgeschichte bereits auf die Passion voraus, der Beginn der öffentlichen Tätigkeit auf den Einzug in das – sich wie eine Falle öffnende – Jerusalem, die Berufung der Jünger auf deren Aussendung in die „Städte und Ortschaften, in die er sich selbst begeben wollte", die Ablehnung durch seine Familie und Vaterstadt auf die durch den Massenabfall ausgelöste Lebenswende und die Mordandrohung durch Herodes und die Gegner auf seinen Tod. Von daher legt

sich eine antizipierende Lektüre nahe, die in kreisförmig vorgreifender Weise im Anfang schon das Ende vor Augen hat.

Doch in wenigen Einzelfällen kommt sogar der Felsengrund, der alles trägt, in nur wenig verfremdeter Darstellung zum Vorschein. Das ist der Fall der „versprengten Ostergeschichten", in denen der durch Ostern gebildete Grund noch kaum verhüllt deutlich wird. Auf den wunderbaren Fischzug trifft das schon insofern zu, als er nach Ausweis mehrerer Kriterien, vor allem in Gestalt des johanneischen „Nachtragskapitels", seinen ursprünglichen Ort in der Osterszene hat; erst recht gilt das dann aber von Jesu nächtlichem Gang über den See und von der Perikope von seiner Verklärung.

Damit stellen sich zwei Fragen. Als erste die Quaestio facti, verstanden als die Frage nach den genuinen Osterzeugnissen; sodann aber auch die Quaestio iuris, verstanden als die Frage nach dem Geltungsrecht, das diese im Vergleich zu den ausdrücklichen Ostergeschichten für sich beanspruchen dürfen. Ausgangspunkt ist dabei die Einschätzung der Taufszene als Symbol der allem anderen vorangehenden „Erweckung" Jesu aus dem Abgrund seines Kreuztodes. Für ihre Vorgängigkeit spricht nicht nur ihr Inhalt, sondern nicht weniger auch die Tatsache, daß in ihr Gott der Handelnde und Sprechende ist, wie es dem in der christlichen Verkündigung zuerst gebrauchten Ausdruck von der „Auferweckung" Jesu entspricht.

Das Urzeugnis

Dies vorausgesetzt, ordnen sich die fraglichen Szenen zu zwei Hauptzeugnissen: der Erscheinung auf dem Berg der Verklärung, bei der Gott gleichfalls das Subjekt des Geschehens und der Verklärte der von ihm Ausgewiesene ist, und der Erscheinung auf dem See, bei der Jesus die Ängste und Zweifel der Jünger durch sein machtvolles „Ich bin es" beseitigt. Dessen Effizienz wird durch den wunderbaren Fischzug verdeutlicht, der sich als die bildhaft-szenische Veranschaulichung der performativen Qualität des Präsentationswortes erweist. Dabei läßt die Verklärungsszene insofern eine bereits fortgeschrittene Stilisierung erkennen, als sie auf die schon von der Apostelgeschichte aufgeworfene und von der antichristlichen Polemik zugespitzte Frage eingeht, warum die Ostererscheinungen nicht vor dem ganzen Volk, sondern nur vor auserwählten Zeugen erfolgten. Aus diesem „fortgeschrittenen" Stadium blickt sie auf die Seeszene zurück, in welcher der Auferstandene selbst „zu Wort kommt" und damit der Aufforderung der Himmelsstimme „Ihn sollt ihr hören" genügt. Das Erwählungsmotiv tritt dabei auch insofern zutage, als die Wahl der Apostel nach synoptischer Überlieferung auf einem Berg erfolgt.

In der Frage der Priorität entsteht so eine seltsame Pattsituation. Vom Verbalisierungsprozeß her erweckt die Verklärungsszene, sofern ihr der Begriff der Auf-

erweckung zugrunde liegt, den Eindruck der größeren Ursprünglichkeit. Dem steht freilich der Umstand entgegen, daß sie in unausdrücklicher Apologetik auf das Problem der eingegrenzten Sichtbarkeit eingeht und überdies mit dem „Ihn sollt ihr hören" auf das Selbstzeugnis des Auferstandenen verweist. Ein eigenes Problem bildet ihr primär optischer Charakter. Das entspricht zwar dem Protokollsatz „Ich habe den Herrn gesehen", mit dem die genuinen Osterzeugen ihr Erlebnis dokumentieren, nicht aber der von Paulus unterstrichenen Tatsache, daß es erst das präsentative „Ich bin es" ist, das die Erscheinung als solche verifiziert.

Umgekehrt fehlt es aber auch in der – nunmehr als ursprünglicher erscheinenden – Seeszene nicht an sekundären Zügen. So ist sie einerseits durch den wunderbaren Fischzug im synoptischen wie im johanneischen Kontext mit dem Aussendungsmotiv – „Ich will euch zu Menschenfischern machen"; „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!" –, andererseits aber auch mit dem Zweifelsmotiv verknüpft. Das hängt zwar auch mit dem irritierenden Ersteindruck zusammen, der die Jünger befürchten läßt, ein Gespenst vor Augen zu haben; doch gehört es nach Ausweis der Thomasszene hauptsächlich in den Fragekreis, der mit der Situation der nachgeborenen Hörer des Evangeliums aufbricht, die sich mit Lessing vor den „garstigen breiten Graben" des Zeitenabstands gestellt sehen. So spricht auch hier manches gegen die anfängliche Vermutung.

Der antwortende Zeuge

Aus dieser Pattsituation führt nur der heraus, der im Unterschied zu den überliefernden und wie über ein historisches Vorkommnis berichtenden Evangelien Einblick in seine Erfahrung vermittelt und deshalb als der auf die unwillkürlich gestellten Fragen seiner Leser eingehende und darauf „antwortende" Osterzeuge zu gelten hat: Paulus. Antwort aber gibt er in der dreifachen Aussage, mit der er den Protokollsatz „Ich habe den Herrn gesehen" erläutert und mit der er sich der Gruppe der tragenden Osterzeugen anschließt.

Grundlegend geschieht das in dem Selbstzeugnis, mit dem Paulus seine Damaskusvision im Galaterbrief verdeutlicht. In jener Gnadenstunde, so versichert er, habe ihm Gott das Geheimnis seines Sohnes „geoffenbart". Damit gibt er seinem – mit der Damaskusvision identischen – Ostererlebnis eine unverkennbar akustische Deutung, sofern er es als ein Sprachgeschehen versteht, das den sich ihm in seiner Güte zuneigenden Gott zum Sprecher und den Auferstandenen zum zugesprochenen Inhalt hat. Dem folgt in der Korrespondenz mit Korinth ein zweites Selbstzeugnis, das sein Erlebnis in einer optischen Perspektive erscheinen läßt und dabei auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen zurückgreift. Wie Gott damals in der Urfinsternis Licht entstehen ließ, so sei ihm in seinem Damaskuserlebnis der Glanz der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi aufgegangen. Da-

mit verglichen hat die Version des Philipperbriefs einen ausgesprochen haptischen Charakter, der sich diesem Ausdruck zufolge auf die „Fühlung" des Geschauten bezieht. Denn hier spricht Paulus davon, daß er von Christus ergriffen worden sei, und daß ihm seither sein Leben in dem Wunsch bestehe, den immer vollständiger zu begreifen, von dem er sich ergriffen wisse.

Der Zusammenhang mit den beiden „Urszenen" ist unschwer auszumachen. Dabei bezieht sich das paulinische Primärzeugnis im Galaterbrief auf die Szene auf dem See mit dem klärenden „Ich bin es" des Erscheinenden. Der im ersten Augenblick irritierende Umstand, daß sich Paulus nicht vom Auferstandenen, sondern von Gott angesprochen weiß, kann insofern vernachlässigt werden, als der Sohn der Inhalt der göttlichen Mitteilung ist, der ihm alles sagt und insofern als das selbst sprechende Wort gedacht werden kann. Besonders deutlich ist der Zusammenhang der optischen Version mit der Verklärungsszene, zumal Paulus hier gleichfalls vom Antlitz des Auferstandenen spricht. Dagegen steht die haptische Version mit beiden „Urszenen" in deutlichem Zusammenhang: mit dem Gang über den See, sofern sich dieser in die Szene mit dem sinkenden Petrus fortsetzt, den die rettende Heilandshand dem drohenden Verderben entreißt. Doch bezieht sich das Wort von dem „Ergriffensein" durch den Auferstandenen auch auf die Verklärungsszene, sofern es auf das Wort „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel wie auf Erden" am Schluß des Matthäusevangeliums verweist.

In der Frage der Priorität fällt die Entscheidung nun eindeutig zugunsten der Szene auf dem See. Ausschlaggebend ist dafür die Beobachtung, daß der Auferstandene in dieser Szene auf ähnliche Weise zu Wort kommt wie in der primordialen Wiedergabe der Damaskusvision, wo er freilich noch gesprochenes und nicht schon sprechendes Wort ist. Dafür klärt sich dann in der Verklärungsszene auf, was mit dem zugesprochenen Wort gesagt ist, und das auf eine in sprachtheoretischer Hinsicht geradezu elementare Weise. Wie sich das auszusagende Wort zunächst im Mienenspiel des Sprechers spiegelt, tritt hier die Offenbarungsaussage im Antlitz des Auferstandenen „in Erscheinung". Noch bevor der Offenbarer sein Werk beginnt, spiegelt sich in seinem im Glanz der Gottherrlichkeit erstrahlenden Antlitz das, was er zu sagen hat und sagen wird. Somit hat die Szene mit dem Gang des Auferstandenen auf dem See als diejenige zu gelten, mit der das Evangelium am weitesten an das heranführt, was die in ihrer Tiefensymbolik begriffene Taufperikope mitteilt. In ihr ging es um die von der Erweckung des Gekreuzigten handelnde Vorgeschichte dessen, was mit dem Gang des Auferstandenen auf dem See in die Menschheitsgeschichte einbricht und durch sein klärendes „Ich bin es" gegen Schrecken und Zweifel gesichert wird.

Zur gleichen Entscheidung in der Prioritätsfrage führt die Berücksichtigung des typologischen Hintergrunds. Im Fall der Verklärungsszene ist dies unverkennbar die Sinai-Typologie, die sowohl aus dem „hohen Berg" als Erscheinungsort als auch aus den – sich in Erinnerung an ihren Offenbarungsempfang auf dem

zweigipfligen Gottesberg Sinai-Horeb einfindenden – Jenseitsgestalten „Elija mit Mose" hervorgeht. Demgegenüber steht im Hintergrund der Seeszene die ungleich „ältere" Figur des über den Wassern einherfahrenden Weltenschöpfers, die auf das altbabylonische Motiv der durch die Bezwingung der Chaosgewässer entstandenen Schöpfung zurückweist. Während der Verklärte als Inbegriff des neuen Gesetzes erscheint, das, anders als das alte, nicht mehr im Zeichen von Sturm und Feuer, sondern in dem des „sanften Wehens" an die Welt ergeht, liegt dem Gang Jesu über den See offensichtlich der Gedanke von der durch seine Auferstehung bewirkten Neuschöpfung zugrunde, die nach Ausweis der Errettung des sinkenden Petrus im Sinn der Überbietung der todverfallenen ersten Schöpfung stilisiert ist. Doch was wirft dieses Ergebnis für die Suche nach einer neuen Lesart der biblischen Texte ab, und welche Aufschlüsse sind von ihr zu erwarten?

Die Aufschlüsse

Daß mit Aufschlüssen dieses Sinnes zu rechnen ist, ergibt sich schon aus der Beobachtung, daß sich das österliche „Ich bin es" in die Ich-bin-Aussagen des Johannesevangeliums fortsetzt und dort die Gesamtdarstellung strukturiert. In diesen Aussagen meldet sich, um mit Nietzsche zu reden, die Person hinter dem Ausgesagten zu Wort. Nietzsche registrierte, wie erinnerlich, aber auch eine „Musik hinter den Worten" und eine „Leidenschaft hinter dieser Musik". Im Blick auf den Bildbezug der Begriffe hätte er überdies von dem Licht hinter den Texten reden können. Damit sind bereits Spuren ausgelegt, die zu der gesuchten Lesart führen. Sie gehen aus von dem dreifachen Selbstzeugnis, mit dem Paulus seine Damaskusvision erschließt. Dabei kann um so sicherer eingesetzt werden, als die neutestamentlichen Texte, wie sich zeigte, ihre Existenz entscheidend der Auferstehung des Gekreuzigten verdanken. Denn ohne sie hätte kein Anlaß bestanden, sich seiner Geschichte zu erinnern und dies schriftlich zu dokumentieren. Doch steht auch diese Dokumentation in einem derart engen Zusammenhang mit dem ereignishaften Ausgangsfaktum, daß von jenem auf diese zurückgeschlossen und in ihm sogar der Schlüssel zu ihrer Tiefenaussage gefunden werden kann. Denn nur um diese kann es sich bei der gesuchten Lesart handeln. Was dagegen die literarische „Oberfläche" anlangt, so steht dafür als Erschließungsmethode die der historischen Kritik zu Gebote, hinter die in dem bereits angesprochenen Sinn nicht mehr zurückgegangen werden kann.

Ihre bisher zu wenig erkannte Grenze hat die historisch-kritische Methode jedoch an ihrem informationstheoretisch verkürzten Sprach- und Textverständnis. Im Sinn der philosophischen Sprachanalyse ging sie einseitig von der Annahme eines primär informativen Sinnes aus, demgegenüber schon die performative, erst recht aber die kommunikative Rolle der Sprache ausgeblendet blieb. Das galt erst

recht von der Würdigung der Bibel als Medium. Denn die Einsicht des Apostels Paulus, daß mit dem geschriebenen Wort wesentliche Sprachqualitäten verlorengehen, ging infolge der Gleichsetzung von verkündigendem Wort und dokumentierender Schrift gleichfalls fast völlig verloren.

Deshalb muß die Gewinnung der neuen Lesart zunächst mit der Wiederentdeckung der medialen Qualität des Schriftworts einsetzen. Sie gewinnt nun aber ihre Wegweisung durch das dreifache Selbstzeugnis des Apostels Paulus, das diese Spur in akustischer, optischer und haptischer Sinnrichtung verfolgen heißt. Aufgrund dieser Wegweisung müßte eine erste Lesart auf den Anruf achten, der von dem auf seinen „Unterton" abgehörten Schriftwort ausgeht. Daß ein derartiger Anruf vernommen werden kann und immer schon vernommen wurde, wird durch zahlreiche Beispiele aus der Geschichte des paradigmatischen Leseverhaltens belegt, angefangen von der Römerbriefstelle, die Augustin zu seiner Lebenswende veranlaßte, bis hin zu Hamanns „Londoner Erlebnis", das gleichfalls durch die innere Resonanz eines Schriftworts ausgelöst wurde. „Schallverstärkend" kommt bei dieser Lektüre das hinzu, was Kierkegaard den „Leidenston" nannte, der selbst den freudigsten Herrenworten zu entnehmen ist. Unter dem Eindruck dieses Leidenstons kann sich der Anruf im Einzelfall bis zu einer förmlichen Zusage steigern, wie sie etwa an Pascal in dessen Mysterium Jesu mit den Worten erging: „An dich dachte ich in meiner Agonie, jene Blutstropfen habe ich für dich vergossen."

Damit hat Pascal eine Spur aufgenommen, die nicht sorgfältig genug weiterverfolgt werden kann. Denn das Evangelium existiert nach Paulus zweimal: nicht nur so, wie es durch seine Initiative als Briefschreiber Gestalt gewann, sondern zuvor schon als der „innere Brief", den der Gottesgeist auf die „Herzenstafeln" der Glaubenden schrieb. Deshalb findet das Schriftwort dort ein individuelles Echo. Es wird, ganz im Sinn der akustischen Lesart, hörbar, sobald man das im Berichtstil Gesagte dialogisch auf sich zurückwendet. Dann würde die Zueignung des Gottesreichs an die Jünger etwa lauten: „Dir ist es gegeben, das Geheimnis des Gottesreichs zu verstehen; den andern wird es nur in Gleichnissen vorgelegt." Der an den Judas der Abschiedsreden gerichtete Vorwurf gälte dann dem Leser in der nun auf diesen zugeschnittenen Form: „Solange schon bin ich bei dir und du kennst mich noch immer nicht? Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeig mir den Vater?" Vor allem aber dürfte er dann das Schlußwort des Abschiedsgebets Jesu variierend auf sich beziehen: „Ich habe ihm deinen Namen kundgetan und werde ihn weiterhin kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihm sei und ich in ihm."

Im Evangelium ist aber nicht nur der Leidenston zu vernehmen, der Johann Georg Hamann als die Stimme des von uns „erschlagenen Bruders" hörbar wurde, sondern auch der Lichtglanz zu ersehen, den Paulus auf dem Antlitz des Auferstandenen aufleuchten sah und der in der Verklärungsszene dessen ganze

Gestalt durchstrahlte. Nicht umsonst beschreibt das Matthäusevangelium das Wirken Jesu im Nordgebiet mit dem Aufgang eines „großen Lichts" in der Nacht der in Finsternis und Todesschatten Wohnenden. Demselben Motiv dürfte es entstammen, wenn das Johannesevangelium seinen Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu mit dessen Wort beschließt: „Als das Licht bin ich in die Welt gekommen, damit keiner, der an mich glaubt, in der Finsternis bleibe." Von diesen beiden Eckpunkten aus zieht sich ein Lichtbogen durch das ganze Evangelium, der auch seine dunkelsten Stellen durchhellt, so daß der heidnische Hauptmann im Antlitz des zu seinem Gott Aufschreienden die Würde des Sohnes zu erkennen vermag. Damit dürfte es auch zusammenhängen, daß Jesus die Spitzenaussagen seiner Selbstoffenbarung wie insbesondere sein Wort „Ich bin das Licht der Welt" nicht an den Freundeskreis, sondern an seine erbitterten Gegner richtet.

Diesem allgegenwärtigen, aber meist verhüllten Licht gilt es nachzuspüren, weil in seinem Schein der befreiende, tröstende und rettende Hintersinn vieler Aussagen lesbar wird. Wer es versucht, begibt sich in die optische Lesart der biblischen Texte. Ihm wird sich unter dem Eindruck dieses unterschwelligen Leuchtens die Vielfalt der oft inkohärenten, teilweise sogar widersprüchlichen Texte zu einer Gesamtschau ordnen, die sich dadurch ergibt, daß sie ihm in ihrer Zentrierung auf die Mitte hin lesbar werden: auf jene Mitte hin, wie sie das Wort von dem Gott umschreibt, in dem sich die Finsternis des Angst- und Schreckenerregenden nicht mehr findet, weil er der Gott der bedingungslosen Liebe ist.

Der Mitvollzug

Von den ausgearbeiteten Lesarten entspricht die erste der Sprachklanganalyse Nietzsches, die zwar nicht vom Glanz, dafür aber von der Musik in den Worten spricht und damit der akustischen Lesart Bahn bricht. Mit seinem Hinweis auf die Leidenschaft hinter der Musik begründete er aber auch die haptische Lesart, die auf der Linie der von Austin herausgestellten performativen Sprachqualität liegt. Daß die Bibel dafür ein weites Feld von Belegstellen bietet, zeigt sich schon beim Schöpfungsbericht mit seinen wiederholten Befehlsworten, die jeweils bewirken, was sie besagen. Für die Sprache Jesu bestätigt das das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas, wenn es von dem Jesusknaben heißt: „Jedes Wort von ihm ist eine fertige Tat." So wirkt dann tatsächlich sein Befehl „Mädchen, steh auf!" und der Erweckungsruf „Lazarus, hierher, heraus", aber nicht weniger auch sein „Schweig, verstumme", mit dem er den Seesturm niederzwingt.

Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang das Johannesevangelium, weil es die Herkunft dieses performativen Redens aus dem Beten Jesu zu erkennen gibt. Denn auf dem Höhepunkt seines Abschiedsgebets bricht Jesus mit dem Niedrigkeitsgestus des Bittens, um mit seinem gebieterischen „Ich will" vor

den Vater hinzutreten und die Schau seiner Herrlichkeit für die Seinen einzufordern. Wenn man im Sinn der Blattvertauschungshypothese davon ausgeht, daß dieses Gebet seinen ursprünglichen Ort verlor, und nach diesem Ausschau hält, legt sich die Annahme nahe, daß dieser in Jesu Zwiesprache mit der vom Volk als Donner gedeuteten Himmelsstimme zu sehen ist, so daß er damit stärker zur Mitte des Evangeliums hinrückt. Dann aber erklingt dort das Machtwort, das den Leser im Durchgang durch die Lebensgeschichte Jesu die „Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater" gewahren läßt und ihn in diese aufnimmt.

So entspricht es insbesondere der österlich gedeuteten Taufszene, sofern sie mit dem Eingang des Römerbriefs konvergiert, der dem dem Geschlecht Davids Entstammenden nachrühmt, daß er durch die Auferstehung von den Toten „zum Gottessohn mit Macht" eingesetzt wurde. Hier entspringt die Quelle aller Macht und Ermächtigung, von der in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist. Es ist in erster Linie die Ermächtigung zum bezeugenden Wort, die Paulus zu dem prinzipienhaften Satz „Ich glaube, darum rede ich" veranlaßt, den man geradezu als das christliche „Cogito ergo sum" bezeichnen könnte. Und es ist, kontrastiv dazu, die Ermächtigung zum Eintritt in die Innenwelt des Glaubens, die der Apostel mit der Formel „in Christus" erschließt. Dorthin zielt das Machtwort des Abschiedsgebets Jesu, das die Schau seiner Herrlichkeit für die Seinen einfordert. Adolf Deissmann sprach im Blick auf die Formel von der „Sphäre", die die „in Christus" Lebenden als bewahrende, bestärkende, inspirierende und belebende Kraft umfängt. Eduard Schweizer sah in ihr das Äquivalent zum paulinischen Begriffsbild des Mystischen Leibes.

Diese ausgesprochene Innensicht tut sich dann auf, wenn die mystische Inversion auf das religiöse Aktbewußtsein durchschlägt, wenn also der Glaube an Christus als dessen Selbsterkenntnis im Glaubenden, die Hoffnung auf ihn als Frucht seiner angstüberwindenden Gegenwart und die Liebe als Reflex seiner liebenden Selbstaneignung begriffen wird. Denn so, wie Guardini den religiösen Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg auf die Formel vom Erwachen der Kirche in den Seelen auf den Begriff bringen konnte, müßte der Umschwung im gegenwärtigen Glaubensbewußtsein mit dem Satz umschrieben werden, daß Christus in den Seinen zu sich selbst erwacht.

Die neuen Lesarten sind, in diesem Zusammenhang gesehen, der mitvollziehende Reflex dieses Vorgangs. Denn die akustische versucht, im verschrifteten Wort seine Stimme zu vernehmen, die optische möchte im Gewebe der Texte den Glanz seines Angesichts gewahren, während die haptische darauf abzielt, sich von seiner andringenden Gegenwart ergreifen zu lassen. Aufgrund dieser Lesarten beginnen die biblischen Texte erst wirklich zu reden, zu leuchten und zu ergreifen. Gerade dadurch aber schaffen sie die Voraussetzung dafür, daß in effektiver Weise über sie gesprochen und aus ihrem Impuls gehandelt werden kann.

Karl Gabriel

Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche

„Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit – Kirche in pluralistischen Gesellschaften", so lautete das Thema des letztjährigen Symposions des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen. Wie zu hören war, ging die Wahl des Themas auf den dringenden Wunsch der osteuropäischen Bischöfe zurück. Hier hatte die staatlich verordnete absolute Privatheit der Religion die Kirchen tendenziell zu Trägern einer Gegenöffentlichkeit gemacht. In den jüngsten Transformationsprozessen der Gesellschaften Osteuropas ging den Kirchen diese Funktion überraschend schnell wieder verloren. Sie sehen sich heute einer verstärkten, als bedrohlich empfundenen Privatisierungstendenz der Religion gegenüber, ohne daß ihnen ein schlüssiges Konzept für ihre Rolle in einer modernen, pluralen Öffentlichkeit zur Verfügung stünde. Wenn auch der Schmerz und das Unbehagen an diesem Punkt in den westeuropäischen Kirchen durch allmähliche Gewöhnung nicht so groß zu sein scheint, sind sie prinzipiell doch in einer ähnlichen Lage. Auch sie spüren, daß die Tendenz zur Privatisierung der Religion sie an einem empfindlichen Punkt trifft, ohne recht zu wissen, was mit ihnen geschieht und wie es anders laufen könnte.

In der Frage der Privatheit und Öffentlichkeit der Religion geht es um den angemessenen Ort von Religion und Kirche in einer differenzierten, demokratisch strukturierten pluralen Gesellschaft. Seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert gehört es zum spezifischen Proprium der Praktischen Theologie, sich jenen Fragen zu stellen, die der christlichen Tradition in und durch ihre neuzeitliche gesellschaftliche Verfassung aufgegeben sind. Seit Anton Grafs Entwurf und Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie als sich im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext erbauende Kirche ist sie an dieser Stelle unvertretbar. Heute bündeln sich in der Frage nach dem angemessenen Öffentlichkeitsbezug von Kirche und Theologie zentrale Aufgabenstellungen der Praktischen Theologie und fordern sie selbst dazu heraus, sich als öffentliche Theologie zu reflektieren. Zu dieser Aufgabenstellung sollen hier einige noch recht vorläufige Einsichten und Anregungen erörtert werden.

In einem ersten Schritt sind aber zunächst begriffliche Unterscheidungen im Bedeutungsgehalt von Öffentlichkeit zu treffen, um gängigen Mißverständnissen im Verhältnis von Öffentlichkeit, Religion und Kirche vorzubeugen.

Drei Bedeutungen von Öffentlichkeit

Aus der Semantik moderner Gesellschaften sind die Begriffe Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, öffentlich und privat, öffentlich und geheim nicht wegzudenken. Die Bedeutungsvielfalt der Begriffe erschwert dabei nicht selten eine ungestörte Verständigung. Dies betrifft nicht zuletzt die Diskussion um das schwierige Verhältnis von Öffentlichkeit zu Religion und Kirche. Es ist deshalb zunächst daran zu erinnern und zu verdeutlichen, daß die Semantik von Öffentlichkeit drei unterschiedliche Bedeutungsschwerpunkte erkennen läßt. Sie erschließen sich insbesondere über die jeweiligen Gegenbegriffe.

In einer ersten Bedeutung trennt die Semantik von öffentlich und privat zwei unterschiedliche Handlungs- und Verantwortungssphären voneinander. Öffentlichen Ämtern stehen private Rollen gegenüber, öffentlichem Eigentum die Sphäre des Privateigentums und der öffentlichen Kontrolle von Angelegenheiten die Sphäre privater, von öffentlicher Kontrolle freier Entscheidungen des einzelnen. Die Trennung der beiden Handlungssphären gilt als konstitutiv für freiheitliche politische und rechtliche Ordnungen. In der Sphäre des Privaten können die Gesellschaftsmitglieder prinzipiell ihre Ziele, Lebensorientierungen und -projekte ohne Rücksicht auf kollektive Entscheidungen verfolgen. In ihren Optionen sind sie nicht an alle bindende Entscheidungen gehalten, unterliegen auch keiner öffentlichen Rechtfertigungspflicht.

Der Handlungs- und Verantwortungssphäre der Privatheit steht der ausgegrenzte Bereich der Öffentlichkeit gegenüber. Für den spezifischen Bereich der Öffentlichkeit gilt in Differenz zur Privatheit, daß die hier gefällten Entscheidungen für alle verbindlich sind, daß sie entsprechend im gemeinsamen oder allgemeinen Interesse entschieden werden sollen und daß sie unter der Kontrolle aller stehen sollen, die ihnen unterworfen sind. Die notwendigen Entscheidungen, Organe und Verfahren im Rahmen der rechtlich konstituierten staatlich-politischen Gemeinschaft zur Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten bilden in diesem Sinn den Bereich der Öffentlichkeit. Bei aller Klarheit des Prinzips bleibt es in allen freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaaten bis heute variabel und umstritten, wo die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit jeweils zu ziehen ist.

Die Logik moderner Differenzierung der Handlungs- und Verantwortungssphären von Öffentlichkeit und Privatheit rechnet die Religion prinzipiell der durchaus geschätzten Sphäre des Privaten zu. Die Religion gehört nach dem Verständnis moderner demokratischer Ordnungen nicht in den Bereich der für alle verbindlichen Entscheidungen, die gegenüber dem einzelnen zur Not mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden können bzw. müssen. Die Verfassungsnorm der positiven wie negativen Religionsfreiheit garantiert dem Bürger eine Sphäre freier Entscheidungen in Sachen Religion, ohne sich kollektiven Entscheidungen des Gemeinwesens unterwerfen zu müssen noch einer öffentlichen Recht-

fertigungspflicht hinsichtlich seiner Entscheidung zu unterliegen. Insofern gehört die Religionsfreiheit als „erste Sphäre privater Autonomie" (Habermas 1971:25) zu den konstitutiven Elementen der Privatsphäre im Gegenüber zur Sphäre der Öffentlichkeit im Sinn kollektiv verbindlicher Regelungen. Erst auf dem ZweitenVatikanum – in der Erklärung über die Religonsfreiheit – hat die katholische Kirche mit der Grundlegung in der „Würde der menschlichen Person" (Art. 2) diesem konstitutiven Moment moderner politisch-rechtlicher Kultur und Ordnung ihre volle Zustimmung gegeben.

Gehört für dieses erste Bedeutungselement die Religion – bei allen Differenzierungen im einzelnen – grundsätzlich der privaten Handlungs- und Verantwortungssphäre zu, so sieht dies beim zweiten Bedeutungsschwerpunkt von Öffentlichkeit schon ganz anders aus. Hier bezieht sich Öffentlichkeit auf die Zugänglichkeit von Kommunikationen, Beobachtungen und Wissen und hat das Geheimnis und die Geheimhaltung zum Gegenbegriff. „Öffentlichkeit erscheint als ein offenes Kommunikationsforum für alle, die etwas sagen oder das, was andere sagen, hören wollen" (Neidhardt 1994:7). Die öffentliche Sphäre in diesem Sinn ist jener Bereich, der für alle offen steht und zugänglich ist bzw. sein soll. In ihm wenden sich Akteure direkt oder über Kommunikatoren an ein prinzipiell unabgeschlossenes Publikum. Das Recht auf Privatheit im Gegensatz zu Öffentlichkeit schützt hier die Privatsphäre vor den zudringlichen Blicken und Interventionen der Öffentlichkeit.

Mit Bezug auf Öffentlichkeit als das, „was vor aller Augen geschieht, was in aller Munde ist" (Peters 1994:44), läßt sich Religion nicht aus der Öffentlichkeit verbannen. Hier gehört es zum Recht der freien Religionsausübung, sich an ein unabgeschlossenes Publikum wenden zu dürfen, wie auch zur Konstituierung einer Versammlungsöffentlichkeit sich frei und ungehindert versammeln zu können. Von Beginn der Ausdifferenzierung einer Publikumsöffentlichkeit an haben die Kirchen die Notwendigkeit gesehen, für eine öffentliche Präsenz der Religion einzutreten und ihre Botschaft einem unabgeschlossenen Publikum zugänglich zu machen. Der neutestamentliche Missionsbefehl kann als Charta des öffentlichen Charakters des kirchlichen Handelns in dieser Dimension gelten.

Die dritte Bedeutung von Öffentlichkeit nimmt die beiden ersten auf und geht in einem normativen und emphatischen Sinn über sie hinaus. Im Kern handelt es sich in der dritten Bedeutung von Öffentlichkeit um eine empirisch gegebene oder normativ postulierte Sphäre „öffentlicher, ungezwungener Meinungs- und Willensbildung der Mitglieder einer demokratischen politischen Gemeinschaft über die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten". Öffentlichkeit dient hier der Bildung einer öffentlichen Meinung mit anspruchsvollen Elementen eines freien Zustandekommens und freier Zustimmungsmöglichkeiten unter Beteiligung aller im Gemeinwesen. Öffentlichkeit im emphatischen Sinn erhält die Funktion einer diskursiven Selbststeuerung der Gesellschaft und der Legitima-

tion politischer Ordnungen und Entscheidungen. Über eine Transparenzfunktion hinaus beansprucht ein emphatischer Begriff von Öffentlichkeit auch Funktionen einer diskursiven Validierung von Themen und Meinungen und eine auf die öffentliche Meinung bezogene Orientierungsfunktion. Vom dritten Verständnis von Öffentlichkeit aus werden in der neueren demokratietheoretischen Diskussion Bezüge zur Sphäre der Zivilgesellschaft in Differenz zu den Handlungsbereichen von Staat und Wirtschaft gezogen. Hat man die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit im Blick, so ergeben sich für die Verhältnisbestimmung zu Religion, Kirche und Theologie eine Reihe neuer, herausfordernder Fragestellungen, die später ausführlich zur Sprache kommen.

Mediale Öffentlichkeit als Spiegel der Gesellschaft

Öffentlichkeit wird gegenwärtig für Kirche und Theologie zunächst dort zum Problem und zur Herausforderung, wo sie als offenes, scheinbar unabgeschlossenes Kommunikationsforum eine bisher unbekannte Funktion und Stellung gewinnt. Das Neue hat seine Grundlage in dem technisch möglich gewordenen und stetig weiter vorangetriebenen Einbezug aller in ein dichtes Netz medialer Kommunikation. Was sich hier herausbildet, bringt heute die systemtheoretische Analyse am schärfsten auf den Begriff. Die massenmediale Öffentlichkeit entwickelt den Charakter eines eigenen gesellschaftlichen Teilsystems. Es erhält die Funktion, allen in der Gesellschaft – den Teilsystemen, Organisationen, Personen – einen Spiegel zur Verfügung zu stellen, in dem sie die Gesellschaft und sich selbst in der Gesellschaft beobachten können. In ihrer Kernfunktion ermöglichen die Massenmedien den Bezug aller auf eine gemeinsame Realität, zumindest erzeugen sie erfolgreich die Fiktion einer solchen, die dann zu einer Realität wird (Luhmann 1981:320).

Das mediale Öffentlichkeitssystem folgt der Leitorientierung Aufmerksamkeit. Was die Aufmerksamkeit des Publikums erregen kann, gilt als positiv, was das Publikum kalt läßt, als negativ. Danach primär wird ausgewählt, was eine Chance hat, Zutritt zur Öffentlichkeit zu erhalten. Unterstützt wird der Code der Aufmerksamkeit durch die Programmierung des Systems auf den Neuigkeits- und Konfliktwert von Informationen und den Prominenz- und Prestigewert der Sprecher, die sich an die Öffentlichkeit wenden. Themen haben dann eine bessere Chance, öffentlich kommuniziert zu werden, wenn sie Identifikation und Betroffenheit beim Publikum auslösen und mit seiner Nahwelt in Verbindung zu bringen sind. Zum ausdifferenzierten System medialer Öffentlichkeit gehören auf der einen Seite die beruflichen Medienmacher, auf der anderen Seite das diffuse Publikum, um das sich scheinbar alles dreht, das aber kaum eine andere Handlungsmöglichkeit besitzt als abzudrehen (Gerhards 1994).

Soweit in einer knappen Skizze die von der Systemtheorie herausgearbeiteten Entwicklungstendenzen des in den letzten 30 Jahren voll zum Durchbruch gekommenen medialen Marktplatzes als Funktionssystem der Gesellschaft. Bei aller möglichen Kritik im einzelnen wie am systemtheoretischen Zugriff insgesamt, wird niemand leugnen können, daß es die skizzierten Tendenzen gibt.

Hat man die heute faktisch vollzogene Integration der Gesamtbevölkerung in das mediale Öffentlichkeitssystem im Blick, fällt ein neues Licht auf einige aktuelle Probleme und Entwicklungen von Religion und Kirche. Es seien hier nur stichwortartig einige Hinweise gegeben:

1. Die Ausbildung eines zweiten, von kirchlicher Kontrolle unabhängigen Medienbilds von Kirche bis in die Reihen der praktizierenden Kirchenmitglieder hinein.

2. Die Marginalisierung von Kirche und kirchlich verfaßter Religion in der öffentlichen Kommunikation – gegenüber Sport, Politik und Mode zum Beispiel.

3. Die Ausbildung einer massenmedialen Sozialform von Religion bis hin zu einer besonderen Art von „Medienreligiosität" mit einer ausgeprägten „Transzendenz ins Diesseits". Das Medium Fernsehen steckt voller religiöser Symbolik.

4. Die Bevorzugung aller Formen neuer, vom traditionellen Muster abweichender Religiosität in der öffentlichen Kommunikation; damit die Tendenz zu ihrer Überschätzung.

5. Die Vorliebe der öffentlichen Kommunikation für das innerkirchliche Konfliktgeschehen und die Entwicklung eines ausgeprägten Krisenbewußtseins in der Kirche. Der Blick in den „Spiegel" verheißt der Kirche permanent nichts Gutes.

Ohne näher auf Einzelaspekte einzugehen, leite ich aus dem bisher Gesagten die Forderung ab: Praktische Theologie muß heute öffentliche Theologie im Sinn einer doppelten strategischen Ausrichtung sein. In einer ersten Richtung wird es zu einer dringenden Aufgabe der Praktischen Theologie als öffentlicher Theologie, die historisch neue Lage für Theologie und Kirche von Grund auf zu bedenken. Was heißt es für Theologie und Kirche, die Menschen faktisch nicht mehr zu erreichen ohne ein zumindest mitlaufendes Bild medialer Realitätskonstruktion? Wie können sich Theologie und Kirche auf die durchgängige Prägung der Menschen durch die mediale Öffentlichkeit einstellen? In welchem Verhältnis stehen die Basiscodes des Evangeliums zu den Codes des medialen Öffentlichkeitssystems? Wie ist eine fruchtbare Vermittlung beider herzustellen?

Von der Möglichkeit und der Fähigkeit, Vermittlungsformen zu finden und neu zu entwickeln, hängt für die Zukunft von Theologie und Kirche vieles ab. Man täusche sich nicht: Setzt man sich überheblich über die Existenz eines öffentlich-medialen Systems hinweg oder scheitern die Vermittlungsbemühungen, dürfte der Weg in fundamentalistische Reaktionsmuster schwer zu vermeiden sein. Am evangelikalen Fundamentalismus Amerikas läßt sich beobachten, wie er mit der

Errichtung eines eigenen, nach außen aggressiv ausgerichteten Mediensystems sich der Konsequenzen medialer Öffentlichkeit zu entziehen sucht. Die rigiden Selektionskriterien des Öffentlichkeitssystems, seine chaotisch erscheinende Vielfalt und sein inhärenter Opportunismus geben dem Fundamentalismus die Chance, ein Gesellschaftsbild des Verfalls und apokalyptischen Untergangs für die eigenen Gläubigen zu inszenieren und sie damit gegenüber dem Öffentlichkeitssystem zu immunisieren.

Praktische Theologie als öffentliche Theologie bedarf neben der Vermittlungsleistung einer zweiten Grundrichtung: der Arbeit an „unterbrechender" Gegenöffentlichkeit. Theologie und Kirche müssen befähigt werden, gezielt die blinden Flecken des medialen Spiegels der Gesellschaft zu thematisieren und bewußtzumachen. Hier geht es darum, Aufmerksamkeit für jene Menschen und Themen zu schaffen, die aus dem medialen Öffentlichkeitssystem herauszufallen drohen. Je ausgeprägter die Gesetze des Marktes die Selektivität des Öffentlichkeitssystems bestimmen, desto stärker wird die Tendenz, die Kehrseiten des gesellschaftlichen Lebens aus dem Licht der Öffentlichkeit ins Private abzudrängen. Es geht darum, die Logik des medialen Öffentlichkeitssystems an jenen Stellen zu unterbrechen, wo es – um mit der Pastoralkonstitution zu sprechen – „ der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art", keinen Raum gibt. Zur Unterbrechungsarbeit gehört auch die Entwicklung einer innerkirchlichen Öffentlichkeit, deren Spiegel in kritischer Korrelation zum Öffentlichkeitssystem die Akzente von Aufmerksamkeit, Neuigkeit und Betroffenheit bewußt anders zu setzen unternimmt.

Mit dem Stichwort Gegenöffentlichkeit wurde unversehens die Grenze zu einem anderen Verständnis und Funktionsbezug von Öffentlichkeit überschritten: zu dem einer diskursiven, zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Um ihre Realität und praktisch-theologische Relevanz soll es im Folgenden gehen.

Das Modell diskursiver, zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und die Kirche

Die Wiederentdeckung der Bedeutsamkeit und Unverzichtbarkeit einer zivilen Bürgergesellschaft gehört zu den Früchten der Umbruchprozesse in Osteuropa. Auf den Punkt gebracht stellt die Zivilgesellschaft das organisatorische Substrat einer diskursiven Öffentlichkeit dar. In ihrem Kern setzt sie sich zusammen aus nichtstaatlichen und nichtökonomischen Assoziationen, Organisationen und Bewegungen. Ihre Aufgabe ist die intermediäre Vermittlung zwischen den Erfahrungen und Entscheidungen in der Welt privater Betroffenheit und Lebensorientierung auf der einen Seite und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems auf der anderen Seite. Öffentlichkeit erhält im Kontext der Zivilgesellschaft gewissermaßen einen zweistufigen Charakter. Mit ihren Interes-

sen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen.

Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die strukturelle Basis für die Bildung einer pluralen, informellen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muß sich auf eine Pluralität von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft soziomoralische Ressourcen voraus, „aus denen sich mit Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist" (v. Soosten 1993:151). Die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit ist in besonderer Weise darauf gerichtet, Ungerechtigkeiten zu artikulieren, vernachlässigte Probleme zu identifizieren und innovative Lösungen ins Spiel bringen.

Aus der Funktion und Bedeutsamkeit zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit für plurale, demokratische Gesellschaften lassen sich Normen ableiten, die für die soziale Sphäre diskursiver Öffentlichkeit konstitutiv sind. So dürfen nicht einzelne oder Gruppen von Menschen systematisch vom Zugang zur Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Auch unter den Bedingungen medialer Vermittlung des öffentlichen Raums gilt die Maxime einer prinzipiellen Zugangschance für alle, soll die Öffentlichkeit ihre Aufgabe erfüllen können. Ähnliches läßt sich für die Offenheit gegenüber Themen postulieren. Themen dürfen nicht einfach aus dem Raum öffentlicher Diskurse ausgeschlossen werden. Welche Themen in den öffentlichen Raum gehören und welche nicht, soll und kann sich erst im diskursiven Prozeß herausstellen. Die Sphäre diskursiver Öffentlichkeit grenzt sich drittens durch die Bindung an einen spezifischen, an Verständigung gebundenen Kommunikationsstil ab: Öffentlichkeit endet dort, wo lediglich verlautbart oder agitiert wird und es nicht um Überzeugung, sondern um die Überwältigung des anderen geht. Diskursivität heiß positiv formuliert: „Auseinandersetzungen über Problemdefinitionen und Lösungsvorschläge werden mit Argumenten ausgetragen", die Anspruch auf Akzeptanz aufgrund von Überzeugung erheben (Peters 1994:47).

Wie nicht anders zu erwarten, ist die Bedeutung und Reichweite einer zivilgesellschaftlichen, diskursiven Öffentlichkeit umstritten. Systemtheoretiker sind geneigt, sie in die Mottenkiste alteuropäischer Denk- und Wunschvorstellungen zu verbannen. Niemand wird aber leugnen können, daß die großen Themen, Debatten und ethischen Innovationen und Veränderungen der letzten Jahre – von Umweltfragen über die Dritte-Welt-Thematik bis zur Geschlechterproblematik – erst über diskursive Öffentlichkeiten bis in die große Politik vorgedrungen sind. Wenn heute im Rückblick auf die letzten 30 Jahre etwa von einer überraschend hohen Innovationsfähigkeit der demokratischen Gesellschaften zum Beispiel in

puncto Umwelt die Rede ist, wird etwas vom Potential wacher, zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeiten erkennbar.

Als Universitätdisziplin hat die Praktische Theologie ihren Weg als öffentliche Theologie begonnen. Maria Theresias Interesse an einer öffentlichen Religion führte zum Entwurf Franz Stephan Rautenstrauchs für ein reformiertes, um die Pastoraltheologie erweitertes Theologiestudium. Die katholische Aufklärung ging ein ambivalentes, bis heute nachwirkendes Bündnis mit den Interessen des absolutistischen Staates an öffentlicher, ordnungswirksamer religiöser Legitimation ein. Aus heutiger Sicht hatte die öffentliche Religion und mit ihr die Praktische Theologie die Kontrollücke zwischen den weitreichenden Ansprüchen des absolutistischen Staates gegenüber seinen Bürgern und seinen noch eingeschränkten Kontrollmöglichkeiten zu schließen. Die kirchliche Gegenbewegung des 19. Jahrhunderts richtete sich vielfach gegen beides: den Aufklärungs- wie den Staats-Öffentlichkeitsbezug der Praktischen Theologie. Über den Vorstoß in den Raum einer verkirchlichten Öffentlichkeit kamen die folgenden Entwürfe der Praktischen Theologie nicht mehr hinaus. Es ist häufiger darauf hingewiesen worden, daß sich in der Entwicklung der Praktischen Theologie seit dem 19. Jahrhundert deutlich das reflektiert, was Franz-Xaver Kaufmann die „Verkirchlichung des Christentums" genannt hat (Fürst 1986). Als Nachfolgemodell öffentlicher Repräsentanz von Religion bildete sich seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Formierung eines konfessionell-katholischen Lagers heraus, das für die Wahrung und Durchsetzung katholischer Interessen im öffentlich-politischen Raum zu sorgen hatte. Mit der Erosion des katholischen Mileus und der konfessionell geprägten politischen Lager in Westeuropa seit Mitte der 60er Jahre ist auch dieses Modell öffentlicher Repräsentanz von Religion in die Krise geraten.

Damit ist der Weg frei geworden für ein Modell öffentlicher Religion, wie es die amerikanische Verfassung früh aufgewiesen hatte, in Europa aber nicht zum Durchbruch gekommen war: das Modell einer zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Repräsentanz von Religion. Für die Praktische Theologie als Universitätsdisziplin ergibt sich daraus die Chance und Herausforderung, ihre Ursprungsidee als öffentliche Theologie wieder aufzunehmen, ohne ihren spezifischen Bezug auf die Kirche als Handlungssubjekt aufgeben zu müssen.

Welches ist der Ort und die Rolle religiöser Tradition und Überzeugungen im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit ? Während Religion im Modernisierungsprozeß strukturell erzwungen aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinn zurückgedrängt wird, gilt dies nicht notwendig ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Zivilgesellschaft setzt eine geschützte und funktionierende Privatsphäre voraus. Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten. Im zivilgesellschaftlichen Rahmen erhalten Motive – einge-

schlossen die religiösen – eine besondere Bedeutung, die zum Überschreiten des Grabens vom Privaten zum Öffentlichen anleiten und animieren.

Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde sozio-moralische Ressourcen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursive Auseinandersetzung um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die religiösen Traditionen können dafür sorgen, daß Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Bindung nicht aus dem zivilgesellschaftlichen öffentlichen Diskurs hinausgedrängt werden. Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Maß in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens artikulierbar und in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hörbar zu machen.

Die Präsenz religiöser Traditionen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ist an ihre Fähigkeit gebunden, sich auf die besondere Qualität eines diskursiven Kommunikationsstils einzulassen. Sie sind gezwungen, ihre Anliegen, Vorstellungen und Lösungsperspektiven argumentativ und offen für Kritik vorzutragen. Wo sie sich auf Verlautbarungen beschränken oder zur Agitation gegenüber ihren Gegnern übergehen, verfehlen sie die Sphäre diskursiver Öffentlichkeit.

Der Zivilgesellschaft entspricht eine andere Form von Zivilreligion, als sie in der Tradition Rousseaus und Durkheims diskutiert wird. Die Zivilreligion der Zivilgesellschaft stellt nicht einen gesamtgesellschaftliche oder politische Integration verbürgenden Symbol- oder Wertkomplex dar, sondern sie besteht aus einer Mehrzahl religiöser Interpretations- und Tradierungsgemeinschaften, die um die Definition gemeinsamer Überzeugungen ringen und in Toleranz wechselseitigen Dissens anzuerkennen in der Lage sind. Damit kommen die gelebten religiösen Traditionen in den Blick anstelle von mehr oder weniger postulierten Religionen politischer oder sozialwissenschaftlicher Provenienz. An die Stelle der „civil religion" treten gewissermaßen die „public churches" (v. Soosten 1993:153).

Im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit erhalten Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften eine intermediäre, vermittelnde Funktion. Sie sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum einer Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als Raum der diskursiven Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein. Praktische Theologie läßt sich in dieser Dimension begreifen als Theorie einer intermediären kirchlichen Praxis. Es geht um Vermittlungsleistungen an zwei für die Existenz von Religion und Christentum in der Moderne entscheidenden Nahtstellen.

Die Vermittelbarkeit individueller religiöser Erfahrung in die öffentliche Kommunikation einer Interpretationsgemeinschaft hinein stellt sich heute weniger denn je von selbst her. In einem ersten Interpretationshorizont hat die Praktische Theologie in Rechnung zu stellen und hermeneutisch-rekonstruktiv zu bearbeiten, daß auch und gerade die Erfahrung des Religiösen und Christlichen einem strukturellen Druck der Individualisierung unterliegt.

Ein zweiter Interpretationshorizont ist auf die Frage gerichtet, inwieweit die kirchliche Kommunikationsgemeinschaft der gewandelten Erfahrung des Religiösen und Christlichen Anschlußmöglichkeiten zur – wie Schleiermacher sich ausdrückt – „Cirkulation der religiösen Mitteilung" (Drehsen 1991:112) bietet. Welche Deutungsmöglichkeiten eröffnet die christliche Tradition, um den heutigen religiösen Erfahrungen die Chance der Entprivatisierung zu geben? Praktische Theologie kann zum Beispiel nicht – so Karl Ernst Nipkow – „an dem Prinzip der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung ... vorbei entwickelt werden" (1991:150). Als Konsequenz ergibt sich die Entwicklung eines Konzepts praktisch-theologischer Professionalität, das die Respektierung von Autonomie des einzelnen mit begleitendem und stellvertretendem Deutungshandeln im Horizont der christlichen Botschaft verbindet.

An der zweiten Nahtstelle geht es um die Entwicklung einer Theorie kirchlichen Handelns in der Zivilgesellschaft. Hier hat ein erster praktisch-theologischer Interpretationshorizont zu klären, welche Wirkungen auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit von Christentum und Kirche heute faktisch ausgehen. Kirche und Theologie haben auch dort einen Öffentlichkeitsbezug, wo sie ihn leugnen. Aufgabe einer praktisch-theologischen Theorie kirchlichen Handelns wird es sodann, die Botschaft vom unbedingten Heilswillen Gottes in Christus im Kontext einer pluralen, diskursiven Öffentlichkeit zu reflektieren. Drei Schwerpunkte drängen sich auf:

1. Gegenüber den Tendenzen zur umfassenden, interessenbesetzten Lüge im medialen Öffentlichkeitssystem thematisch die Frage und die Suche nach Wahrheit und Verbindlichkeit in der diskursiven Öffentlichkeit nicht zur Ruhe kommen zu lassen. 2. Jenen Gruppen in der Gesellschaft eine öffentliche Stimme zu verleihen, denen die organisatorische und intellektuelle Kraft und Macht fehlt, um sich am Prozeß reflexiver Selbststeuerung der Gesellschaft beteiligen zu können. Es geht um die Veröffentlichung von Erfahrungen des Leids, des Häßlichen, Dunklen und Unterdückten in der Gesellschaft. 3. Für die Sicherung eines diskursiven Bestands öffentlicher Kommunikation einzutreten als Bedingung der Möglichkeit, die Botschaft vom Reich Gottes dialogisch in den Prozeß der Selbstfindung der Gesellschaft einbringen zu können.

Vieles spricht dafür, daß für die Zukunftsfähigkeit des Christentums in der entfalteten Moderne seine wirksame Präsenz innerhalb der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ein zentraler Faktor darstellt. Insofern geht es beim Eintreten für

eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit auch um die Zukunft der christlichen Botschaft selbst. Umgekehrt wird wohl auch eine lebendige zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit ohne die Kraft der religiösen Traditionen auf Dauer nicht Bestand haben können.

Literatur: V. Drehsen, Neuzeitl. Konstitutionsbedingungen d. Prakt. Theol. (Gütersloh 1988); W. Fürst, Prakt.-theol. Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbol.-krit. Methode d. Prakt. Theol. (Zürich 1986); J. Gerhardt, Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoret. Bestimmungsversuch, in: Öffentlichkeit, öffentl. Meinung, soziale Bewegung (KZfSS, Sonderh. 34, 1994) 77–105; J. Habermas, Strukturwandel d. Öffentlichkeit (Neuwied ^{5}1971); N. Luhmann, Veränderungen im System gesellschaftl. Kommunikation u. d. Massenmedien, in: ders., Soziolog. Aufklärung 3. Soziale Systeme, Ges. Organisation (Opladen 1981) 309–320; ders., Die Realität d. Massenmedien (Opladen ^{2}1996) 183–189; F. Neidhardt, Öffentlichkeit, öffentl. Meinung, soziale Bewegung, in: KZfSS a. a. O. 7–41; K. E. Nipkow, Prakt. Theol. u. gegenwärtige Kultur. Auf d. Suche nach einem neuen Paradigma, in: ders. u. a., Prakt. Theol. u. Kultur d. Ggw. Ein internationaler Dialog (Gütersloh 1991); B. Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: KZfSS a. a. O. 42–76; J. v. Soosten, Civil Society. Zum Auftakt d. neueren demokratietheoret. Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche u. Öffentlichkeit, in: ZEE 37 (1993) 139–157.

Georg Langenhorst

Pfarrer als Gestalten der Gegenwartsliteratur

„Der Priester ist Mittler zwischen Gott und dem Menschen und zugleich das Bindeglied der kirchlichen Gemeinschaft. Die Dichter der Gegenwart erscheinen somit als Zeugen der christlichen Offenbarung." [1] Mit diesen Sätzen schloß der Jesuit Hubert Becher seine Untersuchung über „Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart" ab, die Anfang der 50er Jahre in dieser Zeitschrift erschien. Verblüfft über den reichen und bunt schillernden Ertrag seiner Suche nach Pfarrerfiguren in der Literatur der ersten Jahrhunderthälfte erschienen ihm die Schriftsteller in diesem Rückgriff auf Geistliche als – zwar gebrochene, aber dennoch positive – Offenbarungszeugen. Und auf welche immer noch klangvolle Namen konnte er verweisen: Bruce Marshalls zahllose Priesterhelden, Henry Morton Robinsons „Kardinal", Giovanni Guareschis unsterblicher „Don Camillo", Georges Bernanos als Autor des „Tagebuchs eines Landpfarrers", Graham Greenes „Schnapspriester" aus der „Kraft und Herrlichkeit", Thomas Manns „Pastor Kölling" aus den Buddenbrooks auf evangelischer Seite und unzählige weitere.

Nostalgie. Das war einmal. Nach dem vielbeschworenen „Ende der christlichen Literatur" sind auch die Pfarrer aus der Literatur der Gegenwart verschwunden, so scheint es. Dieser vorgebliche Befund erweist sich jedoch bei näherem Hinsehen als völlig falsch. Das Gegenteil trifft zu. Was im Bereich der deutschsprachigen Literatur für Wolfgang Koeppen, Heinrich Böll, Ruth Rehmann, Friedrich Dürrenmatt und viele andere bis in die frühen 80er Jahre hinein sowieso gilt, läßt sich bis in die 90er Jahre unserer jüngsten Gegenwart hinein verlängern: Pfarrer sind und bleiben faszinierende Romangestalten, freilich in veränderter, noch breiter ausdifferenzierter Gestaltung[2]. Diesen Spuren aus der Literatur der letzten Jahre soll im folgenden anhand von ausgesuchten Beispielen etwas genauer nachgegangen werden. Wo begegnen uns heute derartige katholische und evangelische Pfarrer, in welcher Gestalt, mit welchem Profil, und warum gerade sie?

Entführt und zum Zuhören gezwungen – der Pfarrer als Beichtvater

Erste Szene: Pfingstsonntag irgendwo in der österreichischen Provinz. Mitten im Hochamt erscheint eine in schwarze Motorradkluft gekleidete junge Frau und entführt den Pfarrer mit gezückter Pistole aus der vollbesetzten „Kirche mit dem

hübschen weinroten Zwiebelturm“[3] zum machtlosen Entsetzen der Gemeinde. Sie bringt ihn an einen abgeschirmten Ort, fesselt ihn an einen Baum und zwingt ihn dazu, ihre Lebensbeichte zu hören. In allen Einzelheiten erzählt sie ihm von ihrem ausschweifenden Liebesleben, das für alle ihre Geliebten – sieben an der Zahl – jeweils tödlich endete. Wie sehr jedes neue Abenteuer für sie, Magdalena Leitner mit Namen, auch immer mit Hoffnungen, Versprechungen und großen Gefühlen begann, so sehr enttäuschte sie einer wie der andere Mann. Jeder versuchte, ihr die Selbständigkeit zu nehmen, keiner ließ sie wirklich zu Wort kommen, kurzum: sie mußte – so erzählt sie – am Ende alle umbringen.

Von dem Pfarrer verlangt sie nun die Absolution. „Es geht darum“, erklärt sie ihm am Anfang, „daß Sie mir in Ruhe zuhören, daß Sie mir, der ununterbrochen ins Wort gefallen worden ist, nicht ins Wort fallen, mir, der ununterbrochen das Wort abgeschnitten worden ist, nicht das Wort abschneiden“ (21). Überall habe sie versucht Gehör zu finden, Aufmerksamkeit, Ruhe und Zeit eines Zuhörenden, doch nirgends – weder bei Psychiatern noch bei Priestern in der „normalen“ Beichte – habe sie Gehör gefunden. Deshalb sei die Entführung und die Zwangssituation letztes Mittel einer Verzweifelten. Doch warum gerade er? „Ich habe mir einen österreichischen Pfarrer als Zuhörer für meine Generalbeichte ausgesucht, weil mir klar ist, daß nur ein österreichischer Pfarrer in der Lage sein wird, diese Generalbeichte vollkommen nachzuempfinden“ (36).

So die Ausgangssituation des Romans „Magdalena Sünderin“, den die 1950 in Kärnten geborene Autorin *Lilian Faschinger* 1995 veröffentlichte. Erzählt wird uns diese ungewöhnliche Geschichte aus der Perspektive des Pfarrers selbst, der nun also nolens volens der siebenfachen Mörderbeichte zuhört. Doch seltsam: Je mehr er dieser bewußt als Maria-Magdalena-Transfiguration gestalteten „Sünderin“ zuhört, um so mehr fühlt er sich zu ihr hingezogen. Es kommt, wie es in einem solchen augenzwinkernd und doch ernsthaft erzählten Roman wohl kommen muß: Der Pfarrer erliegt schließlich den weiblichen Reizen und prompt wird das so ungleiche Paar in flagranti erwischt – von jenem polizeilichen Suchtrupp, den die fürsorglich um das Wohl ihres Bruders bedachte Pfarrerschwester, zugleich seine Haushälterin, auf die Beine gestellt hatte. Die junge Frau entkommt nach abgelegter Beichte in Nonnentracht, in der sie aus Tarnungsgründen herumzufahren pflegt, auf ihrem Motorrad. Der Pfarrer aber bleibt verwirrt zurück.

Das gelungene Beispiel eines zeitgenössischen Schelminnen-Romans wandert in seiner gesamten Anlage auf dem kantigen Grat zwischen Satire, Ironie und realistischer Ernsthaftigkeit. So bleibt auch der Pfarrer-Erzähler selbst seltsam unscharf: nicht sonderlich schockiert über das Gehörte, eher beiläufig über die Alltäglichkeiten seines Pfarreralltags reflektierend, fast schon vergnügt mit dem Gedanken eines plötzlich möglichen ganz anderen Lebens spielend, und am Ende doch wieder in den nur unterbrochenen Alltagstakt zurückkehrend. Und doch kommt ihm eine wichtige, hier einzigartige Rolle zu: die des vor allem kommen-

tarlos zuhörenden, des durch sein Beichtgeheimnis bleibend besonderen Gesprächspartners. Doppelt ironische Brechung: Zu dieser unverzichtbaren Rolle muß er gezwungen, sein Schweigen muß durch eine Knebelung herbeigeführt werden. Und das Beichtgeheimnis, das am Ende des Romans eigens noch hervorgehoben wird: Er bricht es, indem er uns Lesern das ganze Geschehen ja ausführlich erzählt ...

Partner auf dem Lebensweg – der Pfarrer als Freund

Eine ganz andere geistige Welt, eine ganz andere Szene: *Peter Handke* (* 1942) veröffentlichte 1994 sein 1000-Seiten-Epos „Mein Jahr in der Niemandsbucht“[4]. Gregor Keuschnig, Synonym, Maske, Sprecher und dennoch nicht einfach identisch mit dem Autor, reflektiert in aller Breite und Gemächlichkeit sein Leben, seine Erfahrungen, seine Gedanken, seine wichtigsten Wegbegleiter. Sieben derartige Lebensfreunde tauchen auf und werden immer wieder in die Gedanken eingeblendet. Unter ihnen wie selbstverständlich der „Pfarrer meines fernen Geburtsdorfs“(42), jener Pfarrer Pavel (908) aus dem österreichischen „Rinkolach in der Jaunfeldebene“ (188). Vor allem in der „Geschichte des Pfarrers“ (613–647) wird dessen unspektakuläres Leben erzählt. Nicht weil es in irgendeiner Weise außergewöhnlich wäre, eher weil dieser Mensch für den Erzähler als Freund und Wegweiser wichtig ist.

Geträumt habe dieser Pfarrer, daß er kein Priester mehr sei, sondern „ein Niemand, eine Kreatur, nackt er selbst“ (613). Und doch wird gerade von seinem priesterlichen Alltag berichtet, vor allem von der Rolle als Sakramentenspender: Nicht um die Beichte geht es hier – wie bei Faschinger –, sondern um die Gedanken des Pfarrers beim Vollziehen der eucharistischen Wandlung sowie um die Begegnungen mit Sterbenden und ihren Angehörigen im Zusammenhang mit der Krankensalbung. Zwar zieht es ihn fort, hin zu einem Besuch bei dem Erzähler, der sein Jahr in der „Niemandsbucht“ in der Nähe von Paris verbringt, zwar streift ihn immer wieder der Gedanke, sein Amt aufgeben zu müssen, doch gerade die Sterbenden halten ihn: „Vor allem die Sterbenden waren es, derentwegen er nicht, so wie er zwischendurch doch ersehnte, wegkonnte. Es gab von ihnen in diesem Jahr nicht mehr als üblich, aber die Bedürftigkeit, bei den Uralten gleichwie bei den Jungen, schien gewachsen, daß jemand wie er, da das sonst keiner mehr tat, möglichst täglich vorbeischaute, mit seinem Verachtungsblick, und ihnen die Hand auflegte“ (902 f.).

Einzig außergewöhnlicher Zug dieses Pfarrers: In einer Predigt will er öffentlich „mit dem Papst streiten“, weil dieser den Opfern von Massenvergewaltigungen im jugoslawischen Krieg befohlen habe, die so entstandenen Kinder nicht nur auszutragen, sondern auch noch zu lieben. „Er, der Priester, zürnte seinem

Papst, der über etwas wie Liebe in Machtworten sprach, und er wollte das in seiner Predigt auch freihals ausdrücken" (616). Handke – dessen eigene politischen Äußerungen zum Jugoslawienkrieg höchst zwiespältig bleiben – spart die Predigt selbst aus. Später wird nur berichtet, wie der Pfarrer zu einem Besuch bei seinem Bischof geladen wird „wegen der Widerspruchspredigt gegen den Papst" (902), ein Besuch, bei dem der offizielle Anlaß in freundschaftlicher Atmosphäre nicht einmal Erwähnung findet. Handkes Pfarrer also – ein unspektakulärer, bescheidener, einfacher Mann, kein Held im Positiven oder Negativen, schlicht ein Freund, ein Lebensgefährte.

Ähnlich selbstverständlich eingefügt in die Aufzählung von Lebensbegleitern befindet sich der Benediktiner Dom Fermi in *Cees Nootebooms* (* 1933) Jahrhundertbuch „Die folgende Geschichte"[5] von 1991, ein Buch, in dem Geschichten des Sterbens neben- und ineinander gestellt werden, um immer neue Blicke auf das Phänomen Tod zu werfen. So erzählen sich im zweiten Teil des Buchs sieben Personen ihre Sterbensgeschichte, unter ihnen der genannte Benediktiner, vormals Pfarrer in Mailand. Er starb in Santiago de Compostela, Ziel seiner dreimonatigen Pilgerreise, als er „in Ekstase" angesichts des langersehnten Blicks auf die Kathedrale „den Hügel hinabgeeilt und unten, als er die Straße überqueren" wollte, „prompt von einem Krankenwagen angefahren" (141 f.) worden sei. Bei Handke und Nooteboom sind die Pfarrer unspektakuläre Zeitgenossen, Menschen mit normalen Lebens- und Sterbensschicksalen wie andere auch.

Mit krummem Mund für die Ewigkeit – der Pfarrer als Mahnprediger

Eine dritte Szene: Noch einmal das Jahr 1994, eine betongrau-phantasielos errichtete katholische Kirche irgendwo in einem tristen Vorort im Ruhrgebiet. An der Kirchtür das Schild „Sondergottesdienst", in der Kirche eine große Schar geistig und körperlich Behinderter mit ihren Betreuern. Hoch auf der Kanzel: Pastor Maaßen, „mit erhobenen Armen, predigte weniger zu seinen Schäfchen hinunter; die knotigen Finger krumm, Mundwinkel krummer, sprach er ins Unendliche hinauf – in Linie etwa mit dem steil vorragenden Dach der Edelstahlkanzel, die ein bißchen an Konservendose erinnerte"[6]. Wir befinden uns mitten in dem Roman „Wäldernacht" von *Ralf Rothmann*. Rothmann, Jahrgang 1953, gilt als herausragender Vertreter jener jüngeren Autorengeneration, die versucht, das Klima im Deutschland der späten 70er und 80er Jahre literarisch abzubilden. In „Wäldernacht" kehrt ein in Berlin berühmt gewordener Maler in seine Heimatstadt im Herzen des Ruhrgebiets zurück, um dort mit seiner Vergangenheit, mit den Jahren seines Aufwachsens als Jugendlicher konfrontiert zu werden. Die angerissene Szene bleibt eine kleine Seitenepisode, zweifellos darin typisch für das Kirchen- und Pfarrerbild vieler Autoren dieser Generation.

Denn was predigt der unsympathische Pastor, während die Behinderten vor sich hin summen, lallen, spielen oder träumen, unfähig, den Ausführungen verständig zu folgen? Eine Sühnepredigt und eine höllenstrafendrohende Mahnbotschaft, verkleidet in einen binnenkirchlich-stereotypen Sprachjargon, den selbst nichtbehinderte Zuhörer kaum verstehen könnten: „Denkt nicht, ihr seid ohne Schuld ... Gesündigt habt ihr lange vor der Zeit und müßt nun brennen. Aber eure Leiden sind Gottes Großmut, denn sie heilen die Seele." Kommentar des Erzählers: „Übel klang das schöne Wort in Maaßens Mund. Dieser Stimme zufolge war das Paradies ein Militärgelände" (167). Und während die Betreuer Kreuzworträtsel lösen und die Behinderten sich an Naschwerk vergnügen, predigt der Pfarrer weiter von der Wohltat des Glaubens: „Wer laufen kann, muß nicht vorwärts kommen", heißt es da nach der Schilderung eines über seinen Rollstuhl gebeugten Jungen, „und wer gebunden ist, kann zu den Sternen steigen, sofern er glaubt" (168).

Sicherlich liegen derartigen Beschreibungen negativer Erfahrungen zugrunde, Abschiedserfahrungen, die nicht nach Gegenbildern suchen. Keine Frage also, es lebt fort, das Bild des verbissenen Mahnpredigers ohne Weltbezug, das fast schon zur Karikatur gegossene Spottbild des Pfarrers, der sich längst von der Gegenwart entfremdet hat. Ein Pfarrer, der nur noch in seiner eigenen Sprachwelt lebt und denkt, für den und dessen Welt der Religion sich der Erzähler natürlich nicht interessiert und die deshalb nur am Rand erwähnt werden, als skurriles Relikt vergangener Zeiten. In eine vergleichbare Tradition gehört auch die Schablone des Pfarrers als Kirchenbürokrat, wie wir ihm etwa in *Martin Walsers* (* 1927) halb fiktivem, halb zeitgeschichtlich-realistischem Buch „Finks Krieg"[7] von 1996 in vielerlei Gestalt begegnen.

Grübelnd auf der Suche nach Wahrheit – der Pfarrer als Glaubenszweifler

Viele Autoren haben hingegen eine ganz andere literarische Zeichnung entworfen. Für sie sind gerade Pfarrer Zeugen eines tiefen Ringens um Wahrheit, ja: einer grüblerischen Selbstzermarterung in der Frage nach der Wahrhaftigkeit ihrer Religion. Wer sonst sollte diese Frage so ernst nehmen als die, deren Beruf es doch ist, die „frohe Botschaft" mit dem Anspruch auf Wahrheit zu verkünden? Doch wie gehen gerade sie mit Zweifeln um? Einen depressiven Typ dieser Tradition hatte *Hartmut Lange* (* 1937) schon 1982 in seinem Roman „Die Selbstverbrennung" entworfen[8]. Sein evangelischer Pfarrer[9] Koldehoff ist ein durch Glaubenszweifel in seiner Gemeinde völlig isolierter Gottesgrübler. Zurückgezogen in seiner kargen Sakristei starrt er auf ein geschnitztes Kruzifix an der leeren Wand, versucht zu beten, scheitert, versucht Gott mit seinem Verstand zu begreifen, scheitert wieder, zweifelt, verzweifelt an Gott und seinem Auftrag.

Ihr Vater sei ein „Theologe aus Verzweifung" (111), berichtet die Pfarrerstochter dem an ihm interessierten Besucher Sempert, untröstlich in einer ungetrösteten Welt. Denn wie sieht sein Alltag aus: „Ich bin jetzt achtundvierzig Jahre alt", so der Pfarrer selbst, „und predige seit Jahren in einem Dorf an der Elbe zu älteren Frauen. Niemand hört mich sonst, ... und ich weiß, daß dies bis an mein Lebensende so bleiben wird" (120). Den Gedanken einer Selbstverbrennung, einem wirklichen Vorbild in der damaligen DDR folgend, verwirft der Gottes- und Pfarreramts-Zweifler dann aber doch; am Ende des Romans bleibt sein Verhalten zwar das gleiche, doch zieht er um in die nahe Großstadt, um dort in verändertem Umfeld sein unverändertes Leben weiter zu fristen ...

Gegen den Sog des Zweifels in die Verzweiflung hinein steht hingegen ein anderer Pfarrertyp, der gleichfalls in der Literatur der Gegenwart Gestalt gewinnt. Zweifel seien im Gegenteil sinnvoll, notwendig, machten geradezu das Herzstück des Glaubens aus. So zumindest lesen wir es in *Günter Grass'* (* 1927) so umstrittenem letzten Roman „Ein weites Feld" von 1995 [10]. Pfarrer Bruno Matull [11] wird uns hier als ein Priester vorgestellt, der es „nicht leicht mit sich" habe, ein mächtiger Kerl mit „groben, rastlos ein Versteck suchenden Händen", dessen „massiger Schädel auf zu kurzem Hals" (299) sitzt. Ein Typ, der wohltuend auf ein „mildes Dauerlächeln, diese alle Zweifel wegschminkende Gewißheit der Pfaffen verzichtete", der „eher finster blickende Mann von fast brutaler Gestalt, der stehend nach Worten suchte, einige fand und sogleich verwarf" (301). Wir begegnen diesem Pfarrer Matull auf einer Hochzeitsgesellschaft irgendwo in den „neuen Bundesländern" nach der Wende, und von einer solchen Wende erzählt der Pfarrer denn auch. Er ergreift das Wort zu einer Hochzeitsansprache, die den normalen Rahmen derartiger harmlos-amüsanter Reden heftig durchbricht.

Zu ihm sei vor einiger Zeit eine junge Frau gekommen, die ihren früher starken Glauben – an den real existierenden Sozialismus – verloren hatte, so erzählt er, niemand anders als die jetzige Braut. Von ihm habe sie klare Antworten, feste Perspektiven, stimmigen Trost erwartet, den er ihr jedoch nicht habe geben können. Ihm sei bewußt geworden, daß sie nur von einem festen Glaubenssystem in das nächste wechseln wollte, um nur ja nicht selbst nachdenken zu müssen. Aber auch ihm selbst sei „der Boden unter den Füßen schwankend geworden". „Mehr noch: ihr Hunger nach klarer, vom Glauben vorgezeichneter Perspektive hat mir Mut gemacht, des Glaubens Kehrseite, den unansehnlichen Zweifel, als Alltagskleid zu tragen" (302).

Eine ganz eigene Wende zum Zweifel als religiöser Kerntugend habe er durchlebt, berichtet er der zunächst staunenden, dann mehr und mehr empörten Hochzeitsgesellschaft. „Ich will ohne Glauben sein!", deklamiert er, entschlossen, „wahrhaft nur noch dem Zweifel zu dienen und allerorts Zweifel zu säen". Gerade in der ehemaligen DDR sei viel zuviel blindlings geglaubt worden, nun gehe es um Glaubensprüfung, ja Ablehnung: „Glaubt nicht blindlings. Laßt endlich

Gott aus dem Spiel. Gott existiert nur im Zweifel. Entsagt ihm! Müde aller Anbetung lebt er vom Nein." (303)

Ein priesterliches Loblied auf den Zweifel, ein pfarrerliches Zurückweisen von zu leichtem Glauben um Gottes willen: eine einzigartig dichte Szene ohnegleichen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.

Rüde wird der Zweifelsprediger unterbrochen, geradezu gezwungen, seine Ansprache zu unterbrechen. Ungeheuerlich! Hat man so etwas schon gehört! Empörung unter den Gästen. Und richtig: Ist nicht sogar die Braut in Tränen ausgebrochen? Und doch ist alles anders als erwartet: Sie weine vor Glück, erklärt sie. „Das, kein frommes Gesums, genau das wollt ich hören" (305). Viel zuviel der glatten Gewißheiten, der scheinbar stimmigen Erklärungssysteme, Matull habe ja recht: Was sie wirklich lernen müsse, sei „positiv zu zweifeln" (306). Von dieser Erklärung gerührt, wenngleich wohl kaum innerlich überzeugt, endet die Szene mit einem Trinkspruch des Brautvaters, der niemand anders ist als „Fonty", die Hauptfigur des Romans. Er spricht einen Toast „auf den Zweifel. Der möge bis zum Schluß unsere Schildwacht sein. Zweifeln ist immer richtig" (307).

Pfarrer als an Gott und ihrem Amt Zweifelnde, seien sie depressiv Verzweifelnde, seien sie Gott zu Ehren den Zweifel Streuende – die Gegenwartsliteratur gestaltet gerade diesen Typus in verschiedenen Variationen aus. Das wird auch in einem anderen Traditionsstrang deutlich.

Das Wort Jesu in die Welt getragen – der Pfarrer als Missionskritiker

Er hat den Indianern Nordamerikas das Evangelium verkündet. Gepackt vom enthusiastischen Geist der Mission ist er, der junge Jesuit Paul Laforgue, zu den Huronen aufgebrochen, um diese „Wilden" zu „Christenmenschen" zu machen, um ihnen Zugang zum „ewigen Heil" zu ermöglichen. Doch seltsam: Kaum dort angekommen, überfallen ihn Zweifel am Sinn seines Tuns. Sein Brevier, in Europa selbstverständlicher Begleiter durch den spirituellen Alltag, „wirkte hier fehl am Platz" (47). Der anfängliche Zweifel bestärkt sich im Lauf der Jahre: Nach langer Zeit der missionarischen Mühen, die ihn selbst und den ihm anvertrauten Stamm bis an den Rand der physischen Vernichtung getrieben haben, muß er sich von einem Indianer sagen lassen: „Du und dein Gott seid nicht geeignet für unser Volk. Eure Wege sind nicht unsere Wege." (260) Und tatsächlich spiegelt sich diese Zurückweisung in seinen eigenen Fragen über seinen Auftrag. Zwar unterzieht sich am Ende der Stamm der Taufe, doch Laforgue ist sich unsicherer denn je: „War das Gottes Wille? War das eine echte Taufe oder nur Hohn?" (264)

Mit diesen offenen Fragen endet der 1985 veröffentlichte, 1992 höchst erfolgreich verfilmte Roman „Schwarzrock"[12] des Irokanadiers *Brian Moore* (* 1921). Priestergestalten finden sich als zentrale Figuren in mehreren Romanen aus dem

vielfältigen Gesamtwerk Moores[13]: angefangen von dem aufgeklärt-rationalistischen James Kinsella aus dem Roman „Katholiken" (1972) über den fiktiven polnischen Kardinal Stephan Bem in dem Ostblockthriller „Die Farbe des Blutes" (1989) bis hin zu dem Armenpriester Jeannot, der als Befreiungstheologe zum Präsidenten eines kleinen mittelamerikanischen Staates aufsteigt, hinter dem sich literarisch nur kaum verhüllt das Schicksal von Jean-Bertrand Aristide verbirgt („Es gibt kein anderes Leben", 1994).

Diese Priesterfiguren verweisen einerseits auf Moores bleibend wirkmächtigen irokatholischen Hintergrund, andererseits aber auf das direkt gewählte literarische Vorbild Graham Greene. Denn ähnlich wie bei Greene verkörpern gerade die Priester einen Glaubensprozeß. An ihnen zeigt Moore das Herauswachsen aus einer stimmig festgefügten Welt des abgeschlossenen Milieukatholizismus hinein in die Welt der Unsicherheit, der zweifelnden Nachfrage nach Sinn und Wahrheit des christlichen Glaubens in der Unübersichtlichkeit und Angefochtenheit der modernen Welt. Vor allem Paul Laforgue aus „Schwarzrock" steht für den hier schon in das 17. Jahrhundert zurückgespiegelten Konflikt des Glaubenszweifels an die Kernfrage der Mission: Was ist Gottes Wille? Ist es überhaupt sinnvoll, die christliche Botschaft und mit ihr die europäische Kultur in fremde Lebenswelten hineintragen zu wollen?

Derselbe Konflikt wird auch in einem zeitgenössischen deutschsprachigen Roman aufgegriffen, dort jedoch in die Erzählgegenwart übertragen. Wir befinden uns hier – in *Bodo Kirchhoffs* (* 1948) Roman „Infanta"[14] von 1990 – mitten in den Revolutionsunruhen auf den Philippinen in den achtziger Jahren. Fünf alte Jesuiten leben auf einer ehemaligen Missionsstation, die sie freilich primär als Alterswohnsitz, kaum noch als Stätte der christlichen Verkündigung ansehen. Die „Zeiten emsigster Missionsarbeit" (43) gehören zur gern erinnerten, aber doch weit zurückliegenden eigenen Vergangenheit. So werden auch sie selbst nicht als Hauptakteure der erzählten Handlung vorgestellt. Ihnen bleibt vielmehr die Rolle als Zeugen, Zuschauer und Kommentatoren der Haupthandlung, einer Liebesgeschichte zwischen dem deutschen Dressman Kurt Lukas und der jungen Philippinin Mayla.

Routiniert hat sich der priesterliche Alltag dieser fünf im Alter eingependelt zwischen „Gebet und Schlaf und wieder Gebeten" (34). Sie wissen, daß sich die Missionsarbeit ihres Ordens bewährt hat, daß sich weite Teile der Bevölkerung zum christlichen Glauben, zur katholischen Kirche bekennen, und daß sich das Leben rings um sie her doch nicht großartig vom Leben anderswo in Südostasien unterscheidet. Was bleibt für sie selbst? Die Verrichtung ihres priesterlichen Dienstes, das Bemühen um ein friedvolles Miteinander in ihrer Kommunität, und die kleinen persönlichen Träume und Eitelkeiten. Da schreibt einer von ihnen heimlich an einem theologischen Buch, da notiert ein anderer sämtliche Ereignisse akribisch in sein Tagebuch, da spielt ein dritter unverdrossen an einem jahre-

lang andauernden imaginären Tennismatch. Alle aber verbindet die heimliche Liebe zu Mayla, dem Philippinenmädchen, das sie als Waise aufgenommen und großgezogen haben, und das sich nun – eifersüchtig von den alten Männern überwacht – mit dem deutschen Dressman einläßt.

Ein sechster alter Jesuit, der Deutsche Wilhelm Gussmann, hatte lange mit der ihm aufgetragenen zölibatären Lebensweise gerungen. „Wie kaum ein anderer stürzte er sich auf die Bekehrungsarbeit, am Ende kamen über eintausendfünfhundert Taufen auf sein Konto. Unterdessen hatte er ein dutzendmal den Glauben verloren, ihn aber stets wiedergefunden" (154). Schließlich hatte er jedoch sein Priesteramt aufgegeben und den Orden verlassen, schlechten Gewissens, unsicher in diesem Entschluß, stets mit seinem Lebensplan ringend: „Der frühere Priester stand auf dem Weg vor seinem Laden und haderte mit Gott" (155), heißt es einmal.

Hader, Zweifel mit Gott, das bestimmt in unterschiedlichem Maß auch die anderen alten Priester, die freilich an ihrer Berufung und Lebensentscheidung festhalten. So etwa der Franzose Pocquin, der sich bewußt ist, daß „Glauben mehr ist als eine Spielart der Melancholie", mehr als ein „Denkstil für Interessierte oder irgendeine andere Verfeinerung des Lebens" (225). Was aber bleibt den alten Männern, während sich die privaten wie politischen Ereignisse um sie herum überschlagen? Nur die kaum eingestandene Überzeugung, „daß der Tod sie nicht einholen könne, solange sie in leichter Bewegung seien" (230) und die einzige ihnen sicher bleibende Überzeugung: „Es gibt kein Wort für Gott als Gott" (323).

Abschied von Amt und Würden – der Pfarrer als Kirchen-Aussteiger

Priester als Glaubenssucher, mit dem Glauben Ringende, als Gottesgrübler und Gotteszweifler – in der Literatur der Gegenwart wird diese Traditionslinie weiter ausgezogen bis hin zum Moment des Glaubensverlusts. Was in Kirchhoffs Roman Wilhelm Gussmann als einer der sechs Jesuiten vollzog – die Aufgabe des Priesteramts als Resultat von Kirchen- oder Glaubenskonflikten –, das findet sich in mehreren anderen Romanen ausführlich ausgeschmückt wieder. Wie kein anderer deutschsprachiger Autor der Gegenwart hat sich der Schweizer *Silvio Blatter* (* 1946) dem literarischen Nachschreiben der katholischen Zeitgeschichte gewidmet. Die drei zwischen 1978 und 1988 erschienenen Romane „Zunehmendes Heimweh", „Kein schöner Land" und „Das sanfte Gesetz" hat er als sogenannte „Freiamts-Trilogie" konzipiert. In ihr schildert er anhand ausgesuchter Lebensläufe die Geschichte des „Freiamts", des katholischen Teils der deutschsprachigen Schweiz. Deutlich wird, wie sich die ursprüngliche Geschlossenheit der Volksreligion mehr und mehr auflöst, bis Religion schließlich zur rein individuell gewichteten Privatsache verkommt. Dieser Prozeß wird dabei weder als betrauernswerte

Verfallsgeschichte noch als bejubelte Befreiungsgeschichte gestaltet, sondern in seiner Differenziertheit schlicht nachgezeichnet.

Der mittlere Roman dieser Triologie, 1983 erschienen unter dem Titel „Kein schöner Land“ [15], nimmt in das breite Spektrum der dargestellten Figuren den zu Beginn des Romans sechsunddreißigjährigen Pfarrer Francis Fischer auf. Dieser, Priester geworden, „weil es der Wunsch der Mutter gewesen war“ (36), wird als eine Gestalt eingeführt, die sich in einer Lebenskrise befindet. Der priesterliche Dienst ist ihm längst zur Routine geworden, doch zu welchem Zweck? Das Geheimnis der Eucharistie, das er tagtäglich im Gottesdienst zu feiern hat, ist ihm „zu einem Ritus ohne Inhalt und Sinn verkommen“ (31), ja mehr noch: Manchmal „meinte er, schweigen zu müssen, weil er keine frohe Botschaft (mehr) zu verkünden habe“ (34). Doch neben diese Glaubenszweifel im eigentlichen Sinn treten auch bei ihm Probleme mit dem ihm auferlegten, nicht von innen bestimmten Zölibat. Er hadert mit jener „Körperfeindlichkeit“ seiner Kirche, die ihm als „lächerliche, ja verbrecherische Haltung seiner Oberen“ erscheint, als „Kopfgeburt unsinnlicher Männer mit vertrockneten Geschlechtsteilen“ (138f.).

Konsequenz: Als er feststellt, daß er sich in Lea, eine junge Frau, die in der Pfarrbibliothek arbeitet, verliebt hat, wird er seinem Zölibatsversprechen untreu. Als seine Beziehung zu Lea bekannt wird, kommt es zu Protesten, Boykottaktionen und Verunglimpfungen in der Gemeinde. In seinem Glauben verunsichert, am Sinn seines Pfarrerdaseins zweifelnd und entflammt in erwiderter Liebe entschließt er sich, das Priesteramt aufzugeben und mit Lea nach Kanada auszuwandern, um dort ein gemeinsames neues Leben aufzubauen.

Ein enthusiastisch empfundener Befreiungsakt? Mitnichten, Blatter ist sich der Zwiespältigkeit auch derartiger Entscheidungen bewußt. „Francis kam sich elend vor. Er trennte sich nicht leicht von Christus und Kreuz, obwohl er in all den Jahren kaum wahrgenommen hatte, wie sehr er sie liebte“ (340). Im harten Leben als Farmer aber wird ihm mehr und mehr bewußt, wie sein altes Leben in festgefügten, aber nicht mehr erdverbundenen Schablonen erstarrt war. Ihm scheint nun, „daß es ein Zentrum nicht gab und keine Lehre mehr, die verfing“, und mehr: „seine Theologie sei absurd gewesen wie ein Aufwärtsfallen. Atemberaubend schnell war er zurück auf den Boden gestürzt.“ Und doch war er sich gewiß, jetzt ein besseres Leben zu führen, „ein Leben in Gemeinschaft, eine Lebensform, die er als Priester gepredigt, aber nicht ausgeübt hatte“ (499). Für ihn ganz persönlich blieb so nur der Abschied aus Amt und Würden, ohne daß daraus der Schluß gezogen würde, diese Entscheidung sei allgemeingültig.

Eine ähnliche Grundkonstellation findet sich in der Realsatire von *Ulrich Harbecke* (* 1943) „Der gottlose Pfarrer“ [16] von 1995. Nicht so sehr in hoher literarischer Form, um so näher am tatsächlichen Leben in katholischen Gemeinden unserer Zeit spielt der Autor den Fall durch, ein Pfarrer verlöre von heute auf morgen seinen Glauben. Wie reagieren Gemeinderat, Gemeindemitglieder, Vor-

gesetzte, Kollegen, der Pfarrer selbst auf diese Situation? Humorvoll und mit Blick für Milieu und Detail schildert Harbecke diesen gar nicht so unvorstellbaren Fall.

Zurück jedoch zur „Literatur" im engen Sinne, zu einem der jüngsten Werke des englischen Romanciers *David Lodge* (* 1935), dem neben Brian Moore wichtigsten Vertreter des „neuen katholischen Romans"[17]. 1991 erschien der Roman „Paradise New" – mit „Neueste Paradiesnachrichten"[18] unglücklich übersetzt –, wo Lodge in dem für ihn typischen Zwischenton von Realismus und Satire den modernen Tourismus als zeitgenössische Form von Wallfahrt präsentiert. Wie bei Moore, so finden sich auch im gesamten Romanwerk von Lodge immer wieder katholische Priesterfiguren, ohne jedoch zentrale Bedeutung zu erlangen.

Anders nun in „Neueste Paradiesnachrichten": Hauptfigur dieses Romans ist Bernard Walsh, ein irischstämmiger englischer Priester, der wie Francis Fischer vor allem deshalb Priester wurde, weil seine Familie das von ihm erhofft und erwartet hat. Die Parallelen zwischen den literarisch geschilderten Lebensläufen gehen weiter: Auch Walsh wird sich mehr und mehr der Fragwürdigkeit seines Glaubens bewußt, obwohl er als Theologiedozent andere in diesem Glauben unterrichtet. Wann er denn eigentlich aufgehört habe, an Gott zu glauben, fragt er sich selbst und antwortet: „Vielleicht noch während meiner Ausbildung zum Priester. Mit Sicherheit aber während meiner Lehrtätigkeit" (61). Unverhofft zum „agnostischen Priester" (179) geworden, erfüllt er dennoch eine Zeitlang die alltäglichen Aufgaben und Pflichten eines Pfarrers. Nach einer unglücklichen und kaum von ihm selbst gewollten Affäre entschließt er sich dann jedoch, sein Amt aufzugeben, ohne mit dem neuen Leben freilich glücklich zu sein. Als Teilzeitdozent an einem religiös ungebundenen College fristet er ein ungesichertes Dasein.

In dieser Situation erreicht ihn der Anruf einer lange Zeit verschollenen, im Streit von ihren Geschwistern geschiedenen Tante, die nach Hawaii ausgewandert ist. Im Bewußtsein, angesichts ihrer Krebserkrankung im Endstadium nur noch einige Wochen zu leben, möchte sie sich mit ihren Verwandten versöhnen. So bittet sie ihren Neffen, zusammen mit seinem Vater nach Hawaii zu kommen. Dort angekommen, wird Bernard wie nie zuvor mit dem Sterben und der theologischen Deutung von Tod, Auferstehung und „Paradies" konfrontiert: Einerseits fordert die Tante ihn immer wieder zu religiösen Gesprächen heraus, fragt ihn gerade als Priester – der er offiziell nicht mehr ist – nach seinen Überzeugungen. Andererseits aber trifft er überall auf die kitschig-säkularisierte Bezeichnung Hawaiis als „Paradies". Beides löst in ihm einen tiefen Reflexionsprozeß über seinen Lebensweg und seinen Glauben aus.

Ob er an ein Leben nach dem Tod glaube, fragt ihn die Tante, und er zuckt nur zweifelnd die Schultern: „Ich weiß es nicht!" Unzufrieden mit dieser Ausflucht bohrt sie nach: „Komm, ich verlange eine klare Antwort auf eine klare Frage. Als Hochschullehrer müßte dir das doch möglich sein" (237). Gerade als wissen-

schaftlich umfassend gebildetem Theologen bleiben ihm jedoch nur die Zweifel, die offenen Fragen, die Unsicherheit. Trotz dieser Zurückweisung von klaren Antworten ist für seine Tante sein Besuch allein, sein Zuhören, sein Sich-Kümmern, sein Mitdenken genug: „Du hast wahre Wunder vollbracht" (241), gesteht sie ihm beim Abschied vor seinem Rückflug.

Bernard Walsh findet nicht zum Glauben zurück, und doch spürt er, daß sein Leben fortan eine Richtung hat, auf die er sich einlassen kann. Das Buch endet mit einem Brief aus Hawaii: Eine Frau, die er dort kennen- und liebengelernt hat, schreibt ihm vom schmerz- und dennoch friedvollen Tod der Tante. Außerdem deutet sie an, daß sie ihn besuchen wolle und sich ein gemeinsames künftiges Leben vorstellen könne. „Gute oder schlechte Nachrichten?", fragt ein Kollege Bernard Walsh, der gedankenversunken den Brief aus dem selbsternannten „Paradies Hawaii" in den Händen hält, und dieser antwortet: „Sehr gute sogar!" (333). Unsicher über ein Paradies nach dem Tod, skeptisch über die Möglichkeiten eines irdischen Paradieses, leuchtet für ihn schließlich die Möglichkeit eines glücklichen Lebens auf.

Gerade bei Lodge wird deutlich, daß in der Figur des Priesters die eigene Glaubensentwicklung des Schriftstellers beschrieben wird. Endete Lodges erster, nicht auf Deutsch vorliegender Roman „The Picturegoers" mit der Entscheidung eines jungen Katholiken, Priester zu werden; verdeutlichten Priester als Nebenfiguren in den Folgeromanen den Konflikt zwischen traditioneller Glaubensfestigkeit und nachkonziliarer Suche nach neuen Formen und Sprachspielen des Glaubens; so steht Bernard Walsh als Repräsentant der eigenen „Alterseinsicht" des Autors: Als nach wie vor praktizierendes Kirchenmitglied bezeichnet sich Lodge als „agnostischer Katholik"[19], als zweifelnder, suchender, unsicherer Gläubiger, der mit seiner Religion nicht bricht, ohne sich noch in dem kirchlich-dogmatischen Gedankengebäude zu Hause zu fühlen.

Pfarrer als zweifelnde Wahrheitssucher

Der Priester als „Mittler zwischen Gott und den Menschen" – mit diesem Fazit konnte die eingangs zitierte Untersuchung zum Priesterbild der Literatur der ersten Jahrhunderthälfte schließen. Der Befund gegen Ende des 20. Jahrhunderts sieht anders aus. Sicherlich ist das Bild ungleich facettenreicher. Fraglos kann auch der hier gewählte Ausschnitt nur einen – hoffentlich repräsentativen – Bruchteil des tatsächlichen Gesamtbilds wiedergeben. Und von vielen anderen Aspekten wäre noch zu reden: von Pfarrern als Literaturproduzenten, vom evangelischen Pfarrhaus als literarischer Keimzelle, von der Wiederentdeckung des Kirchenkrimi[20] ... Dennoch, aus dem geschilderten Befund fallen einige wichtige Grundtendenzen ins Auge. Als Mittler zwischen Gott und den Menschen, gar als

ordinierte Vertreter Christi auf Erden spielen Pfarrer kaum noch eine Rolle in der Literatur unserer Zeit. Weder findet sich die frühere Mystifizierung zum respekterheischenden „Hochwürden" noch die augenzwinkernde, fast schon jenseitige Warmherzigkeit eines Don Camillo oder eines Pater Malachias.

Was aber reizt Schriftsteller dann an den Geistlichen? Folgender Zug scheint deutlich: Pfarrer stehen als Repräsentanten von gläubigen Menschen, die mit ihrem Glauben ringen, nach intellektueller, ethischer und alltagslebbarer Wahrheit suchen. Der erste Punkt ist dabei nicht zu überlesen: Pfarrer werden primär als *Menschen* geschildert, nicht als Amts- und Würdenträger. Sie werden in ihrer Alltäglichkeit, Verletzlichkeit, Eitelkeit und Geschlechtlichkeit, als Wesen mit Stärken und Schwächen beschrieben. Diese grundsätzliche Entmystifizierung des klassischen Pfarrerbilds eröffnet die zweite zentrale Dimension: Als Menschen ragen sie heraus nicht durch eine einzigartige Berufung, außergewöhnliche Aufgabe oder herausgehobene moralische Integrität, sondern in dem an ihnen deutlich werdenden *Ringen um Religion.* Gerade der Verlust der alten Glaubensgewißheiten und die damit verbundene Suche nach neuen religiösen Antworten kann offensichtlich an niemandem besser veranschaulicht werden als an Menschen, in deren Lebenszentrum diese Fragen als Beruf stehen.

Wo ein „Laie" sich mit Fragen des Glaubens zwar auch befaßt, wo diese Frage jedoch nicht zwangsläufig im Zentrum der beruflichen und das heißt der Lebensidentität steht, kann der zugrundeliegende Konflikt an Pfarrern in größerer Schärfe und Konsequenz veranschaulicht werden. Ob der Grasssche Pfarrer Matull, der Blattersche Francis Fischer, der Mooresche Laforgue oder der Lodgesche Bernard Walsh: sie repräsentieren in literarischer Brechung die Glaubenswege ihrer Autoren, die Bewegung aus dem gesicherten Kindheitsglauben in die wachsenden Zweifel der Erwachsenenzeit. Gerade für männliche Autoren bieten sich offensichtlich Pfarrer als Identifikationsfiguren in diesem Sinn an. So rückt der Zweifel als Anlaß zur Wahrheitssuche ins Zentrum der konkreten Charakterisierung fast all dieser Pfarrergestalten. In der Gegenwartsliteratur sind Pfarrer nicht mehr wie immer auch gebrochene „Zeugen der christlichen Offenbarung", sondern Zeugen der religiösen Zweifelsgeschichte, der religiösen Orientierungskrise, der religiösen Wahrheitssuche unserer Zeit.

ANMERKUNGEN

[1] H. Becher, Priestergestalten in d. Romanlit. d. Ggw., in dieser Zs. 153 (1953/54) 355.

[2] Belege u. Deutungen: P. K. Kurz, Das Priesterbild im modernen Roman, in: ders., Über moderne Lit. III (Frankfurt 1971) 151–173; K.-F. Wiggermann, Er hat die Grenzen schon überschritten. Pfarrer in d. dt.sprachigen Gegenwartslit., in: PTh 82 (1993) 476–499.

[3] L. Faschinger, Magdalena Sünderin. Roman (Köln 1995) 13.

[4] P. Handke, Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten (Frankfurt 1994).

[5] C. Nooteboom, Die folgende Geschichte (Frankfurt 1991).
[6] R. Rothmann, Wäldernacht. Roman ([1]1994, Frankfurt 1996) 167.
[7] M. Walser, Finks Krieg. Roman (Frankfurt 1996).
[8] H. Lange, Die Selbstverbrennung. Roman ([1]1982, Zürich 1984).
[9] Zur Tradition ev. Pfarrer in d. Lit.: G. Schimansky, Die Last u. Lust, ein Christ zu sein. Ev. Pfarrgestalten in d. Lit. (Hannover 1995); zur literarisch noch seltenen Schilderung einer evangelischen Vikarin: G. Wohmann, Die Vikarin, in: dies., Kassensturz. Erzählungen (Darmstadt 1989); A. Link, Kreuzdame (München 1993).
[10] G. Grass, Ein weites Feld. Roman (Göttingen 1995).
[11] D. Steinfort, Dank an Pfarrer Matull. Ein Gespräch über Glaube u. Zweifel zw. G. Grass, D. Bonhoeffer u. K. Rahner, in: GuL 69 (1996) 327–337.
[12] B. Moore, Schwarzrock. Roman ([1]1985, Zürich 1988); A. Langenhorst, G. Langenhorst, Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenöss. Lit., in dieser Zs. 212 (1994) 750–763.
[13] G. Langenhorst, Kein anderes Leben? Brian Moores Haiti-Roman, in: Orien 59 (1995) 103–106.
[14] B. Kirchhoff, Infanta. Roman (Frankfurt 1990).
[15] S. Blatter, Kein schöner Land. Roman ([1]1983, Frankfurt 1986).
[16] U. Harbecke, Der gottlose Pfarrer. Roman (Freiburg 1995).
[17] G. Langenhorst, Transformationen d. „kath. Romans": B. Moore u. D. Lodge, in dieser Zs. 211 (1993) 464–476.
[18] D. Lodge, Neueste Paradiesnachrichten ([1]1991, Zürich 1992).
[19] B. Bergonzi, David Lodge (Plymouth 1995) 43.
[20] G. Langenhorst, Ein Skelett in d. Orgel. Zur Wiederbelebung des Kirchenkrimis, in: CiG 49 (1997) 179f.

Andreas Gösele SJ

Der Treibhauseffekt

Sozialethische Perspektiven

Anläßlich der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro wurde in Form eines völkerrechtsverbindlichen Vertrags die „Rahmenkonvention der Vereinten Nationen über Klimaänderungen" (Klimakonvention) vereinbart. Damit sollte die Basis für die internationale Zusammenarbeit zur Bekämpfung gefährlicher Klimaveränderungen und ihrer Folgen gelegt werden.

Die Klimakonvention hat als Ziel „eine Stabilisierung der Treibhausgaskonzentrationen in der Atmosphäre auf einem Niveau, das eine gefährliche Störung des Klimasystems verhindert" (Art. 2). Die konkreten Bestimmungen bleiben allerdings weit zurück. 1995 wurde deshalb auf einer Nachfolgekonferenz beschlossen, bis Ende 1997 für Treibhausgasemissionen quantifizierte Reduktionsverpflichtungen mit verbindlichen Zeitzielen festzulegen. Für Deutschland haben unter anderem die Autoren der von BUND und Misereor in Auftrag gegebenen Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" versucht, solche quantitative Reduktionsziele herzuleiten. Sie fordern zum Beispiel die Reduktion der Emissionen von CO_2, dem wichtigsten Treibhausgas, um 80–90 Prozent bis 2050[1].

Unser heutiges Wissen vom Treibhauseffekt

1988 wurde von der Weltmeteorologischen Organisation (WMO) und dem Umweltprogramm der Vereinten Nationen (UNEP) der „Zwischenstaatliche Ausschuß über Klimaänderungen" (IPCC) gegründet und beauftragt, die verfügbare wissenschaftliche Information über Klimaänderungen auszuwerten und Reaktionsstrategien auszuarbeiten. Inzwischen liegt der zweite Bericht dieses Ausschusses vor[2]. Der IPCC-Report stuft wissenschaftliche Aussagen zum Klimawandel in drei Kategorien ein, je nach dem Grad an Zuverlässigkeit, den sie nach Ansicht der Verfasser besitzen[3]:

Eine hohe Zuverlässigkeit haben Aussagen, über die ein weitestgehender Konsens besteht, da sie durch die Ergebnisse vieler Untersuchungen auch bei unterschiedlichen Methoden bestätigt werden. Eine mittlere Zuverlässigkeit besitzen Aussagen, über die zwar ein faktischer Konsens besteht und die auch durch eine beachtliche Datenmenge bestätigt werden, die aber nicht ausreicht, um andere,

weniger plausible Hypothesen vollständig auszuschließen. Eine niedrige Zuverlässigkeit besitzen Aussagen, über die kein Konsens besteht, entweder weil verschiedene ernst zu nehmende Hypothesen miteinander im Konflikt stehen, oder weil eine plausible Hypothese (bis jetzt) nur durch eine sehr kleine Menge von Daten bestätigt wird.

Nach dem IPCC-Bericht stellt sich das derzeitige Wissen über den Treibhauseffekt folgendermaßen dar: Unsere heutige Form des Wirtschaftens führt zu einer globalen Anreicherung von Treibhausgasen in der Atmosphäre, die zu einer weltweiten Klimaerwärmung führen kann. Heutige Emissionen werden zum Teil erst mit einer erheblichen Zeitverzögerung wirksam. Ohne konsequente Durchführung von Maßnahmen zur Reduktion der Emission von Treibhausgasen ist mit einem weiteren Anstieg der durchschnittlichen Temperaturen im Zeitraum mehrerer Jahrhunderte zu rechnen (hohe Zuverlässigkeit).

Neben einigen wenigen positiven Auswirkungen, vor allem einer möglicherweise erhöhten landwirtschaftlichen Produktion in bestimmten Regionen, sind die meisten Folgen einer Klimaerwärmung negativ. Zu erwarten sind:

– ein Anstieg des weltweiten Meeresspiegels mit entsprechendem Landverlust, weiterer Versalzung von Grundwasser (mit negativen Auswirkungen auf Trinkwasser und Landwirtschaft), der Zerstörung von küstennahen Ökosystemen (hohe Zuverlässigkeit) und mindestens einer Verdoppelung der weltweit von Sturmfluten Betroffenen (mittlere Zuverlässigkeit);

– eine verringerte landwirtschaftliche Produktion in tropischen und subtropischen Zonen (mittlere Zuverlässigkeit); vor allem gefährdet ist die Subsistenzproduktion in Entwicklungsländern – besonders in trockenen und halbtrockenen Gebieten – wegen ihrer großen Abhängigkeit von natürlichen Bedingungen (Regenfall, natürliche Bewässerung), ihrer geringen Anpassungskapazitäten und der Tatsache, daß Subsistenzproduktion oft auf marginalen Böden stattfindet (hohe Zuverlässigkeit);

– verstärkte Wüstenbildung im Fall häufigerer Trockenperioden (hohe Zuverlässigkeit);

– eine weitere potentielle Verbreitung bestimmter Krankheiten (z. B. Malaria) und eine erhöhte Sterblichkeit im Fall vermehrter und intensiverer Hitzeperioden (hohe Zuverlässigkeit);

– häufigere und schwerere Unwetterkatastrophen wie Stürme, Flutkatastrophen und Trockenperioden (niedrige Zuverlässigkeit).

Die Entscheidungssituation

Ethische Entscheidungen sind Entscheidungen von Menschen angesichts einer Verantwortung für Menschen und ihre Umwelt. Die bisher eingenommene natur-

wissenschaftliche Perspektive ist deshalb als Basis einer sozialethischen Argumentation nicht ausreichend: Um die vorliegende Entscheidungssituation zu charakterisieren, sind zumindest zwei Aspekte zu ergänzen.

Der Treibhauseffekt und die möglichen Reaktionen darauf sind nicht Ergebnis der Entscheidung eines einzelnen Akteurs, sondern das Resultat vieler Entscheidungen vieler Akteure. Dabei haben die Entscheidungen der verschiedenen kollektiven und individuellen Akteure sehr unterschiedliches Gewicht. Entscheidungen eines äthiopischen Bauern werden das zukünftige Klima weniger beeinflussen als die privaten und beruflichen Entscheidungen eines deutschen Geschäftsmanns. Selbst die Entscheidungen des äthiopischen Parlaments werden im Durchschnitt weniger Einfluß auf das Weltklima haben als Entscheidungen des Vorstands eines großen multinationalen Konzerns. In einer ethischen Perspektive folgt aus dem unterschiedlichen Gewicht der Entscheidungen auch ein unterschiedlicher Grad der Verantwortung.

Unser Wissen vom Treibhauseffekt ist begrenzt und nicht frei von Unsicherheiten. Diese beziehen sich zum Beispiel auf die Versuche exakter quantitativer Voraussagen der globalen Auswirkungen des Treibhauseffekts und insbesondere auch auf alle Versuche detaillierter regionaler Voraussagen. Grundsätzlich kann der nichtlineare Charakter des Klimasystems zu völlig unerwarteten Klimaänderungen führen[4]. Trotzdem ist nach dem derzeitigen Stand der Klimaforschung davon auszugehen, daß eine Fortschreibung der bisherigen Entwicklung zu katastrophalen Auswirkungen führen und deshalb eine ernsthafte Bedrohung des Lebens und Wohlergehens eines großen Teils der Menschheit bedeuten kann.

Die Situation erfordert also eine Entscheidung angesichts einer wahrgenommenen Gefahr, und zwar einer Gefahr für die (auch ferne) Zukunft, in der Form irreversibler oder nur über lange Zeiträume und unter sehr hohen Kosten reversibler Schäden, für potentiell die ganze Menschheit, für die gegenwärtige Generation und für zukünftige Generationen und insbesondere auch für Menschen, die an der Entscheidung (aufgrund ihrer geringen Stellung) praktisch nicht beteiligt sind, die deutlich weniger zur Entstehung des Problems beigetragen haben, die trotzdem in höherem Maß als andere betroffen sind, und die sich schlechter gegen die Gefahr schützen können. Am Beispiel von Fischern im Golf von Bengalen kann man sich klarmachen, wie diese vier Merkmale sogar in einer Personengruppe zusammenkommen können.

Ethische Kriterien

Besondere Verantwortung für die Armen und Schwachen. Das Kriterium einer besonderen Verantwortung gegenüber den Armen und Benachteiligten einer Gesellschaft ist Teil eines weitreichenden Konsenses. Es gehört zur ethischen Bot-

schaft vieler religiöser Traditionen und wäre deshalb auch Bestandteil eines zu suchenden Weltethos[5]. Das Kriterium hat Eingang in internationale Vereinbarungen und in die Zielformulierungen internationaler Institutionen gefunden. Auch die Präambel der Klimakonvention bestätigt die vordringliche Notwendigkeit der Armutsbekämpfung.

Gemäß der verbreitetsten Interpretation der besonderen Pflichten gegenüber den Armen und Benachteiligten besitzen diese das Recht auf ein Existenzminimum. Auch daß dieses Existenzminimum nicht absolut bestimmt werden kann, sondern unter anderem von kulturellen Faktoren und dem allgemeinen Niveau der gesellschaftlichen Entwicklung abhängt, ist weitgehend anerkannt. Doch es bleibt offen, wie ein solches relatives Existenzminimum bestimmt werden soll, wenn man es nicht von den Schwankungen und der Willkür einer politischen Konjunktur abhängig machen möchte. Für die Zwecke der praktischen Politik ist allerdings der Maßstab eines absoluten Existenzminimums oft ausreichend. Solange Menschen an Unterernährung oder Krankheiten sterben, die unter geringsten Kosten heilbar oder vermeidbar wären, ist schon dieses Kriterium eindeutig nicht erfüllt.

Im Rahmen der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß ist es möglich, auch vom jeweiligen Entwicklungsstand einer Gesellschaft abhängige Ansprüche von Benachteiligten – also das relative Existenzminimum – zu bestimmen[6]. John Rawls schlägt vor, für die Reflexion über grundlegende Prinzipien der Gerechtigkeit eine fiktive faire Verhandlungssituation zu konstruieren (daher: „Gerechtigkeit als Fairneß"), und zu fragen, welche Prinzipien in einer solchen Situation beschlossen würden. Fairneß der Verhandlungssituation wäre für Rawls dann gegeben, wenn alle in einer Generation lebenden Mitglieder einer Gesellschaft vertreten wären, aber ohne ihre Identität, besonderen Eigenheiten und Position in der Gesellschaft zu kennen. Die Verhandlungen finden hinter einem „Schleier des Nichtwissens" statt, der verhindern soll, daß die Befangenheit in eigenen Interessen blind macht für berechtigte Ansprüche anderer.

Rawls argumentiert nun, daß in einer solchen Verhandlungssituation (dem Urzustand) folgende zwei Prinzipien der (intragenerationellen) Gerechtigkeit beschlossen würden:

„1. Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem entsprechenden System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

2. Gesellschaftliche und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen genügen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie den größten Vorteil für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft bringen."[7]

Im zweiten Prinzip der Gerechtigkeit, vor allem auch in seinem zweiten Teil, dem Differenzprinzip, erhält das Kriterium einer besonderen Verantwortung gegenüber den Armen eine sehr präzise und anfordernde Fassung.

Verantwortung für zukünftige Generationen. Es wird kaum bestritten, daß es eine Verantwortung auch zukünftigen Generationen gegenüber gibt. Berühmt ist die Formulierung der von den Vereinten Nationen ins Leben gerufenen Brundtland-Kommission: „die Voraussetzungen für eine dauerhafte Entwicklung zu schaffen; eine Entwicklung, die den gegenwärtigen Bedarf zu decken vermag, ohne gleichzeitig späteren Generationen die Möglichkeit zur Deckung des ihren zu verbauen." [8] Bezogen auf Fragen des Klimawandels formuliert die Klimakonvention in Art. 3.1 (Prinzipien): „Die Vertragsparteien sollten das Klimasystem zum Nutzen der gegenwärtigen und zukünftigen Generationen der Menschheit schützen."

Während die zitierten Formulierungen sicher ausreichen, um an eine Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen zu erinnern, helfen sie wenig, wenn es darum geht, eine ethisch vertretbare Lastenverteilung zwischen den Generationen zu finden.

Wenn Ökonomen Fragen der intergenerationellen Gerechtigkeit zu beantworten suchen, benützen sie meist einen utilitaristischen Rahmen, in dem sie zunächst (im Prinzip) die Summe der Nutzen (Nutzen verstanden als Maß der individuellen Wohlfahrt) aller Individuen einer Generation bilden und dann die Nutzensummen der gegenwärtigen und aller zukünftigen Generationen addieren, wobei aber die Nutzen künftiger Generationen von Generation zu Generation immer geringer gewichtet, also diskontiert werden. Diese Diskontierung ist unvereinbar mit dem Prinzip der Unparteilichkeit, das in Modifikationen vielen ethischen Systemen und Ansätzen – darunter gerade auch der Utilitarismus – gemeinsam ist.

Einige dem Nachhaltigkeitsparadigma verpflichtete Ökonomen würden die Forderungen intergenerationeller Gerechtigkeit dann als erfüllt ansehen, wenn jede Generation der folgenden zumindest den gleichen durchschnittlichen Lebensstandard ermöglichen würde. (Lebensstandard soll dabei weitere Aspekte einschließen als nur den Konsum von Gütern und Dienstleistungen.) Diese Forderung verlangt die Erhaltung des Kapitalstocks, der sich aus dem natürlichen, dem produzierten und dem menschlichen Kapital (Wissen und Fähigkeiten) zusammensetzt. Unterschiedliche Auffassungen bestehen darüber, inwieweit natürliches Kapital durch produziertes Sach- und Humankapital ersetzt werden kann. Strenge Nachhaltigkeit geht davon aus, daß ein Ersatz von natürlichem Kapital nicht oder nur sehr begrenzt möglich ist, und würde deshalb die Erhaltung des natürlichen Kapitalstocks verlangen [9].

Im Rahmen einer Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß ist es möglich, das Kriterium der Verantwortung für die Armen und das der Verantwortung gegenüber künftigen Generationen zueinander in Beziehung zu setzen und – über das erste Prinzip der Gerechtigkeit, den Vorrang der Freiheit hinaus – auch Fragen der politischen Verfassung systematisch zu berücksichtigen, die in der ethischen

Diskussion um einschneidende Maßnahmen zum Klimaschutz eine große Rolle spielen.

Um eine faire Diskussion von Fragen der intergenerationellen Gerechtigkeit zu ermöglichen, soll den Verhandlungspartnern hinter dem „Schleier des Nichtwissens" auch unbekannt sein, welcher Generation im Zeitablauf sie angehören. Außerdem wird ihnen bei den Verhandlungen über ein Prinzip der Gerechtigkeit zwischen Generationen („Sparprinzip") eine Verallgemeinerungsbedingung auferlegt: Sie sollen ein Prinzip für ihr Verhalten gegenüber zukünftigen Generationen finden, von dem sie wünschen können, daß alle früheren Generationen sich entsprechend verhalten haben [10].

Aus der Diskussion der Prinzipien der Gerechtigkeit innerhalb einer Generation kann festgehalten werden, daß das Gut einer Gesellschaft (das Gemeinwohl) die „wohlgeordnete Gesellschaft" ist, das heißt eine Gesellschaft, die tatsächlich entsprechend den Prinzipien der Gerechtigkeit geordnet ist [11]. Unter den gegebenen Bedingungen werden – so kann man Rawls weiterdenkend schließen – die Vertragspartner deshalb kein Prinzip wählen, das langfristig dazu führt, daß spätere Generationen das Gut einer Gesellschaft nicht verwirklichen können, da sie ja selbst einer dieser späteren Generationen angehören könnten. Da jedes Prinzip, das es einer Generation erlaubt, so zu leben, daß die nachfolgende Generation das Gemeinwohl weniger leicht verwirklichen kann, diese langfristige Folge hätte, wird kein solches Prinzip gewählt werden. Die Pflicht einer jeden Generation ist es also, der nächsten Generation zu ermöglichen, das Ziel einer „wohlgeordneten Gesellschaft" zumindest genausogut zu verwirklichen, wie es ihr selbst möglich war.

Entscheidung angesichts großer Gefahren für andere. Ökonomen neigen dazu, ihr Modell individueller rationaler Entscheidungen unter Unsicherheit – das Erwartungsnutzenkonzept – direkt auf kollektive Entscheidungen zu übertragen. Dieses Modell aber ist der betrachteten Entscheidungssituation nicht angemessen. Es macht Voraussetzungen, die hier in keiner Weise erfüllt sind. Es setzt zum Beispiel voraus, daß die Wahrscheinlichkeitsverteilungen der betrachteten zukünftigen Ereignisse bekannt sind. Außerdem werden im Erwartungsnutzenkonzept mögliche Schäden gegen mögliche Nutzen aufgewogen: Das mag für ein einzelnes Individuum rational sein, ist aber sicher ethisch bedenklich, wenn – wie in der hier betrachteten Fragestellung – Nutzen und Schäden ganz verschiedene Personen und Personengruppen betreffen können.

Es seien deshalb zwei Prinzipien vorgeschlagen, die erst in einer individualethischen, dann in einer sozialethischen Perspektive Konsequenzen aus der zuletzt angesprochenen Einsicht ziehen. Beide Prinzipien sind als Minimalforderungen gedacht. Sie setzen voraus, daß die Grenzen dessen, was ethisch gerechtfertigt anderen an Gefahren aufgebürdet werden kann, enger zu ziehen sind, als es hier geschieht.

1. In einer Situation, in der das eigene Leben nicht in Gefahr ist, ist es nicht erlaubt, um weiterer eigener wirtschaftlicher Vorteile willen andere der Bedrohung des Lebens auszusetzen. 2. Eine Gesellschaft, die nicht selbst in ihrem Überleben oder in der Verwirklichung der Prinzipien der Gerechtigkeit gefährdet ist, hat kein Recht, um weiterer wirtschaftlicher Vorteile willen Menschen oder Menschengruppen in der eigenen Gesellschaft oder in anderen Gesellschaften Gefahren auszusetzen, die entweder das Überleben dieser Menschen oder die Verwirklichung der Grundsätze der Gerechtigkeit in diesen Gesellschaften bedrohen.

Das individualethische Prinzip soll zeigen, daß es sich hier eigentlich um eine Selbstverständlichkeit handelt. Das sozialethische Prinzip ist zunächst eine ziemlich direkte Konsequenz aus dem individualethischen Prinzip. Es läßt sich aber auch im Rahmen einer Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß begründen: Soweit es um die ernste Bedrohung des Überlebens von Menschen der eigenen Generation und Gesellschaft geht, folgt es einfach aus den beiden Rawlsschen Prinzipien der Gerechtigkeit. Soweit es um Menschen der eigenen Generation, aber fremder Gesellschaften geht, handelt es sich um eine Frage der Gerechtigkeit zwischen Völkern.

Um Klarheit über solche Fragen zu gewinnen, schlägt Rawls vor, sich eine Versammlung von Vertretern der verschiedenen Völker unter dem Schleier des Nichtwissens vorzustellen (diese Vertreter wissen u.a. nicht, welchem Volk sie angehören), die aber unter Voraussetzungen der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit als Grundprinzipien einer Gesellschaft nach den Prinzipien der Gerechtigkeit zwischen Völkern suchen [12]. Sowenig im Urzustand ein utilitaristisches Prinzip beschlossen würde, das es erlaubt, Nutzen der einen gegen den Schaden der anderen aufzuwiegen, sowenig würde in einer fairen Versammlung der Völker ein Grundsatz beschlossen, der es erlaubt, um des Vorteils eines Volkes willen andere Völker großen Gefahren für das Überleben oder für die Verwirklichung einer wohlgeordneten Gesellschaft auszusetzen. Soweit schließlich zukünftige Generationen betroffen sind, folgt das Prinzip aus der oben ausgeführten Verallgemeinerungsbedingung.

Zum Ausmaß notwendiger Reduktionen

Aus der Anwendung der drei formulierten ethischen Kriterien auf die im ersten und zweiten Abschnitt dargestellte Situation folgt die ethische Pflicht zur Reduktion treibhausrelevanter Klimagase in einem Maß, das die beschriebenen Gefahren vermeidet. Bei unserem heutigen Wissensstand verlangt das langfristig eine Stabilisierung der Treibhausgaskonzentrationen in der Atmosphäre und damit ein Emissionsniveau, das nicht über die absorptive Kapazität der Umwelt hinausgeht: Global sollte die Menschheit also zum Beispiel jährlich nicht mehr CO_2 emittie-

ren, als durch die Ozeane und Waldflächen (sogenannte „Senken") im entsprechenden Zeitraum wieder absorbiert werden kann.

Kurz- und mittelfristig aber ist die Verhinderung des Treibhauseffekts und der damit verbundenen Gefahren keine Option mehr. Schon jetzt ist eine weitere Erwärmung sicher, selbst wenn Treibhausgasemissionen sofort auf das langfristig vertretbare Niveau zurückgeführt würden. Eine sofortige Reduzierung in diesem Ausmaß ist außerdem politisch und technisch nicht möglich, und eine zu schnelle Reduzierung ethisch nicht vertretbar, da sie die Gefahr katastrophaler gesellschaftlicher Entwicklungen in sich bergen würde. Sie wäre wohl nur mit erheblichen Zwangsmitteln durchführbar, die das Ziel einer freiheitlichen Gesellschaft (vgl. erstes Prinzip der Gerechtigkeit) in Frage stellen würden.

Eine Reihe von Klimaforschern schlägt deshalb einen Anpassungspfad an ein langfristiges Gleichgewicht vor, der den gesamten, kumulierten Temperaturanstieg unter 2 °C hält (allerdings gibt es auch andere Stimmen, die als Maximum 1 °C angeben) und den Anstieg pro Jahrzehnt unter 0,1 °C. Das ist mit der Hoffnung verbunden, daß bei einem Temperaturanstieg in dieser Höhe und Geschwindigkeit die meisten Ökosysteme genügend Zeit zur Anpassung hätten und größere Katastrophen vermeidbar wären. Diese Zahlen sind zwar in gewisser Weise Konvention, aber höhere und schnellere Temperaturänderungen wären weit jenseits dessen, was die Menschheit in Jahrtausenden erlebt hat, und deshalb mit größten Risiken verbunden. Das vorgeschlagene Ziel wäre mittelfristig erreichbar bei (u. a.) einer globalen Reduktion der Emissionen von CO_2 um ca. 50–60 Prozent bis ins Jahr 2050[13].

Nachdem die globalen Reduktionserfordernisse größenordnungsmäßig festliegen, stellt sich die Frage nach der regionalen Aufteilung der Reduktionspflichtigen bzw. der Emissionsrechte zwischen den verschiedenen Ländern. Sicher sollten die Industrieländer einen größeren Teil der Reduktionspflichten übernehmen. Einigen Entwicklungsländern wird man sogar das Recht auf erhöhte Emissionen zugestehen. Diese Überzeugungen haben nicht nur Eingang in die Präambel und die Prinzipien der Klimakonvention gefunden, sondern auch in ihre tatsächlichen Bestimmungen. Nur Industrieländer (unter ihnen eine Reihe von Transformationsländern) übernehmen darin die Selbstverpflichtung zur – nicht ausreichenden – Reduktion der Emissionen auf den Stand von 1990.

Als Gründe für diese besondere Verantwortung der Industrieländer werden – auch in der Klimakonvention – folgende Gründe genannt: Industrieländer haben deutlich mehr zu den heutigen Treibhausgaskonzentrationen beigetragen (kumuliert ca. 80 Prozent), als ihrem Anteil an der Weltbevölkerung entspricht (ca. 20 Prozent). Aufgrund des Verursacherprinzips haben sie deshalb auch eine größere Pflicht zu korrigierenden Aktionen. – Industrieländer haben eine höhere Leistungs- und Anpassungsfähigkeit und können sich daher Reduktionsmaßnahmen eher leisten, ohne unlösbare ökonomische und soziale Probleme befürchten zu

müssen. – Entwicklungsländer brauchen wirtschaftliches Wachstum, um allen Bewohnern zumindest das Existenzminimum sichern zu können. Dieses Wachstum wird ohne höhere Emissionen nicht möglich sein.

Während diese Gründe sicher in die richtige Richtung weisen, sagen sie wenig darüber, wie die langfristig an den Senken zu orientierende Emissionsmenge unter den verschiedenen Ländern aufgeteilt werden soll. Aus der Konstruktion einer fairen Versammlung der Völker könnte man aber ein internationales Differenzprinzip herleiten[14]. Für Entwicklungsländer ergäbe sich ein Recht auf Entwicklung und wachsende Inanspruchnahme globaler Ressourcen, bis die Situation der Ärmsten in Entwicklungsländern nicht mehr verbessert werden kann, ohne die Situation der Ärmsten in anderen Ländern so weit zu verschlechtern, daß sie schlechter wird als die Situation der Ärmsten in den Entwicklungsländern.

Wird dieses internationale Differenzprinzip auf die Frage der langfristigen Emissionsrechte angewandt, so gelangt man zu dem Kriterium prima facie gleicher Emissionsrechte pro Kopf der Bevölkerung, das in der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" vorgeschlagen wurde. Für Deutschland würde das eine Reduktion der CO_2-Emissionen um die zitierten 80–90 Prozent bedeuten. Um sich darüber klar zu werden, daß in den Industrieländern in den nächsten Jahren beachtliche Maßnahmen zur Reduktion von Treibhausgasen notwendig sind, kommt es nicht auf eine genaue Prozentzahl an. Auch wenn man von der Prämisse ausgeht, daß den meisten Entwicklungsländern langfristig weniger als ein Drittel an Pro-Kopf-Emissionen der „starken" Industrieländer zusteht – von ihnen also eine Reduktion ihres ohnehin niedrigen und unter dem global verträglich liegenden Pro-Kopf-Emissionsniveaus verlangt wird –, wäre für „starke" Industrieländer bis 2050 eine Reduktion von ca. 80 Prozent notwendig[15].

Einwände

1. Gegen die Anerkennung weltweit gleicher Emissionsrechte könnte man einwenden, daß die als Konsequenz notwendigen Reduktionen nicht zumutbar wären, falls dadurch die Fähigkeit der Industrieländer selbst, eine wohlgeordnete Gesellschaft zu verwirklichen, in Frage gestellt würde. Berücksichtigt man die den Industrieländern zugebilligte großzügige Anpassungszeit, gibt es jedoch keinen Grund anzunehmen, daß die in diesem Einwand formulierte Bedingung erfüllt ist. Die auf diesem Anpassungspfad liegenden Ziele sind technologisch unter ökonomisch vertretbaren Kosten machbar und verlangen nicht den Einsatz von Mitteln, die die freiheitliche Ordnung der Gesellschaften bedrohen würden[16]. Aber selbst dann, wenn die Bedingung erfüllt wäre, wäre der Einwand moralisch bedenklich, da er die Errichtung und Stabilisierung einer weltweiten Zwei-Klassen-Gesellschaft rechtfertigen würde.

2. Gerhard Voss vom Institut der deutschen Wirtschaft hat gegenüber der Forderung einer Gleichverteilung den Begriff der „Besitzstandsgerechtigkeit" ins Spiel gebracht[17]. Wenn damit gemeint sein sollte, daß einfach aus der Tatsache der bis jetzt deutlich höheren Emissionen der Industrieländer ein Recht auf auch langfristig höhere Emissionen folge, dann fällt es schwer zu sehen, wie ein solches Recht begründet werden sollte. Mit Sicherheit könnte so etwas nicht Ergebnis einer fairen Versammlung der Völker hinter dem Schleier des Nichtwissens sein.

Aufgrund des hohen Gefährdungspotentials der heutigen Emissionen sind diese in jedem Fall ein objektives, wenn nicht auch ein subjektives Unrecht. Aus Unrecht sind aber keine Rechte ableitbar. Die Folgerungen aus einem Prinzip „Besitzstandsgerechtigkeit" wären in der betrachteten Fragestellung dem Verursacherprinzip genau entgegengesetzt: Wer bisher mehr verschmutzt hat, soll daraus ein Recht ableiten können, weiter mehr zu verschmutzen, statt einer Pflicht, mehr zur Problemlösung beizutragen.

3. Berechtigt ist die Forderung, auf dem Anpassungspfad Effizienzvorteile wahrzunehmen. Es spricht einiges dafür, daß kurz- und mittelfristig in vielen Bereichen Reduktionen in Entwicklungsländern unter geringeren Kosten möglich sind als in Industrieländern. Deshalb wäre es vorteilhaft, mittelfristige globale Reduktionsziele auch durch Emissionsreduktionen in Entwicklungsländern zu erreichen. Allerdings dürfen dabei die Ansprüche der Gerechtigkeit nicht außer Kraft gesetzt werden: Zumindest sind die Kosten von aus Effizienzgründen in Entwicklungsländern vorgezogenen Reduktionen voll von Industrieländern zu übernehmen, da sonst die Effizienzgewinne allein den Industrieländern zufließen würden. Langfristig dürfen sich weder höhere Kosten noch höhere Reduktionserfordernisse für die Entwicklungsländer ergeben. Ein überzeugender Vorschlag, Effizienzgewinne ohne Verletzung der Prinzipien der Gerechtigkeit zu realisieren, ist die Zuteilung von handelbaren Emissionsrechten auf der Basis gleicher Pro-Kopf-Rechte.

4. Könnten auf der Basis des Differenzprinzips langfristig ungleiche Pro-Kopf-Emissionsrechte gerechtfertigt werden? Dazu müßte begründet werden, warum es für die ärmsten der Entwicklungsländer ein Vorteil sein sollte, langfristig niedrigere Emissionsrechte zu besitzen, und zwar nachdem Effizienzvorteile auf dem Anpassungspfad ausgenutzt wurden. Es ist kaum auszudenken, worin diese Vorteile bestehen sollten: Sobald die niedrigeren Emissionsgrenzen zu binden beginnen, legen sie einer Volkswirtschaft echte Kosten auf, die langfristig nicht mehr unter den Kosten in Industrieländern liegen, sondern wegen der niedrigeren Grenze darüber.

Diese höheren Kosten könnten nur unter sehr unwahrscheinlichen Annahmen ausgeglichen werden. Auch langfristig müßten die heutigen Industrieländer deutlich innovativer sein als heutige Entwicklungsländer, was entweder durch eine (uneingestandene) Überzeugung von der technischen Überlegenheit der in den

Industrieländern lebenden Menschen erklärt werden könnte, oder (wahrscheinlicher) durch das langfristige Weiterbestehen der jetzigen gewaltigen Unterschiede in den Lebensverhältnissen, was das Argument zirkulär machen würde.

5. Ähnliches gilt für ein weiteres Argument, das Voss in die Diskussion brachte. Er behauptet, „eine ökologische ‚Effizienzrevolution'" könne „nur auf dem Boden der ‚Leistungsgerechtigkeit' wirklich gedeihen" [18], offensichtlich weil nur diese die notwendigen Innovationen und technischen Entwicklungen ermöglicht. Um von hier zu ökologischen Vorteilen langfristig ungleicher Emissionsrechte zu gelangen, müßte man voraussetzen, daß auch bei einer Angleichung der Lebensverhältnisse und der materiellen Anreize – höhere Leistungsanreize setzen in dem betrachteten Argument höhere Emissionsrechte voraus – die Menschen in den heutigen Industrieländern denen in den heutigen Entwicklungsländern technisch überlegen sein werden. Sonst gäbe es ja keinen Grund, warum gerade Industrieländer und nicht auch Entwicklungsländer in den Genuß höherer Emissionsrechte mit dem Ziel kommen sollten, dadurch Innovationen zu fördern.

6. Ein bedenkenswerter Einwand gegen gleiche Pro-Kopf-Emissionsrechte sind die sehr unterschiedlichen klimatischen und geographischen Gegebenheiten. Könnten nicht höhere Emissionsrechte für klimatisch und geographisch benachteiligte Zonen gerechtfertigt sein, in denen ein höherer Energieverbrauch notwendig ist, um ähnliche Lebensbedingungen zu schaffen? In der Tat wäre es gerechtfertigt, vom Prinzip gleicher Emissionsrechte abzuweichen, wenn ein höherer Bedarf offensichtlich wird. Um einen solchen zweifelsfrei erkennen zu können, müßten jedoch die Lebensverhältnisse ausgeglichener sein als heute, so daß zunächst vom Prinzip gleicher Emissionsrechte auszugehen sein wird. Es ist nicht zu erwarten, daß so begründete Abweichungen vom Prinzip gleicher Emissionsrechte nur für Industrienationen von Vorteil sein werden. Wahrscheinlicher wird die heutige Unterscheidung von Industrie- und Entwicklungsländern dabei überhaupt keine Rolle spielen.

7. Die Forderung nach einer langfristigen Reduktion der Emission von Treibhausgasen ist implizit ein Plädoyer für eine Politik der Vorsorge, also für den Versuch, durch Reduktionen des Umweltverbrauchs die Probleme im voraus zu verhindern. Wäre angesichts der Unsicherheiten eine nachsorgende Politik nicht billiger und darum effizienter? Für eine vorsorgende Politik spricht vor allem die potentielle Irreversibilität großer Schäden, die nachsorgend zu behandeln sind, was dann gerade nicht billig sein wird. Hier ist insbesondere auf den lebensbedrohenden Charakter einiger Konsequenzen des Treibhauseffekts zu verweisen. Etwas plakativ gesagt: Tote können wir nicht wieder auferwecken.

8. Wenn von gerechter Verteilung die Rede ist, sind liberale Kritiker mit einem Einwurf schnell zur Hand: Diese erfordere eine Umverteilungsinstanz, die vorauszusetzen zum einen irrealistisch sei, zum anderen aber auch ethisch problematisch, da sie einen Eingriff in die menschlichen Freiheitsrechte bedeute. Dem ist

entgegenzuhalten, daß es sich bei der Frage nach der Pflicht zur Reduktion von Treibhausgasemissionen nicht um eine Frage der Umverteilung handelt. Es geht für die Industrieländer um eine ethische Pflicht zur Selbstbeschränkung und für die Entwicklungsländer um ein Recht auf Wachstum. Ethische Pflichten bestehen aber auch dann, wenn sie nicht von einer übergeordneten Instanz (mit Zwangsmitteln) durchgesetzt werden.

Es geht aber auch in einem viel banaleren Sinn nicht um Umverteilung irgendeiner Ressource. Emissionen werden nicht verteilt, sondern sind Nebenprodukt von Produktion und Konsum. In diesem Sinn wird die „Ressource" Aufnahmekapazität des Ökosystems für Treibhausgase nicht verteilt, sondern in Anspruch genommen. Diese Inanspruchnahme völkerrechtlich zu regeln (in der Form von Emissionsrechten bzw. von Reduktionszielen), ist keine Illusion. In den Verhandlungen um die Weiterentwicklung der Klimakonvention geht es gerade um solche völkerrechtlich verbindliche langfristige Reduktionsziele. Damit stellt sich aber die Frage nach Prinzipien einer gerechten Zuteilung von Emissionen im real stattfindenden Verhandlungsprozeß.

ANMERKUNGEN

[1] (Basel 1996) 58.

[2] IPCC Second Assessment Synthesis of Scientific-Technical Information Relevant to Interpreting Article 2 of the UN Framework Convention on Climate Chance 1995.

[3] Climate Change 1995, Contribution of Working Group II to the Second Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (Cambridge 1995) X, 161, 173, 270, 291 f., 397 f., 429 f., 471 f., 563 f.

[4] IPCC Group I 1995 Summary for Policymakers und Technical Summary.

[5] Erklärung zum Weltethos, hg. v. H. Küng, K.-J. Kuschel (München 1993) 15–18, 31, 34.

[6] J. Rawls, Eine Theorie d. Gerechtigkeit (Frankfurt 1971); ders., Die Idee d. polit. Liberalismus (Frankfurt 1992).

[7] Rawls 1992, 160.

[8] Weltkomm. für Umwelt u. Entwicklung, Unsere Gemeinsame Zukunft (Greven 1987) 9.

[9] D. W. Pearce, J. J. Warford, World without End (Oxford 1993) 49, 53; D. W. Pearce, R. K. Turner, Economics of Naturals Resources and the environment (1990) 43 ff.

[10] Rawls 1992, 63. [11] Ebd. 386 ff.

[12] Rawls 1971, 415 ff. Die Darstellung in J. Rawls, The Low of Peoples, in: S. Shute, S. Hurley, On Human Rights (New York 1993) 41–82, weicht davon leicht ab.

[13] Enquete-Komm. „Schutz der Erdatmosphäre" des Dt. Bundestages, Mehr Zukunft für d. Erde: Nachhaltige Energiepolitik für dauerhaften Klimaschutz (Bonn 1995) 96–105, 172–175; Pearce, Warford (A. 9) 372–377; IPCC (A. 4); The Geneva Ministerial Declaration, Second Session of the Conference of the Parties to the UN Framework Convention on Climate Change; R. Loske, Klimapolitik (Maubrug 1996) 82–86.

[14] Rawls lehnt dies ausdrücklich ab (Rawls 1993, 74–77); B. Barry Theories of Justice (Berkeley 1989) 183–189, 234–241 begründet aber überzeugend die Anwendung des Differenzprinzips auch für Fragen internationaler Gerechtigkeit.

[15] Enquete-Komm. (A. 13) 174 ff., 103–105.

[16] Für Dtl.: G. Altner u. a., Zukünftige Energiepolitik (Bonn 1995); Enquete-Komm. (A. 13) 255–539, 737–1007; in einer internationalen Perspektive: Climate Change (A. 3) 585–819.

[17] G. Voss, Gibt es stoffliche Gerechtigkeit?, in: Polit. Ökologie 40 (1995) 6. [18] Ebd.

UMSCHAU

Staat und Religion in den USA

Wie in allen modernen Demokratien hat sich in den vergangenen 200 Jahren auch in den USA die Funktion des Staates grundlegend gewandelt. Als Alexis de Tocqueville in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts nach seiner historischen Amerikareise die amerikanische Demokratie beschrieb, beschränkte sich die Rolle des Staates noch auf seine Ordnungs- und Sicherungsfunktion. Bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens seiner Bürger spielte er nur eine untergeordnete Rolle. Soziale Dienstleistungen wie Bildung, Wohlfahrt und Daseinsvorsorge lagen, von öffentlichen Schulen einmal abgesehen, in den Händen der Kirchen und anderer nichtstaatlicher Einrichtungen. Das Verhältnis zwischen dem Staat und der Religion war geprägt von der verfassungsrechtlich geforderten Trennung beider Bereiche, was den einzelnen Bekenntnissen volle Entfaltungsfreiheit und Unabhängigkeit sicherte. So wurde im 19. Jahrhundert eine Vielzahl neuer Kirchen gegründet, und gewaltige religiöse Erweckungsbewegungen trugen die Botschaft des Evangeliums in immer entferntere Regionen. Noch bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein stiegen die Zahl der Denominationen und der Anteil der Kirchenmitglieder in der Bevölkerung ständig an.

Erst mit der fortschreitenden Modernisierung drang der Staat allmählich in alle Lebensbereiche der amerikanischen Gesellschaft vor. Die Ursache dafür waren technologische Entwicklungen und die damit einhergehenden sozialen Umwälzungen, ökonomische Veränderungen, demographische Verschiebungen, ein Anstieg des Bildungsniveaus in weiten Teilen der Gesellschaft und nicht zuletzt die Steigerung der Bedeutung der USA in den internationalen Beziehungen. Der Staat reagierte auf den gesellschaftlichen Wandel, indem er sich institutionell beträchtlich ausdehnte und nun selbst verstärkt soziale Dienstleistungen anbot. Dieser Prozeß fand in den 30er und 40er Jahren dieses Jahrhunderts bekanntlich einen ersten Höhepunkt in der New-Deal-Politik des Präsidenten Franklin D. Roosevelt und setzt sich bis heute fort, zum Beispiel in den Bemühungen der Clinton-Administration um die Reform des Gesundheitswesens.

Die Zunahme der Staatstätigkeit blieb nicht ohne Folgen für die religiöse Landschaft der USA. Direkt oder indirekt davon beeinflußt, hat die Religion in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg eine bedeutende Umstrukturierung erfahren. Einerseits wurden die Kirchen immer stärker aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Vielfach hat der Staat die sozialen Aufgaben übernommen, die früher in der Sorge der Kirchen lagen. Andererseits aber ist Religion nach wie vor tief in den Grundlagen der amerikanischen Gesellschaft verwurzelt. Das öffentliche und politische Leben ist von religiöser Rhetorik und Symbolik durchdrungen. Der prozentuale Anteil an Kirchenmitgliedern ist seit 100 Jahren etwa konstant geblieben, und eine Vielzahl von Bekenntnissen wetteifert untereinander um Mitglieder und Spender. Nach einer Umfrage der größten amerikanischen Tageszeitung „USA Today" im August 1997 besuchen 55 Prozent der sieben- bis zwölfjährigen Amerikaner mindestens einmal wöchentlich einen Gottesdienst (zum Vergleich: in Deutschland tun dies nur 11 Prozent ihrer Altersgenossen). Dennoch zeigt die amerikanische Religionslandschaft heute ein anderes Bild als noch vor 50 Jahren.

Der an der Universität in Princeton lehrende Soziologe Robert Wuthnow unternimmt in einer 1988 erschienenen Monographie, die seit kurzem auch in einer sorgfältig erstellten deutschen Übersetzung vorliegt[1], den Versuch, den Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg zu analysieren. Er geht der Frage nach, wie die veränderte Funktion des amerikanischen Staates seit 1945 das religiöse Leben der Amerikaner beeinflußt hat.

Zunächst zeichnet Wuthnow die Ausgangslage

der Religionsgemeinschaften im Amerika der unmittelbaren Nachkriegszeit nach. Die organisatorische Infrastruktur der amerikanischen Kirchen war in den vorangegangenen Jahrhunderten allmählich aufgebaut worden. Bis 1945 hatten sie sich bereits ein gewaltiges institutionelles und organisatorisches Fundament geschaffen. Man zählte 250 protestantische Denominationen, deren sechs größte zusammen über 25 Millionen Mitglieder hatten. Es gab 25 Millionen Katholiken und ungefähr 5 Millionen Juden. Jede dieser Kirchen verfügte nicht nur über lange Mitgliederlisten, sondern auch über beachtliche Verwaltungsapparate, Bildungs- und Sozialeinrichtungen und Kapitalanlagen. Das Gesamtvermögen aller Glaubensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten nach dem Krieg wurde auf etwa sieben Milliarden Dollar geschätzt. Gleichwohl hatten die meisten religiösen Organisationen nach 1945 stark unter den Ereignissen der vorausgegangenen Jahrzehnte gelitten. Aufgrund der allgemeinen Wirtschaftslage waren sie in vielerlei Hinsicht schwächer als zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Vor allem die Bevölkerungsentwicklung bereitete den Kirchen organisatorische Probleme: Die Landbevölkerung nahm ständig ab, während die Zahl der Städter rasch anstieg. Die Folge war, daß in ländlichen Gebieten jährlich 1000 Kirchen geschlossen werden mußten, während in den Städten Gotteshäuser fehlten. Noch größere Sorgen bereitete den meisten Glaubensführern der kriegsbedingte erhebliche Mangel an ausgebildeten Geistlichen.

Die vorherrschende Grundstimmung in den Religionsgemeinschaften beschreibt der Autor als eine Mischung aus Optimismus und Pessimismus. Zunächst erschien die Nachkriegsepoche vor allem als eine Zeit der Neuanfänge. Gezielte Investitionen und Baumaßnahmen ließen die Mitgliederzahlen der meisten Kirchen schneller anwachsen als je zuvor. Auch die geistige Religionslandschaft erfuhr neue Impulse: Nicht wenige Kirchen betrachteten das Abstreifen peripherer Glaubenssätze, Lehrmeinungen und Gottesdienststile, ersetzt durch eine neue Betonung des Wesenskerns des Christentums, als eine Möglichkeit zur Wiederbelebung der Religion. Obwohl die Kirchen wuchsen und der Religion neue Möglichkeiten offenstanden, registriert der Autor aber auch Ängste und Befürchtungen in der amerikanischen Gesellschaft, die vielfach die Grundlage darstellten für einen gesteigerten religiösen Aktivismus.

Die öffentliche Rolle der Religion änderte sich in den USA seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs dramatisch. In den späten 40er und frühen 50er Jahren konnten religiöse Organisationen zum Teil noch einen erheblichen Einfluß auf die amerikanische Gesellschaft ausüben. In zahlreichen Erklärungen, mit denen einzelne Religionsgemeinschaften an die Öffentlichkeit traten, wurde der Glaube als ein wesentlicher Bestandteil der amerikanischen Zivilisation charakterisiert, der kulturelle Werte in der Gesellschaft verankere. Der Einfluß der Religion auf die kulturellen Werte stütze die Moral, die Demokratie und die gesellschaftliche Ordnung. Seit den 60er Jahren trat diese Sichtweise freilich mehr und mehr in den Hintergrund. Die Bedeutung der höchsten und letzten Wahrheit für das Funktionieren der Gesellschaft wurde seitdem auch in den USA zunehmend angezweifelt.

In den 50er Jahren hatte der Religionswissenschaftler Will Herberg die These vertreten, der Konfessionalismus sei einer der wichtigsten Bestandteile der amerikanischen Religion. Über Jahre hinweg gab ihm eine Vielzahl empirischer Untersuchungen recht. Die Spaltung der Religion in Konfessionen galt als Basis für gesellschaftliche und kulturelle Spannungen. Wuthnow macht demgegenüber die Beobachtung, daß die Bedeutung des Konfessionalismus stark nachgelassen habe. Zwar stelle der Konfessionalismus nach wie vor eine organisatorische Wirklichkeit dar, aber fremde Glaubensgemeinschaften würden heute eher akzeptiert als früher. Immer mehr Amerikaner setzten sich über religiöse Grenzen hinweg, besuchten andere Kirchen, schlössen sich ihnen an oder heirateten sogar eines ihrer Mitglieder.

Proportional zur sinkenden Bedeutung der Konfessionen wurde ein anderes Phänomen immer wichtiger: die verstärkte Bildung von Gruppen, die sich der Erreichung spezifischer Ziele widmeten, den sogenannten Interessengruppen. Wie in anderen sozialen Bereichen auch (erinnert sei hier nur an die „pressure groups" in der amerikanischen Politik), gewannen sie in der gesam-

ten religiösen Hierarchie an Bedeutung. Zu ihnen gehörten so unterschiedliche Gruppierungen wie Abstinenzlervereinigungen oder Vereinigungen gegen den Atomkrieg, und sie erstreckten sich häufig über Konfessionsgrenzen hinweg. Das Entstehen solcher Interessengruppen führte einerseits zu einer Wiederbelebung der amerikanischen Religion, andererseits aber auch zu einer verstärkten Polarisierung. Die tiefsten Gräben finden sich dabei zwischen religiösen Liberalen und Konservativen. Der Spannung zwischen diesen beiden Gruppen gilt das Hauptaugenmerk der Studie Wuthnows.

In den unmittelbaren Nachkriegsjahren hatten Konservative und Liberale ihre Auseinandersetzungen zunächst ruhen lassen und konzentrierten sich auf gemeinsame Anliegen. In den 60er Jahren wurde dieser Konsens jedoch zunehmend unterwandert, nicht zuletzt aufgrund politischer Ereignisse und aufgrund eines immer rasanter voranschreitenden sozialen Wandels. Während es früher die Trennungen zwischen den Konfessionen gegeben hatte, kamen nun neue Themen auf, zu denen man entweder eine „Pro-" oder eine „Contra"-Haltung einnehmen konnte, namentlich die Bürgerrechte, die Antikriegsbewegung oder die Abtreibungsdebatte. Viele gesellschaftliche Einflüsse haben auf diese Bewegungen eingewirkt und in den 60er Jahren zum umfangreichen Wandel der Religion in den USA beigetragen. Eine nicht geringe Rolle spielten vor allem die Auswirkungen der höheren Schulbildung, die von der Regierung gefördert wurde. Da das wachsende Bildungsniveau allgemein eher liberale Orientierungen mit sich brachte, standen liberale Bestrebungen immer stärker im Vordergrund. So fand in vielen Bereichen der amerikanischen Religion ein deutlicher „Linksruck" statt. Nicht wenige Kirchenmitglieder kehrten den etablierten Religionsgemeinschaften den Rücken und experimentierten mit neuen Formen spiritueller Erfahrung.

Doch nicht nur die Liberalen erlebten einen Aufschwung. Das konservative religiöse Lager hatte in den 50er und 60er Jahren immer mehr Gläubige gewonnen, die von den liberalen Tendenzen in den Kirchen enttäuscht waren. Nun bauten die Konservativen eine Infrastruktur auf, die ihnen ein dichtes Netz konfessionsübergreifender Verbindungen und einen besseren Zugang zu den Medien sicherte. Ihr Stichwort war „Evangelikalismus". In der Evangelisierung der Welt sahen die neuen Konservativen die Zukunftsaufgabe des gesamten amerikanischen Christentums. Der Kreis um den Fernsehprediger Billy Graham war die bekannteste jener Gruppierungen, mit deren Hilfe die evangelikale Bewegung landesweit Formen annahm. Deren Zusammensetzung und theologische Ausrichtung war indes keinesfalls homogen. Gegen Ende der 60er Jahre gelangten immer mehr ihrer jungen, gebildeten Mitglieder zu eher linksliberalen sozialen und politischen Ansichten. Insofern ließ sich auch bei den Evangelikalen beobachten, wie sie sich Schritt für Schritt den vorherrschenden Tendenzen der amerikanischen Gesellschaft anpaßten und die Weltanschauungsmerkmale großer Teile der übrigen Bevölkerung übernahmen. Mit Jimmy Carter wurde 1976 ein Mann Präsident, der sich selbst als Evangelikalen bezeichnete und zugleich liberale Anliegen untstützte. Zur Renaissance der konservativen Gläubigen kam es erst in den späten 70er Jahren, als Fragen der öffentlichen Moral, Abtreibung und die Beziehung zwischen Staat und Kirche wieder an Gewicht gewannen.

Seit den frühen 80er Jahren rückten vor allem die Organisationen der sogenannten „Neuen Christlichen Rechten", die mit Massenkundgebungen, Telefon-Hotlines und religiösen Fernsehsendungen um Unterstützung warben, das Thema Moral in den Mittelpunkt. Ein hoher Moralstandard war ihrer Auffassung nach eines der Hauptanliegen, für das sich die Kirchen einsetzen sollten. Neben einer Anzahl weiterer Themen, welche die Öffentlichkeit weiterhin in dieselben beiden Lager spalteten – Pornographie, Homosexualität, Abtreibung, Schulgebet, Rolle der Frau –, war die Frage der öffentlichen Moral und ihre Beziehung zur Regierungspolitik eine stete Quelle für Auseinandersetzungen zwischen liberalen und konservativen Gläubigen. Diese Trennungslinie erwies sich, so Wuthnow, durch alle Umstrukturierungen der amerikanischen Religion hindurch als konstant.

So überrascht es nicht, daß Wuthnow auch in seinen Ausführungen über die amerikanische Zivilreligion zu der These kommt, es existierten

nicht eine, sondern zwei Zivilreligionen nebeneinander, die der liberalen und die der konservativen Gläubigen. Mit dem ursprünglich Rousseauschen Begriff der Zivilreligion hatte der Rechtssoziologe Robert N. Bellah 1967 die besondere politische Kultur in den USA umschrieben, die den Amerikanern trotz ihrer gesellschaftlichen Fragmentierung eine nationale Legitimität und Identität vermittelt. Dabei werden politische Rituale, Symbole und Traditionen häufig in eine religiöse Sprache gefaßt. Religiöse Überzeugungen spielen bei der Aufrechterhaltung dieses Legitimationsmythos eine wesentliche Rolle. Die Zivilreligion Amerikas porträtiert das amerikanische Volk oft als ein Volk, das von Gott zu einem besonderen Zweck berufen worden ist.

Trotzdem haben, so Wuthnow, religiöse Liberale und Konservative ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, was Amerika sein kann und sein sollte. Seitens der Konservativen beruht die Legitimität der amerikanischen Nation offenbar stark auf einem klaren „Ursprungsmythos", der die Staatsgründung mit göttlichen Zielen in Verbindung bringt. Der Wohlstand und die Macht des Landes werden als eine Gabe Gottes gedeutet, mit deren Hilfe allen Völkern das Christentum gepredigt werden solle. Die liberale Version der amerikanischen Zivilreligion konzentriert sich demgegenüber weniger auf die Nation als solche und mehr auf die Menschheit im allgemeinen. Statt der christlichen Tradition eine zentrale Stellung einzuräumen, bezieht sie Menschenrechte und allgemeine menschliche Probleme mit ein. Eine religiöse Apologie des Kapitalismus gilt als tabu. Zwar habe Amerika eine globale Verantwortung, allerdings nicht, weil das Land von Gott auserkoren wurde, sondern weil es über große Ressourcen verfüge.

Durch ihren gegenseitigen Konflikt sind beide Versionen der amerikanischen Zivilreligion möglicherweise dabei, die breite gesellschaftliche Integration zu gefährden, die bisher mit der Idee der Zivilreligion assoziiert wurde. Als scheinbar lachenden Dritten entdeckt Wuthnow einen Verbund säkularer Rechtfertigungsmythen, die auf die Werte der Freiheit und des individuellen Erfolgs zurückgehen. Vor allem die Technologie und die mit ihr verbundene Fortschrittsgläubigkeit beeinflusse mittlerweile nahezu alle gesellschaftlichen Bereiche und präsentiere sich mit religionsähnlichem Druck. In der Tat sind es heute vor allem technische Leistungen, die den Amerikanern das Gefühl geben, ein besonderes Volk zu sein, das der Welt etwas Außergewöhnliches zu bieten habe. Wissenschaft und Technik sind zu einem maßgeblichen Bestandteil des amerikanischen Mythos der Nation und seiner Stellung in der Welt geworden.

Mit einer kurzen Analyse religiöser Evolutionstheorien und einigen historischen Vergleichen mit der Reformation und der Aufklärung schließt Wuthnow seine Darstellung ab. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich die amerikanische Religion seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in vielen Bereichen an die kulturelle Situation angepaßt habe. Sie wurde komplexer und intern differenzierter und war damit in der Lage, sich einer beziehungsreichen, vielschichtigen Gesellschaft eher anzupassen. Die rückläufige Bedeutung des Konfessionalismus und die Zunahme von Interessengruppen ebenso wie viele Liberalisierungstendenzen in der amerikanischen Religion stehen in enger Beziehung mit der wirtschaftlichen Expansion, dem höheren Bildungsniveau und der gestiegenen Bedeutung von Wissenschaft und Technik. Bei all diesen Veränderungen spielte der Staat eine aktive Rolle. Auch war er an vielem direkt beteiligt, auf das die Religion reagierte, wie etwa an der Bürgerrechtsbewegung, dem Vietnamkrieg, der Abtreibungsdebatte oder dem Streit um das Schulgebet. In gewisser Weise stehen also der Wandel der religiösen Landschaft in den USA und ihr gegenwärtiger polarisierter Zustand in einem engen Zusammenhang mit der veränderten Rolle des Staates in der Gesellschaft seit dem Zweiten Weltkrieg. Diese Entwicklung manifestierte sich ironischerweise etwa zeitgleich mit der Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs in Washington, die den Staat zu „strikter Neutralität" gegenüber der Religion verpflichtete.

Wuthnows Studie besticht durch die Klarheit ihrer Gliederung und die für amerikanische Fachbücher fast schon typische leichte Lesbarkeit. Auf Fachbegriffe und sozialwissenschaftliche Rhetorik wurde weitgehend verzichtet, so daß selbst der unbeschlagene europäische Leser keine

Schwierigkeiten hat, die Grundaussagen des Autors nachzuvollziehen. Der Soziologe arbeitet souverän mit einer ganzen Reihe von Analysemethoden. Vor allem der zeitgeschichtliche Teil seiner Untersuchung, den er mit vielen Zitaten lebendig macht, ist beeindruckend. Das fachkundige Publikum dürfte freilich mitunter vermissen, daß Wuthnow nicht selten auf exakte Nachweise seiner auf quantitativen Erhebungsmethoden beruhenden Erkenntnisse verzichtet. Natürlich kann ein Buch von nicht einmal 370 Seiten kein umfassendes Bild der amerikanischen Religion nach 1945 zeichnen. Die Religionslandschaft in den USA ist derart differenziert und fragmentiert, daß Zweifel aufkommen, ob überhaupt von *der* amerikanischen Religion die Rede sein kann. So sind es in erster Linie protestantische Kirchen, die Wuthnow in sein Rechts-Links-Schema einordnet. Wuthnows Studie ist gleichwohl eine brillante Analyse, der auch in Deutschland ein großer Leserkreis zu wünschen ist. *Klaus Stüwe*

[1] Wuthnow, Robert: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg. Hg. v. Detlef Pollack u. a. Würzburg: Ergon 1996. 370 S. (Religion in der Gesellschaft. 2.) Kart. 48,–.

Erinnerungen an den Kreisauer Kreis

Die Erinnerung widersteht dem Vergessen, gerade auch dem Vergessen der Ereignisse der jüngsten Zeitgeschichte. Seit dem Ende des Dritten Reichs wurde diese mit wissenschaftlichem Eros genau erforscht, auch der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Ganz gewiß nicht am Rand der Aufmerksamkeit stand dabei der „Kreisauer Kreis", der am längsten in der Konspiration zusammenarbeitete und mit der Gruppe um Claus Schenk von Stauffenberg verbunden war.

Den Anfang der Kreisau-Studien machte Ger van Roon, der bereits 1967 sein grundlegendes Werk „Neuordnung im Widerstand" herausbrachte. Damals konnte er noch viele Zeitzeugen persönlich befragen und an einmalige Informationen herankommen. Damit wurden Maßstäbe für die weiteren Forschungen gesetzt; denn die neu aufgefundenen Dokumente trugen nur zu präziseren Einsichten bei, etwa was Alfred Delp SJ an Ideen zu einer neuen Sozialordnung beitrug (Dossier: Kreisauer Kreis, Frankfurt 1987) und was Georg Angermaier bei dem Text „Neuordnungspläne" und bei der Europakonzeption des Kreisauer Kreises denkerisch beibrachte (A. Leugers, Dr. Georg Angermaier, Mainz 1994). Ähnliche Präzisierungen gab es für Paulus von Husen, Hans Peters, Carlo Mierendorff, Eugen Gerstenmaier. Damit aber sind bereits jene Forschungen genannt, die – teilweise zumindest – im Begleitband der großen Berliner Ausstellung „Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe" (W. E. Winterhager, Mainz 1985) berücksichtigt wurden. Leider wurden immer noch nicht die Unterlagen des Prozesses vor dem Volksgerichtshof in Berlin vom 9. bis 11. Januar 1945 gefunden. Nur kümmerliche Fragmente sind bekanntgeworden. Die Suche nach dem ganzen Aktenbestand hält – auch im Beutegut in Moskau – noch an.

Die Erinnerungen Barbara von Haeftens und Freya von Moltkes[1] sind von anderer Bedeutung als abstrakte wissenschaftliche Erkenntnisse. Nicht um positive Fakten geht es, sondern eher um einen Zugang zu Stimmungen und Motiven, die das „Experiment Kreisau" trugen – und um das, zumal christliche, Profil der Hauptpersonen, die die Gespräche in Kreisau, Berlin und München wesentlich prägten. Diese authentischen Stimmungsberichte erhöhen den Wert der Bücher der beiden Witwen, deren Männer vom Volksgerichtshof verurteilt wurden. Hans Bernd von Haeften wurde am 15. August 1944 hingerichtet, Helmuth James von Moltke am 23. Januar 1945.

Das geistig-geistliche Profil Hans Bernd von Haeftens wird von seiner Gattin sensibel herausgearbeitet. Sie schreibt: „Von seiner Frömmigkeit und wachsenden Gebundenheit im Gebet brauche ich nicht zu schreiben, da alle Dokumente, ... – vor allem der Abschiedsbrief – am besten Zeugnis geben. Immer hatte er seinen Konfirmationsspruch vor sich hängen (1 Kor. 16,13): ‚Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und stark'" (7). Charakteristische Eigenheiten waren

ihrer Meinung nach seine Fähigkeit zur Freude, seine Hilfsbereitschaft und seine „wunderbare Zivilcourage". Gerade diese stellte er im Gerichtssaal vor dem Präsidenten Roland Freisler unter Beweis, als er ihm furchtlos zurief: „Nach der Auffassung, die ich von der weltgeschichtlichen Rolle des Führers habe, nämlich, daß er ein großer Vollstrecker des Bösen ist, war ich der Auffassung ..." (86). Da fiel ihm Freisler laut schreiend ins Wort.

Da „nichts Schriftliches von Politik" – zumal über die Mitarbeit von Haeftens im Kreisauer Kreis in Fragen der Außenpolitik und der Verfassungsordnung – vorhanden ist, klaffen zum Aufweis seines politischen Beitrags große und nicht auffüllbare Lücken. Diese lassen sich nur aus der Spiegelung seines Denkens, wie es sich in seinen Briefen an Ernst Krimm und an den evangelischen Stadtpfarrer in Kronstadt, Konrad Möckel, verrät, erschließen. Weiteres läßt sich aus den Briefen von Helmuth James von Moltke an seine Frau Freya (herausgegeben von Beate Ruhm von Oppen, München 1988) erheben, aus diesem fundamentalen Text über den Kreisauer Kreis.

Der Abschiedsbrief des Gatten und Vaters von Haeften enthält die großen Sätze: „Mein letzter Gedanke, liebste Frau, wird sein, daß ich Euch meine Lieben des Heilands Gnade und meinen Geist in Seine Hände befehle. So will ich glaubensfroh sterben. Und ich möchte, meine liebe Barbel, daß auch Du ‚die immer heitere Frau von Haeften' bleibst, scherze und lache mit unseren Kindern, herze sie und sei fröhlich mit ihnen; sie brauchen Deine Frohnatur; und wisse, daß nichts mehr nach meinem Sinne sein könnte. So grüße ich Euch meine Liebsten, mit dem alten Grußwort: ‚Freuet euch – freuet euch in dem Herrn allewege und abermals sage ich: freut euch! Und der Friede Gottes bewahre eure Herzen und Sinne in Christus'" (91 f.).

Aufgrund der Tatsache, daß in dem intensiven Briefwechsel Helmuth James von Moltkes mit seiner Frau alles Wesentliche über das Entstehen des Kreisauer Kreises, über die Entwicklungen der wenigen „Grundsatzerklärungen", über die Beziehungen zwischen den zwanzig Kreisauern gesagt ist, will Freya von Moltke in ihren Berichten über Kreisau – über das Schloß, den Gutshof, die Arbeitstreffen der Kreisauer, über die hektische Nachkriegszeit – etwas von der entschiedenen und zugleich gelösten Stimmung vermitteln, die dieses Projekt Kreisau trug – und dies alles aus der Optik der Frauen, die mit ihr zum Kreisauer Kreis zählen: Marion von York und Irene von York.

Dabei fallen Unterschiede zwischen den drei Kreisau-Tagungen auf. Das erste Wochenende, Pfingsten 1942, fand vom 22. bis 25. Mai 1942 statt. Wichtig ist, daß keine der Kreisauer Zusammenkünfte eine reine Arbeitstagung war. Zwischendurch gab es in kleinen Gruppen die schönsten Spaziergänge. Sonntags gab es Kirchgänge zu Fuß nach Gräditz, wo jeder in seine Kirche gehen konnte. „Es herrschte an diesem ersten Wochenende in Kreisau eine ganz gelöste Atmosphäre. Es wurde auch viel gelacht..." (52). Gearbeitet wurden an den Themen: Schulen und Universitäten und das Verhältnis von Kirche und Staat.

Das zweite Wochenende, vom 16. bis 18. Oktober 1942, war ein wenig anders; denn die Zeit war knapp. Neue Formulierungen wurden vorgeschlagen. An solchen Vorlagen wurde dann gemeinsam gearbeitet und geändert. Doch Freya von Moltke nimmt einen Unterschied wahr: „Spaziergänge sind aber bestimmt auch wieder gemacht worden. Das gehörte einfach dazu. Aber es war dies kein so heiteres Wochenende wie das erste. Dafür stand alles zu sehr unter Druck. Obwohl man nicht ganz fertig wurde, war schließlich Helmuth mit dem Erreichten doch zufrieden und besonders mit dem Beitrag der neu Hinzugekommenen" (61). Thema war der Wirtschaftsaufbau und das Zusammenwachsen Europas.

Das dritte Wochenende an Pfingsten (12.–14. Juni) 1943 wurde von einer ganz anderen Atmosphäre geprägt, was wieder stark von den Teilnehmern abhing und von den allgemeinen Verhältnissen: „Es war diesmal mehr der von außen kommende Druck des fortdauernden Krieges, der Schreckensnachrichten über die Taten der Deutschen. Das alles ließ keine Pfingstwochenendstimmung aufkommen." Freya von Moltke ahnte: „Weiter wird das nicht führen" (62, 64). Die Themen dieser Tagung waren die Außenpolitik und die Bestrafung der Rechtsschänder.

Die abschließenden Worte Freya von Moltkes

über die Kreisauer Planungen sind von großer Nüchternheit: Von den Plänen sei nichts verwirklicht worden. Einige spätere Regelungen seien mit den entsprechenden Kreisauer Vorschlägen verwandt, aber es bestehe keine direkte Verbindung. Es seien nur Vorschläge gewesen. Aber man müsse es ihnen lassen: Die Kreisauer hätten die richtigen Fragen an die Zukunft gestellt. Hinter den Plänen sei der große prinzipielle Widerspruch der Teilnehmer gegen die terroristische, verbrecherische, Menschen bis zur Vernichtung verachtende Diktatur gestanden, der entgegenzutreten sie sich verpflichtet gefühlt hätten. Es sei auch eine Tatsache, daß sie im Anblick der schrecklichen Untaten des Dritten Reichs bis zu einem gewissen Grad in der Illusion gelebt hätten, daß mit dem Ende des Naziregimes der Unfreiheit, der Unterdrückung und dem blutigen Terror nicht nur in Deutschland für immer Einhalt geboten werden könne (67).

Wichtig wird für immer bleiben, daß Freya von Moltke jene Grundlagen der Kreisauer ins Gedächtnis ruft, die heute in Gefahr sind, auch in der zeitgeschichtlichen Diskussion über den Widerstand (etwa auch im heutigen Kreisau!) vergessen zu werden. Sie schreibt, Fragen des Glaubens seien für fast alle Angehörigen der Gruppe persönlich lebenswichtig gewesen. Auch wenn sie keine Kirchenchristen gewesen seien, war es der Glaube an göttliches Wirken, und zwar der im christlichen Erbe wurzelnde Glaube, der ihnen die Grundlage und den Mut gegeben und auch die Pflicht auferlegt habe, der Zerstörung fundamentaler, auch aus dem Christentum gewachsener Menschlichkeit durch den Nationalsozialismus entgegenzutreten und dafür das Leben einzusetzen. „Aber für sie ging es nicht nur um ein großes Erbe, aus dem trotz aller Untaten der Kirche und der Christen durch die Jahrhunderte auch unsere abendländischen Kostbarkeiten gewachsen waren, sondern sie glaubten auch an die Zukunft des Christentums. Das Christentum hat eine Art, wenn es gerade bankrott zu sein scheint, neu und anders wieder lebendig zu werden. Daran glaubten sie. Ein Glaube bewährt sich im Tun" (57f.).

Leider fehlt beiden Berichten, die auch die verhängnisvolle Situation nach dem 20. Juli 1944 beschreiben, jeder Hinweis auf das Schicksal der drei Jesuiten im Kreisauer Kreis. Natürlich wird berichtet, daß P. Alfred Delp am 2. Februar 1945 hingerichtet wurde. Aber daß am Ende der Verfolgung von P. Augustinus Rösch und P. Lothar König zwölf Menschen für die Jesuiten, manche monatelang, im Gefängnis eingesperrt waren, daß der Bauer Wolfgang Meier aus Hofgiebing (Nähe Münchens) im KZ Dachau am 22. Februar 1945 dem Typhus erlag, dieser Widerstand der sogenannten „kleinen Leute" darf um der geschichtlichen Wahrheit willen nicht vergessen werden.

Die beiden Berichte holen große Persönlichkeiten des Widerstands gegen den Nationalsozialismus aus dem Abgrund des Vergessenwerdens in die Gegenwart zurück. Der sehr persönliche Ton – auf dem Hintergrund aller Risiken und Gefahren – gibt den Berichten nicht nur herzliche Wärme und Anteilnahme, sondern auch jene spürbare Echtheit aus der Zeit größter Bedrängnis. Beides bringt große Menschen aus der Höhe ihrer Ideen in die Ebene menschlicher Begegnung zurück, und diese personale Botschaft kann, zumal für Jugendliche von heute, einen neuen Zugang zu dem für viele verschlossenen Lebensraum Widerstand gegen den Nationalsozialismus schaffen. Insoweit öffnen Barbara von Haeften und Freya von Moltke in ihren zu Herzen gehenden Berichten über die Vergangenheit zugleich die Türen zur Zukunft.

Roman Bleistein SJ

[1] Haeften, Barbara von: „Nichts Schriftliches von Politik". Hans Bernd von Haeften. Ein Lebensbericht. München: Beck 1997. 100 S. Kart. 18,–; Moltke, Freya von: Erinnerungen an Kreisau 1936–1945. München: Beck 1997. 138 S. Lw. 28,–.

Das Bild der Therese von Lisieux im Wandel

Es gibt viele Zugänge zu Leben und Werk der Französin Therese von Lisieux, die Papst Johannes Paul II. in ihrem hundertsten Todesjahr am 19. Oktober 1997 in Rom zur Kirchenlehrerin er-

nannt hat. Die Welle des Kitsches, die jahrzehntelang die Verehrung Thereses umgab, war durch zwei Faktoren hervorgerufen: durch die von Therese mit 22 Jahren begonnene Niederschrift ihrer spirituellen Biographie, in Deutschland bekannt unter dem Titel „Selbstbiographische Schriften" (Einsiedeln 1958), sowie durch die Art der Ersteditionen durch den Karmel von Lisieux.

Thereses Schicksal war es, „mit den Waffen des Kitsches" gegen den Kitsch ihrer Zeit anzukämpfen, wie Hans Urs von Balthasar bemerkte. Die leibliche Schwester Thereses, Pauline, im Karmel Sr. Agnes von Jesus, hatte als langjährige Priorin Einfluß auf die Edition und hat viele Retuschen im Text angebracht. Ähnlich erging es der Bildreportage über Therese. Ihre andere leibliche Schwester Céline, im Karmel Sr. Genoveva vom Heiligen Antlitz, war Malerin und ausgezeichnete Fotografin. Während die Fotos in der Schublade liegenblieben, fanden die süßlichen Gemälde Célines von Therese weltweit Verbreitung. Der Glaube an Gott, an Christus wird durch Sprache, durch Bilder vermittelt. Während der etwas manierierte, emotionsgeladene Stil einer charmanten jungen Französin zum Welterfolg ihrer Sendung beitrug, gab es gottlob auch die nüchterneren Sprachspiele ihrer Schwestern Pauline und Céline. Ohne die Erinnerungen Célines an ihre Schwester und die Aufzeichnungen Paulines über die letzten Gespräche mit der todkranken Therese hätten wir einen Verlust für die Forschung, wie wenn die authentischen Fotos von Therese verlorengegangen wären. Gerade in den „Letzten Gesprächen" (Derniers Entretiens, Paris 1971) kommen „die Kanten eines so ausgeprägten Charakters, wie er Therese zu eigen war" (Ulrich Dobhan), zum Ausdruck.

Schon die von Otto Karrer einige Jahre vor der Erstveröffentlichung der unretuschierten Wiedergabe der Selbstbiographischen Schriften herausgegebene Übersetzung „Geschichte einer Seele" brachte sprachlich eine Wende, weil Karrer durch seine große sprachschöpferische Fähigkeit und seine Einfühlung in mystische Texte ahnen ließ, was Therese wirklich bewegt hat. Kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien von P. François de S. Marie OCD der Band „Therese von Lisieux wie sie wirklich war. Authentische Fotografien" (Einsiedeln 1961). Diese Fotos waren eine Befreiung im Blick auf Therese. Ein halbes Jahrhundert hatte es gedauert, bis sie aus ihrem Schubladendasein befreit wurden. In Deutschland waren Ida Friederike Görres und Hans Urs von Balthasar Vermittler einer theologisch-psychologisch durchlässigeren Sicht von Therese und ihrem Menschenbild.

In Frankreich setzte sich Jean-François Six in seiner Studie „La véritable enfance de Thérèse de Lisieux. Névrose et Sainteté" (Paris 1971) vor allem unter psychologischer Hinsicht mit der Kindheit Thereses auseinander. Dabei handelte es sich um einen einseitigen, aber interessanten Zugang, der auch Hintergrundinformationen zu Thereses Verwandten und zur damaligen Zeitgeschichte brachte. Nun liegt die deutsche Übersetzung seines 1995 erschienenen Buchs über die 18 letzten Lebensmonate Thereses vor[1]. Darin geht er in drei großen Schritten vor: „Ein Glaube auf dem Prüfstand", „Das Lied der Liebe", „Im Angesicht des göttlichen Schweigens". Die Untertitel dieser drei Kapitel lassen Thereses existentielle Deutungen selbst zu Wort kommen: „Die Nacht des Nichts", „Der brennende Abgrund der Liebe", „Das Vertrauen und die Liebe".

Die Schwäche dieser Disposition ist, daß nur über die Anfechtung Thereses in ihren letzten 18 Monaten gesprochen wird, leider unter Ausschluß der „Letzten Gespräche" Paulines mit Therese. Die Aussagen Célines und Paulines, der beiden nächsten und authentischsten Zeuginnen der Botschaft Thereses, werden zu wenig beachtet oder verdrängt. Das geschichtliche Umfeld interessiert den Psychologen weniger; teilweise wird es sogar polemisch entstellt.

Richtig hat Six erkannt, daß die sogenannte „Kleine-Weg-Theorie" nicht Thereses ganze Sendung für die Kirche ausmacht. Was sie „klein" nennt, ist eine Wiederentdeckung der biblischen Botschaft, in der sich Arme und Geringe und mit Reichtum gesegnete Menschen vor Gott als Mägde und Knechte erfahren. Sie fühlen sich nicht unterdrückt, sondern von Jahwe angenommen, in Dienst genommen. Therese hat durch ihre genaue Kenntnis der Heiligen Schrift, soweit sie ihr vorlag, erkannt, daß wir alle Empfangende und von Gott Beschenkte sind.

Six glaubt, daß er das Phänomen des Zweifels,

des Nicht-Glauben-Könnens bei Therese neu entdeckt hat. Allerdings haben in Deutschland Karl Rahner, Joseph Ratzinger und andere schon seit 30 Jahren die Bedeutung dieser letzten Phase im Leben Thereses deutlich gesehen. Der „bekümmerte Christ" und der Atheist korrespondieren bei Rahner als Komplementärfiguren. Noch früher hat Ratzinger in seiner „Einführung in das Christentum" darauf hingewiesen, daß es im Glauben oder Nicht-Glauben um ein Letztes, um eine radikale Entscheidung geht, die die Gegenseite ins Spiel bringt.

Nach allen Forschungen kann man sagen, daß Paulines Niederschriften und Célines Erinnerungen stärker die herbe, eigenständig denkende Normannin Therese zeigen. Dafür, daß nach Six Pauline mehr der traditionellen asketischen Richtung im Karmel angehörte, ist es um so erstaunlicher, daß sie Thereses ursprüngliche, leicht aggressive Antworten aufgreift, natürlich unterbrochen mit ihren ängstlichen, etwas unbiblischen Vorstellungen. Pauline hatte viel Geduld und Verständnis für den glühenden Geist ihrer Schwester gehabt, aber man kann nicht verlangen, daß sie das Revolutionäre in Therese voll erkannte. Trotz Retuschen und vergessener Fotos bleiben Pauline und Céline die wichtigsten Zeuginnen für die geistliche Botschaft ihrer Schwester.

Unserer Zeit ist es aufgegeben, den Kitsch um Thereses kühne Botschaft loszulassen und sie als ernsthafte Gesprächspartnerin mit dem uns umgebenden oder aus uns selbst hervorgehenden Atheismus wahrzunehmen. Es geht um ein Ringen um die Gottesfrage. Unser Reden über Gott muß anders werden. Es muß den Binnenraum der Kirche verlassen und sich der Not der vielen Fragenden und Suchenden zuwenden. Dies ist einer der Gründe, warum Therese wichtig ist als Lehrerin der Kirche. *Waltraud Herbstrith*

[1] Six, Jean-François: Licht in der Finsternis. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux. Würzburg: Echter 1997. 255 S. Kart. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Jugendpastoral

Schwab, Martin: *Kirche leben und Gesellschaft gestalten.* Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in der Bundesrepublik Deutschland und der Diözese Würzburg 1947–1989. Würzburg: Schöningh 1997. 255 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg.) Kart. 45,–.

Die verdienstvolle Arbeit von Martin Schwab stellt eine Dissertation (im Fach Kirchengeschichte) im Sommer 1996 an der Universität Würzburg dar und bearbeitet ein Thema, das angesichts der 50-Jahr-Feier der Gründung des BDKJ im Jahr 1997 nahelag. Hervorheben muß man die Doppelperspektive der Arbeit: der BDKJ einerseits in der Bundesrepublik und andererseits in der Diözese Würzburg.

Schwab greift reichlich auf bislang unbearbeitetes Archivmaterial zurück, um seine Aussagen zu begründen. Diese Methode bringt viele Aspekte zur Darstellung, die bei einer pauschalierenden Äußerung schnell verlorengehen. Sie gerät in die Gefahr, sich im einzelnen zu verlieren und die großen kirchenpolitischen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen eher zu unterschätzen. Schwab versucht dieser Gefahr zu entkommen, indem er jeweils am Ende der großen Kapitel in „Zusammenfassungen" die wichtigsten Erkenntnisse bündelt.

An einzelnen Erkenntnissen wären festzuhalten: 1. Nach dem Krieg beginnt der „Bund" der Deutschen Katholischen Jugend, indem er die im Dritten Reich geheime Arbeit weiterführt. Er ist eine betont kirchliche Organisation und dient – sozialpolitisch gesehen – auch der Integration junger Menschen (Flüchtlinge) in die Gesellschaft. 2. Dem Umbruch in den sechziger Jahren versucht der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) gerecht zu werden. Er überwindet die defensive Einstellung durch eine diakonisch akzentuierte Jugendarbeit. Damit geht eine Öffnung in politischer und pädagogischer (Emanzipation!) Orientierung einher. 3. Dieser „Paradigmenwechsel" vertieft die Spannung zum kirchlichen Amt und führt zunehmend zu Konflikten. 4. Die Entwicklung in der Diözese Würzburg schreitet – aufgrund des katholischen Milieus – langsamer voran und zeigt auch Besonderheiten, etwa in der Marienverehrung, im weniger konfliktreichen Umgang mit dem kirchlichen Amt. Gerade letzteres unterstreicht, daß religiöse Entwicklungen immer von sozialen Bedingungen abhängen, allerdings auch vom Charisma einzelner Persönlichkeiten mitbestimmt werden; es sei nur auf die Bedeutung von Oskar Neisinger für die Diözese Würzburg in den Nachkriegsjahren hingewiesen.

Das Buch kann vor allem der kirchlichen Jugendarbeit in der Diözese Würzburg zur Selbstvergewisserung nützen. Darüber hinaus darf es als Exempel einer religionssoziologisch orientierten Kirchengeschichtsforschung dienen. Wie Schwab selbst sagt: eine Skizze, eine Vorarbeit (12) für fundamentalere Arbeiten.

Roman Bleistein SJ

Gemeinsam sind wir Kirche. 50 Jahre BDKJ im Erzbistum Berlin. Hg. v. Michael Wedell, Berlin: Morus 1997. 200 S. Kart. 36,–.

Ein Sammelband zu 50 Jahren Geschichte mit Artikeln von insgesamt 29 verschiedenen Autorinnen und Autoren auf 200 Seiten mit 70 Fotos scheint auf den ersten Blick eine eher oberflächliche Abhandlung nahezulegen. Ein solches Urteil wäre hier jedoch verfehlt. Dem Herausgeber, der lange Jahre als BDKJ-Diözesanvorsitzender und Mitglied des Diözesanrats des Erzbistums Berlin aktiv war, ist es nämlich gelungen, ein überaus lesenswertes Buch zusammenzustellen. Das große Verdienst dieses Sammelbands zu einem Thema, das sehr wohl mit Kontroversen behaftet ist, besteht in der Pluralität und Heterogenität seiner Beiträge. Offenheit kennzeichnet viele der biographischen Erfahrungsberichte katholischer Amtsträger und Laien, gesellschaftliche und in-

nerkirchliche Bruchlinien werden nicht verdeckt. Ein vereinheitlichendes „Geschichtsbild" wird erst gar nicht nahegelegt, trotz einiger mehr oder minder subtiler innerkirchlicher Versuche in diese Richtung im Vorfeld der Veröffentlichung.

Die wechselvolle Geschichte des BDKJ wird nur vordergründig aus Berliner Diözesanperspektive abgehandelt. Selbst dort, wo es explizit geschieht, sind die Ausführungen nicht selten exemplarisch für die deutsche Zeit- und Kirchengeschichte nach 1945 und spiegeln sie am Beispiel organisierter katholischer Jugendverbände wider. Keine deutsche Stadt eignet sich zur Illustrierung dieser Nachkriegsgeschichte besser als Berlin: Wiederaufbau, fünfziger Jahre in partieller Kontinuität zur Vergangenheit, Mauerbau und scheinbar endgültige deutsche Teilung, Studentenbewegung und Politisierung der Jugend, Ende der Funktion katholischer Jugendverbände als Reservoir des politischen Katholizismus, Friedensbewegung und gesellschaftliche Konflikte in den achtziger Jahren, Einheit und Probleme des Zusammenwachsens seit 1990.

Der BDKJ war als kirchlicher Jugendverband in den letzten fünfzig Jahren ein Indikator für gesellschaftliche Strömungen und Brüche, die auch in die katholische Kirche hineinwirken. In dem vorliegenden Band entfalten, nach dem quellengestützten einleitenden historischen Überblick von Martin Wrzesinski, vierzehn Autorinnen und Autoren unter der Überschrift „Profile der Nachfolge" unterschiedlichste Erfahrungen in der katholischen Jugendarbeit von 1945 bis hinein in die neunziger Jahre. Sechs Beiträge beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit den deutsch-deutschen Paten- und Partnerschaftsaktionen im BDKJ vor und nach der „Wende" von 1989. Wer wissen will, warum es keine „innere Einheit" im wiedervereinigten Deutschland gibt und warum dieses nirgendwo deutlicher ist als in Berlin, kann solche Phänomene hier auch am Beispiel der katholischen Jugendarbeit studieren. In einer letzten thematischen Einheit reflektieren schließlich über „Optionen und Perspektiven" für den BDKJ unter anderem Kardinal Georg Sterzinsky und Wissenschaftler wie Werner Tzscheetzsch und Michael Ebertz.

Im abschließenden Beitrag bezeichnet Andreas Kampmann-Grünewald, Bundesvorsitzender des BDKJ, das Erzbistum Berlin vorsichtig als Seismograph für die Standortbestimmung kirchlicher Jugendverbandsarbeit in den nächsten Jahrzehnten. Wie in Berlin, so könnte auch bald im gesamten Deutschland die Perspektive für katholische Jugendarbeit mit dem Begriff „Diaspora" gekennzeichnet sein. Wie schwierig es in der Kirche war und ist, mit einer solchen Realität tatsächlich zukunftsorientiert umzugehen, demonstriert der vorliegende Band. *Bernd Schäfer*

Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles. Hg. v. Ulrich Deller und Ewald Vienken. München: Neue Stadt 1997. 200 S. Kart. 38,–.

Der so früh verstorbene Bischof von Aachen Klaus Hemmerle (1929–1994) hat sich immer wieder zu Fragen der Jugendpastoral geäußert. Deshalb ist es verdienstvoll, einige neue Texte von ihm (außer den bereits in den „Ausgewählten Schriften" I–IV, Freiburg 1995–1996 veröffentlichten) dem heutigen Leser in diesem Sammelband zugänglich zu machen und die spirituellen Ansätze Hemmerles zu bedenken. Da offensichtlich die Aussagen der Würzburger (1975) und der Rottenburger Synode (1985) zur kirchlichen Jugendarbeit ihn wenig betrafen, tragen seine Äußerungen auch zu einer kritischen Relecture dieser beiden immer noch maßgeblichen Texte bei. Hemmerles Ansatz ist stets doppelgestaltig: Er analysiert mit philosophischen Begriffen sensibel die jeweilige Situation und er antwortet auf deren Herausforderungen mit den Grundsätzen einer spirituellen Theologie, bei denen man sein Engagement in der Focolar-Bewegung immer heraushört. Auch von daher wird seine Betonung der Weggemeinschaft als Lebensfeld von Begegnung und Vermittlung des christlichen Glaubens noch tiefer einsichtig.

Hemmerle findet in seiner packenden Sprache immer wieder gültige Formulierungen. Er erkennt etwa drei Erfahrungen im Leben Jugendlicher: Die Erfahrung des „Ich bin", die Erfahrung „Es gibt" und die Erfahrung des „Mehr". Werner Tzscheetzsch (25 f.) erschließt diese Aussagen treffend als Zugang auch zur heutigen Jugend. Und was ist das „Eigentliche" der Jugendpastoral? Hemmerle antwortet: „Jesus = Gott finden im Menschen und den Menschen finden

in Gott". Daraus ergibt sich der „Weg Jesu": Annahme, Hingabe, Übernahme, und der Ort Jesu: die Kirche. Als Tugend auf dem Weg Jesu nennt Hemmerle die Geduld, die sich hinwiederum in Verbindlichkeit, Konkretheit, Einübung, Gespräch und Atem entfaltet (176–178).

Diese Beispiele mögen für die Fülle von anregenden und geistreichen Aussagen von Bischof Hemmerle stehen. Ob man nun seine Jugendpastroral „kontextuell" (35) oder „korrelativ" (112) nennt, mag für sekundär gehalten werden angesichts der Frage: Was bringen solche Überlegungen für die alltägliche Praxis kirchlicher Jugendarbeit? Allerdings: Jugendpastoral scheint bei ihm in einer gewissen Distanz zur Jugendpolitik zu stehen. Daraus resultieren auch die seltenen Äußerungen Hemmerles zu Jugendverbänden und zu einer strukturierten und organisierten kirchlichen Jugendarbeit. Trotzdem wecken seine Impulse neue Betroffenheit. Dem gleichen Ziel, Hemmerles Aussagen für heute zu verdeutlichen, dienen die (unterschiedlich wertvollen) Beiträge anderer Autoren. Das Buch kann dazu beitragen, die immer wieder nötige Balance zwischen der katechetischen und der diakonischen Dimension in kirchlicher Jugendarbeit durch beider spirituelle Vertiefung zu stabilisieren. *Roman Bleistein SJ*

Kirche und Gesellschaft

Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral. Hg. v. Norbert Mette und Hermann Steinkamp. Mainz: Matthias-Grünewald 1997. 211 S. Kart. 42,–.

Seit dem Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen im Jahr 1993 wird die „Sozialpastoral" als kritische Alternative zum Konzept einer „kooperativen Pastoral" wahrgenommen und höchst kontrovers diskutiert. Das liegt an seinen Grundpfeilern, die im vorliegenden Band nicht mehr dargestellt sind und hier kurz nachgetragen werden:

1. Die „Sozialpastoral" versteht sich als befreiungstheologischer Ansatz im Sinn einer „pastoral de conjunto", wie sie die Proponenten in der brasilianischen Diözese Crateús beobachten konnten. Eine solche „Gesamtpastoral" trifft eine Option für die Armen und Marginalisierten, agiert nach dem Dreischritt sehen – urteilen – handeln und versteht „sozial" in seiner Doppelbedeutung von „an den Notlagen der Menschen orientiert" einerseits und „in solidarischer Gemeinschaft verbindlich politisch agierend" andererseits.

2. Eine solche „Sozialpastoral" erfordert unter den Bedingungen der hiesigen bürgerlichen „Mitgliedschaftspastoral" einen Paradigmenwechsel: nicht mehr religiöser Service in einer säkularen Welt ist der zentrale Auftrag von Kirche, sondern Evangelisierung mittels Reich-Gottes-Praxis, die auf einer kritischen Analyse der heillosen Verhältnisse in Welt, Gesellschaft und Kirche aufbaut.

3. Dazu sind die machtförmigen Strukturen aufzubrechen, die Ohnmächtige, Außenseiter und Ausgebeutete hervorbringen, was Solidarität und Parteilichkeit fordert und ins Martyrium führen kann. Nicht zuletzt sind die Theologen gefordert, ihre kritische Stimme in kirchlichen Machtfragen zu erheben.

Zwei sozialpastorale Texte haben weite Beachtung gefunden: die „Leitershofener Erklärung" des Beirats der Pastoraltheologen im Anschluß an den oben genannten Kongreß; und weniger kontrovers das „Baseler Instrumentarium". Selbst wohlmeinende Beobachter der Entwicklung haben bisher mehr Anschaulichkeit von der „Sozialpastoral" moniert: Wie sieht sie konkret aus? Dieser notwendige Schritt ist mit vorliegendem Band getan. In der Einleitung nehmen die Proponenten kurz auf die kontroversen Fragen um die Sozialpastoral Bezug. Nach einer Analyse der Armutssituation in Deutschland folgen Praxisberichte aus verschiedenen Bereichen der politischen Diakonie. Das Buch schließt mit einer Diskussion der sozialpastoralen Aspekte von Eine-Welt-Gruppen anhand der Studie der Deutschen Bischofskonferenz und einem biographischen Bericht von Edmund Erlemann über den 1980 unbefristet erklärten Pastoralen Schwerpunkt „Kirche und Arbeiterschaft" im Bistum Aachen.

Das Buch zeigt exemplarisch auf, an wie vielen Orten die gelebte Kirche auf der Seite der Verlie-

rer und der Marginalisierten unserer reichen Gesellschaft steht, politisches Bewußtsein schafft und die Stimme erhebt. Es war an der Zeit, daß die Praktische Theologie solche Initiativen in den Blick nimmt und ihnen eine breitere, auch kirchliche Öffentlichkeit verschafft. Engagierte einzelne und Teams sind dabei maßgeblich: Interessante biographische Hinweise zu den Autoren sind nur teilweise aus ihren Projektberichten zu erschließen und fehlen als Verzeichnis. Wer schließlich nach dem Blick auf die ermutigende und herausfordernde Praxis mancherorts nochmals nach der Konzeption der Sozialpastoral fragt, wird die Verhältnisbestimmung vermissen: Wie wirken Praxis und Konzeption zusammen? Es ist wohl kein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, eher häufig ein Entdeckungsverhältnis, manchmal eine Motivationsrelation. Ausführungen dazu könnten einen neuen Blick auf den Mechanismus gedeihlicher Veränderungen eröffnen, der manche Kontroverse entspannen und damit die Herausforderungen der Sozialpastoral noch besser zur Geltung bringen würde. *Maria Widl*

Sölle, Dorothee – Steffensky, Fulbert: *Zwietracht in Eintracht.* Ein Religionsgespräch. Zürich: Pendo 1996. 147 S. Kart. 24,–.

Am Anfang dieses Buchs stand ein Streit. Fulbert Steffensky hatte bei einem von „amnesty international" gestalteten Gottesdienst eine Predigt gehalten, die seine Frau als „verschweigerisch, allzu glatt und in einem tiefen Sinn unchristlich" empfand (7). Sölle und Steffensky ließen sich dazu anregen, ihren Streit zu verschriftlichen, indem sie sich abwechselnd Briefe schrieben. Daraus ist ein hochinteressantes Religionsgespräch entstanden, das die Suche nach neuen Orientierungen von zwei engagierten Christen in den großen Glaubens- und Menschheitsfragen unserer Zeit spiegelt.

Steffensky, der als ehemaliger Benediktinermönch evangelischer Theologieprofessor geworden ist, setzt dabei zumindest anfangs die Akzente mehr auf eine in der Tradition Luthers stehende Skepsis gegenüber der gesellschaftsverändernden Kraft des christlichen Glaubens (20). Sölle scheint dagegen mehr in einer „katholischen" Traditionslinie zu stehen, wenn sie in Erinnerung an Therese von Lisieux und die lateinamerikanische Befreiungstheologie auf das notwendige Mitwirken der Menschen in der Verwirklichung des göttlichen Heils in der Geschichte abhebt (23; 107). Bemerkenswert ist die Selbstkritik, der eigene „linke" Positionen im Licht der weltpolitischen Veränderungen seit 1989 unterzogen werden. So bekennt Sölle in ihrer Auseinandersetzung mit der Kritik am „falschen Optimismus der Linken": „Der Punkt, der mich trifft, ist die Frage, ob wir die Opfer verschwiegen haben. Haben wir wirklich zwischen US-Opfern und SU-Opfern Unterschiede gemacht? Haben wir die Menschen in den Lagern des Gulag verdrängt?" (47) Über die persönliche Dimension hinaus zeigt dieses Streitgespräch neue Wege für einen gesellschaftlich und politisch engagierten Glauben auf. *Martin Maier SJ*

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht. Hg. v. Albert Biesinger und Joachim Hänle. Freiburg: Herder 1997. 188 S. (Quaestiones disputatae. 167.) Kart. 42,–.

Die Einführung des Religionsunterrichts (RU) in den neuen Bundesländern, der Sonderweg Brandenburgs mit dem neuen Fach „Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde" (LER) sowie die Veränderungen, die die Entkirchlichung für den bestehenden RU mit sich brachte, haben eine neue Debatte in Gang gesetzt. In diesem Band spricht A. Biesinger vom Gewinn, den ein erzieherisch-kommunikativer RU für die schulische Bildung bedeutet. J. Hänle bietet einen Überblick über die wichtigsten Argumente für und gegen den RU an öffentlichen Schulen, während D. Mieth darlegt, wie Gottesglaube mehr ist als Moral. Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen richtet E. Neundorfer-Prade im Anschluß an eine sachliche Analyse kritische Fragen an den Lernbereich Religion–Ethik–Philosophie im Entwurf des (westdeutschen) „Arbeitskreises Grundschule", der im Spannungsfeld zwischen Universalität und konfessioneller Identität faktisch zu einem religionskundlichen Unterricht mit bloßer Wissensvermittlung tendiert.

Recht hoch in Ton und Anspruch ist das Plädoyer von M. Scheidler für ein „ökumenisches Lernen" in konfessionell differenzierenden und in gemeinsamen Phasen des RU und der Schule

insgesamt. Hänle weist, mit starker Orientierung an C. Rogers' Gesprächspsychotherapie und R. Cohns themenzentrierter Interaktion auf die vielfältigen Kompetenzen hin, die die Ausbildung den Religionslehrkräften für den in diesem Buch konzipierten RU vermitteln müßte. Zusammen mit A. Biesinger sichtet er schließlich die Vorgaben des brandenburgischen LER für die Sekundarstufe I und zeigt, wie ein neutrales Reden über ethisch-religiöse Fragen weder den Inhalten noch den Schülern gerecht wird. Beide betonen nochmals, daß RU mehr ist als Ethik (was F. Schweitzer in einem Beitrag aus evangelischer Perspektive bestätigt), so daß sich weder Christen noch Muslime mit einem LER-Konzept abspeisen lassen können. Diese theologisch-pädagogischen Überlegungen werden ergänzt durch eine Betrachtung von A. Hollerbach zur rechtlichen Situation des RU und durch eine Analyse der Rechtsvorschriften und ihrer Bestimmungen bzgl. des konfessionellen RU bei LER, über dessen Verfassungsgemäßheit das Bundesverfassungsgericht zu befinden hat. In der Diskussion um das streitwürdigste Schulfach verdienen die Beiträge dieses Bandes Beachtung.

Bernhard Grom SJ

ZU DIESEM HEFT

In den reichen Gesellschaften ist ein Prozeß der Entsolidarisierung im Gang, dessen Opfer vor allem bedrohte und schwache Personengruppen sind. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, zeigt Wege auf, wie die Bereitschaft zur Solidarität in den Familien, den Schulen und den Kirchen gefördert werden kann.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums an der Universität München, schlägt über die historisch-kritische Methode hinausgehend eine neue Lesart der Bibel vor, welche die performative und kommunikative Rolle der Sprache zur Geltung bringt. Die biblischen Texte ordnen sich so zu einer neuen Gesamtschau, und verborgene Inhalte werden zutage gefördert.

In der Frage der Privatheit und Öffentlichkeit von Religion und Kirche bündeln sich zentrale Aufgaben der Praktischen Theologie. Karl Gabriel, Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta, unterscheidet verschiedene Bedeutungen von Öffentlichkeit und hebt insbesondere die Rolle der Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften im Kontext der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hervor.

Der vorgebliche Befund, Pfarrer seien aus der Literatur der Gegenwart verschwunden, erweist sich bei näherem Hinsehen als falsch. Georg Langenhorst zeichnet anhand ausgewählter Beispiele Gestalt und Profil von Pfarrern in Romanen aus den vergangenen Jahren nach.

Trotz der Schwierigkeit verläßlicher Zukunftsprognosen wird der Treibhauseffekt mit einer globalen Klimaerwärmung in Verbindung gebracht, die zu meist negativen Folgen wie Anstieg des Meeresspiegels und verstärkter Wüstenbildung führen könnte. Andreas Gösele sucht nach sozialethischen Kriterien für eine angemessene Reaktion auf diese Gefährdung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Aller Anfang ist bunt. Zur Erinnerung an meine Erstkommunion. Hg. v. Ulrike Mayer-Klaus und Gabi Straubmüller. Mit Bildern von Betina Gotzen-Beek. Freiburg: Herder 1997. Kart. 19,80.

Almanach 98. Königsteiner Jahrbuch. Mainz: Gesellschaft für kirchliche Publizistik 1997. 172 S., Abb. Kart.

Als die Liebe Hand und Fuß bekam. Hg. v. Erich Schredl, Maria Hauk-Rakos, Stefan Göller. Neue Vorschläge für die Gestaltung der Advents- und Weihnachtszeit. Freiburg: Herder 1997. 172 S. Kart. 26,80.

Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz. Hg. v. Manfred Görg u. Michael Langer. Regensburg: Pustet 1997. 226 S. Kart. 42,–.

Baader, Roland: Fauler Zauber. Schein und Wirklichkeit des Sozialstaats. Gräfelfing: Resch 1997. 292 S. Lw. 48,–.

Barthelmes, Jürgen – Sander, Ekkehard: Medien in Familie und Peer-group. Vom Nutzen der Medien für 13- und 14jährige. München: Deutsches Jugendinstitut 1997. 340 S. (Medienerfahrungen von Jugendlichen. I.) Kart.

Brieskorn, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 208 S. (Kon-Texte. 3.) Kart. 36,–.

Brot für den Tag 1998. Tägliche Andachten zur Bibellese. Ökumenische Ausgabe. Berlin: CZV-Verlag 1997. 800 S. Kart. 13,80 (Buchkalender); 400 S. Kart. 12,30 (Abreißkalender mit Rückwandbild).

Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Hg. v. Peter Hünermann u. a. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 420 S. Kart. 36,–.

Drewermann, Eugen: Und gäbe dir eine Seele… Hans Christian Andersens Kleine Meerjungfrau tiefenpsychologisch gedeutet. Freiburg: Herder 1997. 160 S., Abb. Kart. 34,–.

Dupuis Jacques: Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso. Brescia: Queriniana 1997. 583 S. (Biblioteca di teologia contemporanea. 95.) Kart. Lit 65 000.

Evangelischer Kirchenkalender 1998. 51. Jahrgang. Berlin: CZV-Verlag 1997. 320 S. Kunststoff 16,–.

Feldmann, Christian: Die Liebe bleibt. Das Leben der Mutter Teresa. Freiburg: Herder 1997. 159 S., Abb. Lw. 28,–.

Fietzek, Petra: Worte allein vermögen nichts. Das Leben der Franziska Schervier. Freiburg: Herder 1997. 125 S. Kart. 16,80.

Für eine gerechtere und brüderlichere Welt! Rundschreiben der katholischen Bischofskonferenz Ungarns. Über die ungarische Gesellschaft. An die Gläubigen und an alle Menschen guten Willens. Budapest: Kath. Bischofskonferenz Ungarns 1996. 91 S. Kart.

Gärtner, Hans: Kreuzwortspaß für Kirchenmäuse. Gezeichnet von Betina Gotzen-Beek. Freiburg: Herder 1997. 80 S. Kart. 14,80.

Glassmann, Bernard – Fields, Rick: Anweisungen für den Koch. Lebensentwurf eines Zen-Meisters. Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 254 S. Lw. 34,–.

Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi. Hg. v. Rudolf Laufen. Paderborn: Schöningh 1997. 300 S. Kart. 58,–.

Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann-Stiftung an den Club of Rome. Hg. v. Peter L. Berger. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung 1997. 656 S. Lw.

Großmann, Heinz: Bei Gott zu Haus. Mein Kirchbuch. Mit Bildern von Karin Schliehe. Freiburg: Herder 1997. Kart. 14,80.

Haeften, Barbara von: „Nichts Schriftliches von Politik". Hans Bernd von Haeften. Ein Lebensbericht. München: Beck 1997. 98 S. Kart. 18,–.

Hamma, Matthias: Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Hg. u. eingel. v. Lina Börsig-Hover. Fridingen a. D.: Börsig 1997. 289 S. Kart. 58,–.

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen eines philosophischen Werdegangs. München: Neue Stadt 1997. 101 S. Kart. 24,80.

Höllen, Martin: Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 2: 1956 bis 1965. Berlin: Martin Höllen 1997. XXXII, 460 S. Kart.

Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts. Hg. von Paul Konrad Kurz. Düsseldorf: Benziger 1997. 287 S. Lw. 39,80.

Im Spiegel der Seele. Die Quellen der Mystik. Ausgew. u. eingel. v. Elisabeth Hense. Freiburg: Herder 1997. 359 S. Lw. 39,80.

In der Kraft des Kreuzes. Hundert Worte von Edith Stein. Hg. v. Waltraud Herbstrith. München: Neue Stadt 1997. 100 S. Kart. 19,80.

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV. Griech., lat., deutsch. Übers. u. eingel. v. Norbert Brox. Freiburg: Herder 1997. 396 S. (Fontes Christiani. 8/4.) Kart. 58,–.

Jaschke, Helmut: Gott Vater? Wiederentdeckung eines zerstörten Symbols. Mainz: Matthias-Grünewald 1997. 199 S. Kart. 32,–.

Knam, Erwin – Köder, Sieger: Für uns geboren am Weg. Ein Franziskusbuch. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 91 S., Abb. Kart.

Knoch, Wendelin: Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition. Paderborn: Bonifatius 1997. 317 S. (Amateca. 4.) Kart. 68,–.

Kraus Regina: ... da berühren sich Himmel und Erde. Familiengottesdienste für die ganze Gemeinde. Freiburg: Herder 1997. 180 S. Kar.. 29,80.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 6: Kirchengeschichte bis Maximianus. Freiburg: Herder 1997. 14 S., 1508 Sp. Lw., 450,–.

Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text. (Von) Herbert Haag (u. a.). Freiburg: Herder 1997. 272 S., Abb. Lw. 98,–.

Meine liebsten Kindergebete. Mit Bildern von Kristiana Slawik. Ausgew. v. Johann Spörlein und Reinholda Wittmann. Freiburg: Herder 1997. Kart. 14,80.

Melzer-Keller, Helga: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen. Freiburg: Herder 1997. XIX, 487 S. (Herders biblische Studien. 14.) Lw. 98,–.

Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann. Hg. v. Karl Gabriel, Alois Herlth und Klaus Peter Strohmeier. Freiburg: Herder 1997. 402 S. Lw. 78,–.

Moltke, Freya von: Erinnerungen an Kreisau 1930–1945. München: Beck 1997. 137 S., Abb. Lw. 128,–.

Müller, Monika – Schnegg, Matthias: Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Hilfen bei Verlust und Tod. Freiburg: Herder 1997. 189 S. Kart. 34,–.

Müllner, Ilse: Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13, 1–22). Freiburg: Herder 1997. VII, 432 S. (Herders biblische Studien. 13.) Lw. 98,–.

Mutter Teresa: Die Sprache des Herzens. Gedanken für jeden Tag. Freiburg: Herder 1997. 183 S. (Herder Spektrum. 4616.) Kart. 16,80.

Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Freiburg: Herder 1997. 260 S. (Theologie der Dritten Welt. 23.) Kart. 39,80.

Nagel, Eduard: Das Gottesdienst-Fürbittbuch. Lesejahr C. Freiburg: Herder 1997. 165 S. Kart. 22,80.

Neubert, Ehrhart: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. 958 S. (Forschungen zur DDR-Gesellschaft.) Kart. 48,–.

„Noch einmal sprechen von der Wärme des Lebens..." Texte aus der Erfahrung von Trauernden. Hg. v. Mechthild Voss-Eiser. Freiburg: Herder 1997. 220 S. (Herder Spektrum. 4559.) Kart. 19,80.

Opaschowski, Horst W. – Duncker, Christian: Jugend und Freizeit. Bestandsaufnahme und aktuelle Analysen zu den Themen Arbeit, Freiheit und Lebensstil in den 90er Jahren. 2. aktual. u. erw. Aufl. Hamburg: British-American Tobacco 1997. 68 S. Kart.

Quo vadis Kirche? Die Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Leipzig: Benno 1997. 183 S. Kart. 19,80.

Schipperges, Heinrich: Die Welt der Hildegard von Bingen. Freiburg: Herder 1997. 151 S., Abb. Lw. 68,–.

Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz: Matthias-Grünewald 1997. 198 S. Kart. 42,–.

Die soziale Marktwirtschaft als Wirtschafts- und Werteordnung. Hg. v. Arbeitskreis Evang. Unternehmer in Deutschland e.V. Köln: Deutscher Instituts-Verlag 1997. 236 S. (Kölner Texte & Thesen. 36.) Kart. 21,80.

Stendebach, Franz Josef: Introduzione all'Antico Testamento. Brescia: Queriniana 1996. 416 S. (Giornale di teologia. 251.) Kart. Lit 55 000.

Therese von Lisieux. Ihr Leben und ihr „kleiner Weg" in 365 Selbstzeugnissen. Hg. v. Waltraud Herbstrith. München: Neue Stadt 1997. 131 S. Kart. 24,–.

Torsy, Jakob: Der große Namenstagskalender. 3720 Namen und 1596 Lebensbeschreibungen der Heiligen und Namenspatrone. Aktualisierte u. erw. Neuausgabe, hg. v. Hans-Joachim Kracht. Freiburg: Herder 1997. 400 S. Lw. 39,80.

Verweyen, Hansjürgen: Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg: Pustet 1997. 196 S. Kart. 49,80.

Vorgrimler, Herbert: Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie. Bd. 1. Altenberge: Oros 1997. XVI, 676 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen. 49/1.) Lw. 120,–.

Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles. München: Neue Stadt 1997. 200 S. Kart. 38,–.

Wangerin, Walter: Das Buch von Gott. Die Bibel als Roman. Wuppertal, Graz: Brockhaus, Styria 1997. 959 S. Lw. 49,80.

Winkler, Ulrich: Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie. Innsbruck: Tyrolia 1997. 512 S. (Salzburger Theologische Studien. 5.) Kart. 98,–.

Wissenschaften, Technik und Ethik. Forschung und Lehre an Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland mit Einzelbeispielen aus anderen europäischen Ländern im Auftrag des International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility. Hg. v. Wolfgang Bender und Linda Hartenberger. Dortmund: INES 1997. 92 S. Kart.